

DE GRUYTER

Michael Theunissen

DER ANDERE

DE
G

Michael Theunissen · Der Andere



Michael Theunissen

Der Andere

Studien zur Sozialontologie
der Gegenwart

Walter de Gruyter & Co · Berlin

Vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung · J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung
Georg Reimer · Karl J. Trübner · Veit & Comp.

1965

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

Archiv-Nr. 36 36 651

©

1965 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 photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie, Xerokopie) zu vervielfältigen.

Satz und Druck: H. Heenemann KG, Berlin 31

MEINER FRAU

INHALTSÜBERSICHT

ERSTER TEIL:	Der transzendentalphilosophische Entwurf der Sozialontologie	13–240
Erster Abschnitt:	Die ursprüngliche Verwirklichung des transzendentalphilosophischen Entwurfs der Sozialontologie in der transzendentalen Intersubjektivitätstheorie Husserls	15–155
I. Kapitel:	Der Boden der transzendentalen Intersubjektivitätstheorie Husserls	15–54
II. Kapitel:	Der Gang der transzendentalen Intersubjektivitätstheorie Husserls	55–78
III. Kapitel:	Das Ziel der transzendentalen Intersubjektivitätstheorie Husserls	79–101
IV. Kapitel:	Die Voraussetzungen der transzendentalen Intersubjektivitätstheorie Husserls	102–155
Zweiter Abschnitt:	Ausgestaltung und Verwandlung des transzendentalphilosophischen Entwurfs in den Sozialontologien Heideggers und Sartres	156–240
V. Kapitel:	Die modifizierende Wiederholung der transzendentalen Intersubjektivitätstheorie Husserls in der Sozialontologie Heideggers	156–186
VI. Kapitel:	Die destruisierende Wiederholung der transzendentalen Intersubjektivitätstheorie 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 ..	243–373
I. 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	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 substanzialisierende und personalisierende Veränderung	84

§ 12. Vorläufige Bestimmung des Veränderungscharakters der Einfühlung überhaupt	85
§ 13. Vorläufiger Hinweis auf den Konstitutionszusammenhang von einfühlender 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 Seinsinns 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 Primordinalsituation	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 Vor-urteil 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 destruiierende 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 Phäno-
menologie Husserls und Heideggers

V. Kapitel: Ansätze zur Dialogik in der deutschen Früh-
phänomenologie

§ 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 Fakti-
zität 381

§ 77. Das Problem des fremdpersonalen Aktes 384

*B. Nachwirkung und Fortbildung der Sozialphäno-
menologie Reinachs*

§ 78. Intentionärer Akt, reale Berührung und verlaubliche
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 früh-
phänomenologischen Intentionalitätsschemas in
Schapps Spätphilosophie 401

Exkurs II: Transzendentalphilosophie und Schein-
dialogik 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 Ver-
hältnis von Einem und irgendeinem Anderen 435

*B. Ludwig Binswangers Phänomenologie der eroti-
schen Liebe*

§ 85. Übernahme und Korrektur der formalen Kompo-
sition 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*

Zweifellos 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 Gesprächs 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 eingengt 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 einesteils 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 Toulemont, *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 verkehrt. Die Annahme, all dies sei für sein Verständnis wesentlich, ist vielleicht die wichtigste methodische Voraussetzung, die den folgenden Interpretationen zugrunde liegt.

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 „Cartesianischen 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 verfänglich ist. Unverfänglich 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. Gegenständlicher 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 Intersubjektivitätstheorie 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 Sichbesinnen „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 titulierte 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 Absoluteit 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) Absoluteit 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 „Sinnegebung“ 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 Einzellnem *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 unmittelbarer 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“ beschreibt 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 Seebom, 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 „Wahrnehmungsfelde“ 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-transzendenten, 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 In-die-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

auf dem Wege „einer totalen Umstellung“ des „natürlichen Weltlebens“ (K 151); hingegen hat die objektive Wissenschaft eine solche Umstellung nicht nötig, weil sie ja mit der Verabsolutierung der lebensweltlichen Objektivität der innersten Tendenz des vorwissenschaftlich natürlichen Weltlebens entgegenkommt. Während jedoch faktisch die „an sich seiende“ Welt (K 270 f.) der objektiven Wissenschaft durch diese Verabsolutierung auch *gegenüber* der trotz aller Objektivität noch „subjektiv-relativen“ (K 127, 141, 168, 271) Lebenswelt verabsolutiert und damit die objektive Wissenschaft selber in die „Krisis“ und die Lebenswelt in Vergessenheit gebracht wird (K 48 ff.), schenkt die Phänomenologie durch jenes Heraustreten aus der Lebenswelt dieser gerade ihre eigene Wahrheit.

Daß die Phänomenologie positiv an der lebensweltlichen Relativität anknüpft, geht auch aus der Bemerkung hervor, die radikale Änderung der naiven „Geradehineinstellung“ (K 146) wäre geschichtlich schon vom „anthropologistischen Relativismus“ der antiken Skepsis her denkbar gewesen (K 71). Die Phänomenologie selbst könnte man demgemäß einen *transzendentalen Relativismus* nennen²⁶. Freilich bedeutet für den „Subjektivismus dieses transzendentalen Stiles“ (K 70 f.) Relativität mehr als bloß *Bezogenheit auf*, sie bedeutet *Konstituiertheit* der Welt *durch* das selber unweltliche Ich. Die total relativierte Welt, sie ist die Welt „als Phänomen“, d. h. „rein als Korrelat der ihr Seinssinn gebenden Subjektivität, aus deren Gelten sie überhaupt ‚ist‘“ (K 155).

Damit haben wir das im Einleitungsparagrafen vorgezeichnete Ziel erreicht, zu dem uns die phänomenologische Reduktion hinführen sollte. Zugleich hat sich die Schwierigkeit aufgeklärt, die uns die im reinen ego gegebene Einheit von extramundaner Unmenschlichkeit und individuell-faktischer Jemeinigkeit machte. Die These, als reines Ich sei ich kein Mensch, verliert ihre Befremdlichkeit angesichts der Bedeutung, auf die sich meine „Selbstopperzeption als Mensch“ nach Husserl beschränkt. Sich als Mensch auffassen, das besagt eben nach Husserl nichts anderes als: sich als ein weltliches Objekt unter die anderen weltlichen Objekte einordnen. Als Rückgängigmachung dieser Einordnung ist die phänomenologische Reduktion Entweltlichung und Entmenschlichung ineins. Aber es leuchtet auch ein, daß das Ich hierdurch keineswegs seine individuell-faktische Jemeinigkeit einbüßt. Im Gegenteil: es gewinnt sie allererst. Denn die Individualität, Faktizität und Jemeinigkeit, die es als ein in die Welt eingeordnetes Objekt hat, sind nicht die ihm als Ich eigenen Bestimmungen. Seine weltlich-menschliche Individualität unterscheidet sich letztlich nicht von der aller, auch der nichtlichen Weltobjekte, welche allein vermöge ihres In-die-Welt-ein-

²⁶ Vgl. den bei A. Diemer, a. a. O. S. 393, abgedruckten Brief an Georg Misch, in dem Husserl von der „transcendental relativierenden ‚Phän[omenologie]“ spricht.

geordnetseins individuell sind; seine weltlich-menschliche Faktizität ist das pure Vorkommen, das äußerlich und nicht aus der Innenperspektive des Ich selbst erfahren wird; und seine weltlich-menschliche Jemeinigkeit kommt ihm lediglich zu, sofern es einer unter anderen, aber nicht das schlechthin unvergleichliche Ich ist. In diese seine Unvergleichlichkeit, in „seine Einzigkeit und persönliche Undeklinierbarkeit“ (K 188) holt die *ἐποχή* das Ich heim. „Die Epoché schafft eine einzigartige philosophische Einsamkeit...“ (K 187 f.), eine Einsamkeit, die als „Absolutheit“, d. h. als Losgelöstheit von allem anderen und allen Anderen, das Ich auf sich selbst und seine eigene individuelle Faktizität zurückwirft. Die Kehrseite dieser Absolutheit aber ist die radikale Relativität der Welt auf das sie konstituierende Ich. Erst beide zusammen, die Relativität der Welt und die Absolutheit des Ich, begründen dessen „Einsamkeit“. Diese Einsamkeit ist die notwendige Einzigkeit des Mittelpunkts, der allein dadurch, daß er ist, was er ist, alles andere in die Peripherie verweist. Sie ist die Einsamkeit des Konstituierenden, das seinesgleichen nicht kennt, weil es nur auf das von ihm Konstituierte trifft.

Zweifellos kann man und muß man sogar unterscheiden zwischen dem Ich, das die Reduktion vollzieht, und dem in der Reduktion entdeckten Ich, das die Welt konstituiert. Gleichwohl ist es für unsere Interpretation bedeutsam, daß Husserl in dem angezogenen „Krisis“-Text, in dem er von der „Einsamkeit“ spricht, auf diese Unterscheidung keinen Wert legt. Die Einsamkeit, die darauf beruht, daß ich die Reduktion immer nur für mich vollziehen kann, ist ihm tatsächlich zugleich die Einsamkeit des Konstituierenden. Der letzteren werden wir am Ende unserer Husserl-Deutung, nachdem wir die Intersubjektivitätstheorie bis an ihr Ziel verfolgt haben, wiederbegegnen. Indes ist die Einsamkeit des auf „cartesianische“ Weise *ἐποχή* übenden Ich noch größer als die, der wir dann wiederbegegnen werden. Diese ist gemildert eben durch die Entdeckung der transzendentalen Intersubjektivität. Das auf cartesianische Weise *ἐποχή* übende Ich aber wird der transzendentalen Intersubjektivität gar nicht ansichtig. Das heißt freilich keineswegs, daß es von den in der Welt vorkommenden Anderen keine Notiz nähme. Was vom übrigen welthaft Seienden gilt, das gilt selbstverständlich auch von den Anderen, von meinen Mitmenschen: auch sie „bleiben in der Klammer erhalten“. Sie verlieren lediglich ihre objektive Seinsgeltung und werden wie die nichtmenschlichen Weltobjekte zu reinen „Weltphänomenen“, also zu intentionalen Gegenständlichkeiten meiner sie konstituierenden Akte. Aber dieses ihr Konstituiertsein ist verschieden von ihrem Konstituierendsein, vermöge dessen sie sich zur *transzendentalen* Intersubjektivität zusammenschließen. An ihr, der transzendentalen Intersubjektivität, geht die cartesianische Reduktionsmethode, die wir nach dem Vorbild der „Ideen I“ beschrieben haben, Husserls eigener Einsicht zufolge deshalb vorbei, weil sie im sofortigen Verlassen des universalen „Weltbodens“ *unmittelbar* auf das letztbegründende, auf das „Ur-Ich“ zueilt. Dieses „Übersprin-

gen“ der transzendentalen Intersubjektivität erschien dem späteren Husserl als der Hauptfehler des „cartesianischen Weges“, den er auf dem „neuen Weg“ der „phänomenologisch-psychologischen Reduktion“ vermeiden wollte. „Der Vorzug dieses zweiten Weges zur transzendentalen Subjektivität gegenüber dem cartesianischen ist der, daß er sogleich auch die Möglichkeit gibt, die Intersubjektivität in die Reduktion einzubeziehen“ (EP II 313 B).²⁷ Das sollte dadurch geschehen, daß die an einzelnen Akten ansetzende und so noch nicht die Welt im ganzen ausschaltende Reduktion zunächst auf meine „reine Seele“ und erst von da aus auf mein absolut einziges ego führt. Die „reine Seele“ nämlich ist das im dritten Kapitel der vorliegenden Untersuchung auszulegende Ich, als das ich mich in die transzendente Monaden-gemeinschaft einordne²⁸. Allein, es ist gewiß nicht zufällig, daß die anfänglich entworfene und noch in den „Cartesianischen Meditationen“ praktizierte Reduktionsmethode die transzendente Intersubjektivität überspringt, so wie es auch kein Zufall zu sein scheint, daß Husserl – die verworrenen Ausführungen im zweiten Teil der „Ersten Philosophie“²⁹ legen davon Zeugnis ab – über den „neuen Weg“ nie volle Klarheit gewonnen hat. Sofern eben die phänomenologische Reduktion die radikale Relativierung der Welt ist, liegt die Neigung zum Ausschluß der transzendentalen Intersubjektivität in ihrem Wesen. Käme doch die Anerkennung des Konstituierendseins der Anderen dem Zugeständnis gleich, daß die Anderen ihrerseits die Welt auf sich hin relativieren und damit mich in sie einordnen. Sie würde also die „Einzigkeit“ des Weltmittelpunkts gefährden, zu dem mich die transzendente Reduktion macht. Insofern trifft auf diese im strengsten Sinne zu, was Husserl gerade in der „Ersten Philosophie“ sagt: „daß die Selbstbesinnung, die der anfangende Philosoph zu vollziehen hat, nicht in der natürlichen kommunikativen Einstellung, sondern sozusagen in der solipsistischen vollzogen werden muß“ (EP II 59 – Hervorhebung v. Vf.).

²⁷ Der Buchstabe B hinter der Seitenzahl zeigt hier wie auch im folgenden an, daß das Zitat einem als „Beilage“ abgedruckten Manuskript entnommen ist.

²⁸ Vgl. Iso Kern, Die drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls, in: Tijdschrift voor Filosofie XXIV (1962), S. 303–349, bes. S. 314 f. u. 322 f.

²⁹ Vgl. zur grundsätzlichen Bedeutung dieses Werkes Ludwig Landgrebe, Husserls Abschied vom Cartesianismus, in: Philosophische Rundschau IX (1961), S. 133–177.

§ 3. *Der Ausgang von der Jemeinigkeit und das Problem der eidetischen Intuition*

Was Husserl in den „Meditationen“³⁰ „eidetische Intuition“ (CM 106) nennt, bezeichnet er andernorts als „eidetische Reduktion“ (z. B. Id. I 6). Die Übereinkunft im Hauptnamen „Reduktion“ dokumentiert den sachlichen Zusammenhang zwischen dem Thema des vorigen und dem dieses Paragraphen. Sie kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Zusammenhang weniger harmonisch als vielmehr äußerst problematisch ist³¹. Dank der eidetischen Reduktion ist die Phänomenologie „eidetische“ oder „Wesenswissenschaft“ und das heißt: nicht „Tatsachenwissenschaft“ (Id. I 6). Die transzendente Reduktion aber deckt eine „Tatsache“ auf: die Tatsache je meines individuell-geschichtlichen ego. Wie verträgt sich diese Tatsache mit dem geforderten Wesen? Wie ist ihre Individualität mit der Allgemeinheit des Wesens zu versöhnen? Und schließlich: kann man weiterhin behaupten, Gegenstand der ganzen Egologie sei „je mein“ ego, wenn sich als ihr Gegenstand nun das „Eidos ego“ enthüllt? Diese letzte Frage ist im Hinblick auf die Grundlegung der Intersubjektivitätstheorie die wichtigste³². Auf ihre Klärung müssen wir darum vornehmlich bedacht sein.

Dabei sind wir gezwungen, streckenweise über das im Husserlschen Text verbaliter Niedergelegte hinauszugehen und aus relativ spärlichen Andeutungen Konsequenzen zu ziehen, die Husserl in dieser Weise nicht zieht. Die Notwendigkeit hierzu ergibt sich aus dem kaum zu leugnenden Umstand, daß Husserl es versäumt hat, die zeitlich vor Entdeckung der phänomenologischen Reduktion ausgebildete Methode der eidetischen Intuition später, als jene zum entscheidenden Ansatz wurde, aus den Voraussetzungen der dadurch radikal verwandelten Situation ebenso radikal umzudenken. Sie tritt lediglich im selben Maße, in dem die Bedeutung der phänomenologischen Reduktion anwächst, zurück; in der „Krisis“ wird sie schließlich überhaupt nicht mehr erörtert. Das mag beweisen, daß die Jemeinigkeit, Individualität und Faktizität des reinen ego dem Transzendentalphilosophen bedeutsamer erschienen als die Allgemeingültigkeit, Generalität und Idealität des Wesens,

³⁰ Wir interpretieren im folgenden aus den „Cartesianischen Meditationen“ den § 34 (S. 103–106); vgl. zum Ganzen insbesondere auch den § 9 der „Phänomenologischen Psychologie“ (Husserliana IX, S. 72–87 – zit.: PP).

³¹ So sieht es auch L. Landgrebe, a. a. O. S. 22 ff.

³² Alfred Schütz hat in seinem vielbeachteten Aufsatz „Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl“ (Philosophische Rundschau V, 1957, S. 81–107) auch die Frage aufgeworfen, wie die transzendente Intersubjektivität mit dem Eidos „transzendentes ego überhaupt“ zusammenzudenken sei (a. a. O. S. 102 f.). Vielleicht tragen die nachfolgenden Überlegungen ein wenig zur Beantwortung dieser Frage bei. Sch. selber beschränkt sich – wie in seinem ganzen Aufsatz, so auch hier – auf die Herausarbeitung von seines Erachtens unbewältigten Problemen.

welches die platonische Ontologie der „Logischen Untersuchungen“ gegen den Psychologismus ins Feld führte. Das ist aber auch schuld an der prinzipiellen Ungeklärtheit des Verhältnisses dieser Bestimmungen zueinander. Ich meine nicht, das von Husserl Versäumte nachholen zu können. Aber es soll doch wenigstens versucht werden, die eidetische Reduktion auf das Fundament zu stellen, das die „transzendente Wendung“ der Phänomenologie gegeben hat³³.

Schwer zu fassen ist im Text der „Meditationen“ schon die *systematische* Beziehung der zwei Reduktionen³⁴. Husserl stellt die eidetische *nach* der phänomenologischen dar, aber weist zugleich darauf hin, daß das nur aus didaktischen Gründen, zur Erleichterung des Verständnisses, geschehe (CM 103); „an sich“ soll die Wesenswissenschaft der transzendentalen Wirklichkeitswissenschaft vorangehen und sie überhaupt erst als Wissenschaft möglich machen (CM 106). Das jedoch heißt wiederum nicht: der Phänomenologe, der keine pädagogischen Rücksichten zu nehmen brauchte, hat die eidetische Reduktion *vor* der phänomenologischen zu vollziehen. Das bedeutet vielmehr nur: jene ist immer schon in dieser *impliziert*, dergestalt, daß beide Reduktionen notwendig *ineins* vollzogen werden. *Im* Vollzug der phänomenologischen Reduktion hat Husserl selber, wie er sagt, die eidetische Intuition, noch ehe er sie einführte, „unwillkürlich“ mitgemacht (CM 104; vgl. CM 103). Ihre Einführung hat also nur die Bedeutung einer „Besinnung“ (CM 103) auf etwas, was bisher ohne methodisches Bewußtsein getan wurde. *Warum* jedoch phänomenologische ἐποχή nur in eidetischer Intuition recht geübt werden kann, sagt Husserl nicht. Unsere Erklärung: weil das Faktum, das sich als mundanes von seinem Eidos unterscheidet, als transzendentales letztlich sein Eidos selber ist³⁵. Die folgende Darstellung der „Methode der Ideation“ (PP 86) muß das erweisen.

Ich nehme einen Tisch wahr. Das ist das Beispiel, an dem Husserl die Methode der Ideation veranschaulicht und an das auch wir uns halten wollen. Die phänomenologische Reduktion hat die naiv hingegenommene Objektivität,

³³ Fink (Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls, a. a. O. S. 264 f.) hält es für „eine – von Husserl anfänglich vertretene, später revidierte – Naivität, die im Hinblick auf das gegenständlich Seiende ausgebildete eidetische Methode auf das ‚Bewußtsein‘ und seinen Zusammenhang mit den Gegenständen zu übertragen“. – Unergiebig für die Lösung des hier verhandelten Problems ist das Buch von Lothar Eley, Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls, Den Haag 1962.

³⁴ Auch Hermann Drüe, der in seinem Buch „Edmund Husserls System der phänomenologischen Psychologie“ (Berlin 1963) einen Paragraphen dem „Verhältnis der Reduktionen“ zueinander widmet (S. 219–223), schafft in diesem Punkt keine volle Klarheit.

³⁵ Auf einem ganz anderen Wege gelangt auch Landgrebe zu der Einsicht, daß bei Husserl am Ende „der Gegensatz von Faktum und Wesen aufgehoben wird“ (a. a. O. S. 53).

Wirklichkeit oder Faktizität des *Tisches* ausgeschaltet. Ausgeschaltet ist damit der Gegenstand schlechthin, also „das Ding dort draußen“ (Id. I 225), der reale Tisch, der den realen Veränderungen in der Welt ausgesetzt ist. Sofern nun die eidetische Intuition, wenn sie auch in den „Meditationen“ nicht so genannt wird, gleichfalls den Charakter einer Reduktion hat, muß auch sie etwas ausschalten. Was? Die Faktizität der *Tischwahrnehmung*. „Mit anderen Worten, wir verwandeln das Faktum dieser Wahrnehmung unter Enthaltung von ihrer Seinsgeltung in eine reine Möglichkeit“ (CM 104). Diese Ausschaltung ist, wohlgemerkt, streng zu scheiden von der zur phänomenologischen Reduktion gehörigen Ausschaltung der mundanen Faktizität der Tischwahrnehmung als eines psychischen Aktes. Die Tischwahrnehmung betrachten wir bereits als transzendentes Faktum, und *dieses* ist in eine reine Möglichkeit zu verwandeln. Das geschieht gemäß der Struktur der Intentionalität sowohl in der Verwandlung des faktisch Wahrgenommenen als solchen wie auch in der ideeierenden Verwandlung des wahrnehmenden Ich, des „mitgesetzte(n) faktische(n) ego“ (CM 104).

Wir machen zunächst die Ideation des faktisch als Tisch Wahrgenommenen mit. Das Vermögen dieser wie jeder Ideation ist die „Phantasie“ (CM 104; PP 72). Durch sie müssen wir den Wahrnehmungsgegenstand Tisch „variieren“ oder „umfingieren“ (CM 104). Das phantasierende Umfingieren beruht nach Husserl einerseits auf „einem völlig freien Belieben“ (CM 104) oder auf Willkür (vgl. PP 72) und ist doch andererseits eigentümlich gebunden (PP 76). Die Willkür bezieht sich im wesentlichen auf die Beliebigkeit der Richtung, in der ich mit dem Umfingieren beginne, und der Zahl der Fiktionen, die ich durchlaufe. Gebunden aber ist die Phantasie durch den Vorblick auf das Eidos, das es zu gewinnen gilt (PP 76). In unserem Falle geht es um die intuitive Erfassung des Eidos „(dinglich) Wahrgenommenes als solches“. Ich darf demnach am faktisch wahrgenommenen Tisch alles umfingieren außer dem, daß er wahrgenommen und daß er ein Ding ist (CM 104). Anfangend etwa damit, daß ich seine Farbe und Gestalt umfingiere, kann ich schließlich auch davon absehen, daß er ein Tisch ist. Ich lasse die verschiedensten Phantasiegebilde an mir vorüberziehen und halte nur daran fest, daß es wesensmäßig wahrnehmbare Dinge sind. Als bloße Fikta heben sich alle derartigen Phantasiegebilde vom ursprünglichen Wahrnehmungsgegenstand Tisch dadurch ab, daß sie nicht faktisch gegeben sind, aber sie sind trotzdem gleich diesem individuell bestimmt. Sie sind wohl „aller Faktizität enthoben“ (CM 104), aber nicht aller Individualität. Denn die Phantasie ist keine Abstraktion, sondern eine durchaus anschauliche Vorstellung von Individuellem³⁶. Doch im Durchlaufen dieses Individuellen zeigt

³⁶ Selbstverständlich hat J. B. Th. Wolters (Eidos, Das Universale im Lichte der Philosophia Perennis mit besonderer Rücksicht auf Edmund Husserl, Diss. Freiburg/Br. o. J., S. 23) recht, wenn er bemerkt, die Individualität des Phantasmas

sich der „allgemeine Typus“ (CM 104) oder das Eidos „dinglich Wahrgenommenes als solches“ und zwar eben als das, was zu jedem überhaupt Erdenklichen gehört, sofern es eben wahrnehmbares Ding sein soll. Dieses Eidos regelt freilich genauso das faktisch Wahrgenommene. Indem ich von den Fikta her darauf zurückkomme, begreife ich es „als bloßes Exempel einer reinen Möglichkeit“ (CM 105), welche zusammen mit den wirklich fingierten und allen überhaupt erdenklichen Möglichkeiten den idealen Umfang des Eidos „dinglich Wahrgenommenes als solches“ ausmacht (CM 104; PP 86).

Man fragt sich nun, woher der Phänomenologe denn vor Beginn des Variationsprozesses wissen könne, *was* er als das Typische des gesuchten Typus festzuhalten hat. Will man Husserl nicht einer *petitio principii* bezichtigen und ihm nachsagen, er setze voraus, was sich angeblich erst durch die Variation offenbaren soll, so bleibt nur *eine* Antwort übrig: schon in der Konfrontation mit dem transzendentalen Faktum, das mir die phänomenologische Reduktion vorhält, schaue ich allein auf das Eidos dieses Faktums. Das Eidos ist das, was zum Wahrnehmungsgegenstand Tisch gehört, sofern er wahrgenommen und des näheren als Ding wahrgenommen ist. Das Wahrgenommensein ist ein besonderer Modus der konstitutiven Bezogenheit auf mich. Das Dingsein schreibt dieser besonderen Bezogenheit, der Relativität im Modus des Wahrgenommenseins, wiederum ein spezifisches Wie vor. Eben darauf aber blicke ich, wenn ich einen faktisch wahrgenommenen Tisch als „Residuum“ der phänomenologischen Reduktion, der transzendentalen Relativierung, vor mir habe. Folglich blicke ich allein auf sein Eidos. Gewiß, der Wahrnehmungsgegenstand Tisch ist individuell bestimmt; er hat seine bestimmte Farbe, seine bestimmte Gestalt usw. Doch nicht diese Farbe interessiert mich in transzendentaler Einstellung, sondern die Weise, wie sie auf mich hin relativ ist, d. h. wie sie sich abschattet; nicht die bestimmte Gestalt interessiert mich, sondern dies, daß der Tisch (der somit auch als Tisch ohne Belang ist) als ein überhaupt ausgedehntes Ding auf eine wesensmäßig geregelte, dem Gesetz der Perspektivität folgende Art für mich gegeben sein muß. Diese Art und jene Weise halten sich identisch durch, wie und in was immer ich den Wahrnehmungsgegenstand Tisch umfingieren mag. Und auch bei den Fikta interessiert mich nicht ihr individuelles Sosein, sondern nur das „dinglich Wahrgenommene als solches“.

Diese Antwort weckt freilich wiederum eine Frage auf, die Frage, warum dann der Variationsprozeß überhaupt nötig sei. Er ist nötig in dem eingangs dargelegten Sinne, den die Einführung der Methode der Ideation hat: als Explikation von schon in der phänomenologischen Reduktion Impliziertem. Um das zu sehen, muß man beachten, daß die Veränderung, welche die eidetische Intuition schafft, gar nicht so sehr durch das Fortgehen vom Faktum

sei „eine andere als die des Wahrgenommenen, insofern seine Konkretion, seine Differenziertheit, eine nicht so reiche ist.“

zum Fiktum als vielmehr durch das Zurückkommen vom Fiktum auf das Faktum hervorgerufen wird. Diese Veränderung liegt darin, daß das ursprüngliche Faktum sein exceptionelles Aussehen verliert und ein exemplarisches annimmt: es wird, wie wir hörten, bloßes Exempel einer reinen Möglichkeit. Das bedeutet: der wahre Gegenstand der allein schon durch phänomenologische Reduktion gewonnenen Einstellung, das Eidos des transzendentalen Faktums, löst sich ausdrücklich ab von der Faktizität dieses Faktums und von dem, was daran individuell-einmalig ist. Die Methode der Ideation leistet mithin eigentlich nur die Zerstörung des Scheins, als sei der Gegenstand der durch phänomenologische Reduktion gewonnenen Einstellung das jeweilige transzendente Faktum in seiner individuellen Bestimmtheit. Dazu aber bedarf es der Variation. Denn erst angesichts der als so-seiend anders-seienden und gleichwohl vom selben Typus geregelten Fikta zeigt sich, daß das Eidos weder an die Faktizität noch an das bestimmte Sosein des transzendentalen Faktums gebunden ist. Es wird damit allererst *als Eidos* gewonnen.

Die versuchte Deutung hat nun zwar das Eidos gerettet, aber auf Kosten der Individualität und Faktizität des Wahrnehmungsgegenstandes. Die phänomenologische Reduktion soll sich mit der eidetischen Intuition vertragen, weil es auf die Individualität und Faktizität, die dem ursprünglichen Wahrnehmungsgegenstand Tisch eignen, schon der inneren Tendenz der phänomenologischen Reduktion nach gar nicht ankommt. Es ist im Gegenteil eine ausdrückliche Blickwendung vonnöten, um die Individualität und Faktizität als das eigentlich Bedeutsame zu erfassen und so die Phänomenologie als transzendente Tatsachenwissenschaft zu etablieren. Wie wenig es insbesondere auf die Faktizität ankommt, zeigt Husserls Versicherung, der Phänomenologe könne statt von etwas faktisch Wahrgenommenem genausogut von etwas Phantasiertem ausgehen und an ihm die transzendente *ἐποχή* üben (CM 104). Allein *die* Individualität und Faktizität, von denen wir im Einleitungsparagrafen sprachen, sind die des *wahrnehmenden ego*. Es ist aber noch gar nicht ausgemacht, ob die Individualität und Faktizität des Wahrnehmungsgegenstandes mit den entsprechenden Charakteren des wahrnehmenden ego zusammenfallen. Die Individualität gewiß nicht. Die Faktizität des Wahrnehmungsgegenstandes ist zwar in bestimmter Weise identisch mit der Faktizität der Wahrnehmung und insofern auch mit der des ego als subjektiven Wahrnehmungspols, aber fraglich ist, ob mit dieser Faktizität die meines ego überhaupt erschöpft ist. Das müssen wir prüfen, wenn wir jetzt die Ideation des in der faktischen Wahrnehmung „mitgesetzten faktischen ego“ untersuchen. Erst in dieser Untersuchung kann sich zeigen, ob das ego durch die Ideation seine Individualität und Faktizität verliert oder nicht. Vor allem aber können wir erst in ihr die Hauptfrage nach dem Verhältnis von Eidos und Jemeinigkeit stellen. Es muß sich entscheiden, ob die jemeinige Subjektivität erstens wirklich – wie Husserl

behauptete – notwendiger Ausgangspunkt ist und zweitens ob sie wirklich der alleinige Gegenstand der Egologie bleibt.

Indem ich den faktisch wahrgenommenen Gegenstand Tisch zu allerlei Phantasiegebilden umfingiere, muß ich ein diesen Gebilden jeweils entsprechendes ego hinzuphantasieren. Ich muß das, weil ich ja durch die Ideation der faktischen Dingwahrnehmung den „allgemeinen Typus“ Dingwahrnehmung gewinnen will. Ich will mir nicht bloß *etwas* in der Phantasie vorstellen, sondern mich in eine *Wahrnehmung* hineinphantasieren. Ich vergegenwärtige mir etwas als etwas Wahrgenommenes und somit auch das ego, das dieses Etwas wahrnimmt.

Das Problem ist nun, welche Seinsart dem derart mitphantasierten ego zukommt. Fürs erste: ist es *mein* ego oder nicht? Zweifellos *kann* ich mir irgendeinen Anderen als Wahrnehmenden vorstellen. Aber die Variation meines faktischen ego *nötigt* mich – und das allein ist für unsere Frage wichtig – nicht zur Voraussetzung von Anderen. „Es ist wohl darauf zu achten, daß im Übergang von meinem ego zu einem ego überhaupt weder die Wirklichkeit noch Möglichkeit eines Umfanges von Anderen vorausgesetzt ist. Hier ist der Umfang des Eidos ego durch Selbstvariation meines ego bestimmt. Mich fingiere ich nur, als wäre ich anders, nicht fingiere ich Andere“ (CM 106). Also ist jedes durch eidetische Intuition gewonnene „ego überhaupt“, d. h. hier: jedes überhaupt erdenkliche ego, *je meines*.

Freilich, wie der ursprünglich wahrgenommene Gegenstand durch die Variation seine bestimmte Individualität verliert, so auch das mit ihm korrelativ gesetzte ego. Es verliert seine *bestimmte* – von der bestimmten Individualität des Wahrnehmungsgegenstandes, wie wir sahen, verschiedene – Individualität, aber nicht die Individualität schlechthin (ebensowenig wie der Wahrnehmungsgegenstand). Mich fingiere ich, als wäre ich „anders“, d. h. ich verwandle mein Sosein in ein anderes Sosein.

Und was geschieht mit meiner Faktizität? Das als wahrnehmend phantasierte ego ist zweifellos nicht mein faktisch wahrnehmendes. Ebenso wenig kann es mit dem faktisch phantasierenden ego identisch sein, da es ja vielmehr dessen intentionales Korrelat ist. Mithin ist es jedenfalls nicht dasjenige ego, das gegenwärtig faktisch ist. Es ist aber gegenwärtig; denn es wird als jetzt wahrnehmend vorgestellt. Also kann es auch nicht mein vergangenes oder zukünftiges faktisches ego sein. Mit anderen Worten: Es ist überhaupt nicht mein *faktisches* ego. Die Faktizität, die demnach dem phantasierten ego abgesprochen werden muß, kommt überein mit der im Umfingieren gleichermaßen preisgegebenen Faktizität des Wahrnehmungsgegenstandes. Zu ihrer genaueren Bestimmung verhilft die Aussage Husserls, die phantasierte Wahrnehmung stünde „außer aller Beziehung zu unserem [d. h. hier sachlich: meinem] sonstigen faktischen Leben“ (CM 104). Es ist nicht nur so, daß das im Phantasieren eines Wahrnehmungsgegenstandes mitphantasierte ego, wie wohl meines, nicht mein faktisches ist. Es hat, indem es nicht mein faktisches

ist, auch kein Verhältnis zu den besonderen Umständen, die mich faktisch zur Wahrnehmung dieses Tisches geführt haben, und zu der Situation, in welche die Tischwahrnehmung faktisch einmündet. Damit ich den afrikanischen Elefanten, den ich phantasiemäßig aus dem Tisch gemacht habe, jetzt faktisch wahrnehmen könnte, müßte ebenso mein „sonstiges faktisches Leben“ ein anderes sein, als es eben faktisch ist. So klärt sich auch der Sinn von individuellem Sosein und individuellem Anderssein. Das umfingerte Sosein ist das bestimmte Leben, das faktisch mein eigenes ist, und das Anderssein, in das ich es umfingiere, ist das wiederum bestimmte Leben, in dem ich stehen müßte, damit ich den fiktiven Wahrnehmungsgegenstand wirklich wahrnehmen könnte.

Jedes überhaupt erdenkliche ego stellt nun, sofern es einerseits *je meines* und andererseits doch nicht *je mein individuell-faktisches ego* ist, eine „reine Möglichkeitsabwandlung meines faktischen“ (CM 105) dar. Als solche ist es aber zugleich eine reine Möglichkeit des „Eidos ego“, dementsprechend daß auch jeder überhaupt erdenkliche Wahrnehmungsgegenstand eine reine Möglichkeit des Eidos Wahrnehmungsgegenstand verkörpert. Doch die Entsprechung der subjektiven und der „objektiven“ Seite des Ideationsprozesses geht noch weiter: wie zum idealen Umfang des Eidos Wahrnehmungsgegenstand neben allen erdenklichen Wahrnehmungsgegenständen auch der faktisch wahrgenommene, als Exempel einer reinen Möglichkeit, gehört, so gehören zum idealen, „durch Selbstvariation meines ego“ bestimmten Umfang des Eidos ego nicht nur alle reinen Möglichkeitsabwandlungen meines individuell-faktischen ego, sondern auch dieses selbst – als eine Möglichkeit unter anderen. Die Wesensforschungen der Phänomenologie sind „Enthüllungen des universalen Eidos transzendentes ego überhaupt, das alle reinen Möglichkeitsabwandlungen meines faktischen und dieses selbst als Möglichkeit in sich faßt“ (CM 105 f.).

Sofern der Umfang des Eidos ego durch Selbstvariation meines ego bestimmt ist, umgreift mein ego das Eidos ego selbst. Sofern aber das Eidos ego mein faktisches ego in sich faßt, wird dieses von jenem umgriffen. Hält man sich allein an den zweiten Sachverhalt, so scheint man zugeben zu müssen, daß Husserls Konzeption der Egologie, wonach deren einziger und allumfassender Gegenstand *je mein individuell-faktisches ego* ist, an der Forderung der Ideation strandet. Nicht mein individuell-faktisches ego ist das Umfassende, sondern das Eidos ego, und aus dessen Umfang ist mein individuell-faktisches ego nur ein kleines Teilchen. Gleichwohl umgreift mein ego das Eidos ego. Zwischen dieser und jener Aussage besteht kein Widerspruch, weil „mein ego“ nicht identisch ist mit „meinem faktischen ego“, sondern außer diesem auch alle seine Möglichkeitsabwandlungen in sich faßt. Beide Phänomene, das Umgriffensein meines individuell-faktischen ego vom Eidos ego und das Umgriffensein des Eidos ego von meinem ego, fügt Husserl an einer späteren Stelle der „Meditationen“, im Rückblick auf den

von uns interpretierten Paragraphen, in die Einheit *eines* Satzes zusammen. Es heißt da: Die „in meinem ego sich vollziehende phänomenologische Selbstausslegung“ betrifft in der methodischen Gestalt einer *eidetisch-apriorischen* Selbstausslegung „mein faktisches ego nur, insofern es eine der reinen Möglichkeiten ist, die aus ihm durch freies Umdenken (Umfingieren) seiner selbst zu gewinnen sind, sie gilt somit als eidetische für das Universum dieser meiner Möglichkeiten als ego überhaupt, meiner Möglichkeiten eines beliebigen Anderseins“ (CM 117). Der Satz besagt alles, was uns maßgeblich erscheint: den *faktischen* (nicht notwendigen) Ausgang der Phänomenologie von meinem faktischen ego, die Beiseitesetzung meiner bestimmten Individualität und Faktizität durch den eidetischen Zugriff meiner phänomenologischen Selbstausslegung, die damit positiv gesetzte Eingliederung meines individuell-faktischen ego in das Universum der reinen Möglichkeiten des Eidos ego und schließlich – das Wichtigste – das Einbehaltensein dieses Universums in meinem ego, das die reinen Möglichkeiten des Eidos ego als *seine* Möglichkeiten in sich trägt. Das „ego überhaupt“, von dem da die Rede ist, bin *ich selbst* als Universum meiner Möglichkeiten, unter denen mein faktisches ego die verwirklichte, durch Ideation in ihr reines Möglichen zurückübersetzte Möglichkeit darstellt. Also ist *mein* ego und nichts sonst das universale „Eidos transzendentes ego überhaupt, das alle reinen Möglichkeitsabwandlungen meines faktischen und dieses selbst als Möglichkeit in sich faßt“. Somit ist die Orientierung an der Jemeinigkeit glaubhaft mit der Ausrichtung am Eidos ego übereingekommen. Je meine konkrete Subjektivität ist der notwendige Ausgangspunkt und der einzige, allumfassende Gegenstand auch der *eidetischen* Phänomenologie³⁷.

Nun können wir sogar noch einen wesentlichen Schritt zur eidetisch-phänomenologischen Rettung meiner Individualität und Faktizität tun. Soll mein ego als Universum meiner Möglichkeiten den Namen „mein“ zu Recht tragen, dann muß es auch in einem anderen als dem bisher gemeinten Sinne individuell und faktisch sein. Von mir selbst kann ich nur sprechen als von dem Individuum, das ich faktisch bin. Das Individuum, das ich faktisch bin, bin ich auch als das bloß mögliche ego, sofern dieses nur wirklich *meine* Möglichkeit ist. Meine Möglichkeit gehört wie meine Wirklichkeit zu meinem faktisch so und nicht anders bestimmten Sein. Einen Weg zur Abgrenzung *dieser* Faktizität und *dieser* Individualität von der Individualität und Faktizität, welche der Ideationsprozeß beiseite setzt, weist uns deren oben gegebene Schilderung. In der Ideation fingiere ich mein faktisches, so-

³⁷ Diese These widerspricht der Auffassung Theodor W. Adornos, der in seinem Werk „Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien“, Stuttgart 1956, S. 236, schreibt: „Durch die Variation ist das Ich nicht mehr ‚mein‘ – will sagen, nicht mehr ich.“ A. irrt allerdings schon in der Annahme, Husserl würde das reine Ich damit, daß er es als „mein“ Ich anspricht, zum mundanen machen. Vgl. ebd.

seiendes „Leben“ um. In dieses Leben fällt auch die Tatsache, daß ich jetzt einen Tisch wahrnehme. Indem ich mir nun in der Phantasie vorstelle, ich nähme statt dessen einen afrikanischen Elefanten wahr, vergegenwärtige ich mir mein Leben als ein solches, das nicht mein faktisches ist, und in einem Sosein, das gegenüber dem faktischen Sosein meines Lebens ein Anderssein ist. Aber *im* nicht-faktischen Anderssein bleibe ich, wie gesagt, dasselbe Individuum, das ich im faktischen Sosein faktisch bin. Mein je so oder so bestimmter Lebenslauf macht mich zwar nach Husserl – wie wir später sehen werden – zur „Person“, aber nicht zu dem Individuum, das ich bin, sofern ich überhaupt „ich“ bin. Die Individualität und Faktizität, die dem ego *als je meinem* notwendig eignen und die deshalb von keiner Ideation aufgehoben werden können, sind demnach im Verhältnis zur phantasiemäßig aufhebbaren Individualität und Faktizität meines ego apriorische Seinscharaktere. Wir dürfen mit einer nicht an Husserl abgelesenen, aber sachangemessenen Unterscheidung auch sagen: sie konstituieren im Gegensatz zu jenen bloß *ontischen* Bestimmungen die *ontologische* Verfassung des jemeinigen ego. Als ontologisch aber haben wir in unserem Einleitungsparagraphen bereits die Jemeinigkeit bezeichnet, deren Momente die transzendente Individualität und Faktizität sind. Die dort belegte These, notwendiger Ausgangspunkt und bis zur Intersubjektivitätstheorie alleiniger Gegenstand der Phänomenologie sei je meine individuell-faktische Subjektivität, hält also in der Konfrontation mit der Lehre von der eidetischen Intuition nicht nur stand; sie läßt sich darüber hinaus von dieser zu einem besseren Verständnis ihrer selbst verhelfen. Gerade dadurch, daß die ausdrücklich vollzogene Ideation die noch ontisch bestimmte Individualität und Faktizität von meinem ego abstreift, klärt sie den ontologischen Sinn, der mir in phänomenologischer Selbstausslegung von vornherein als die spezifische Bedeutung nicht nur der Jemeinigkeit, sondern hierin inbegriffen auch der Individualität und Faktizität meines transzendentalen ego vorschwebte³⁸.

³⁸ Außer A. Schütz hat auch Johannes Thyssen in einer kleinen, aber sehr bedeutsamen Studie das Problem der eidetischen Intuition in einen Zusammenhang mit dem Intersubjektivitätsproblem gestellt. Vgl. Wege aus dem geschlossenen System von Husserls Monadologie, in: Actes du XIème congrès international de philosophie, Amsterdam 1953, S. 188–194. Auch Th. kommt zu dem Ergebnis, daß die Einführung des „Eidos ego“ den cartesianischen Ansatz bei je meinem faktischen ego nicht aufhebt (a. a. O. S. 191 f.). Allerdings ist dies nach Th. nur deshalb nicht der Fall, weil das *Eidos ego* kein *reales* überindividuelles Subjekt darstellt und so nicht als Konstitutionsquelle auftreten kann. Daran, daß mit der Blickwendung auf das Eidos ego der Bereich je meines faktischen ego überschritten wird, scheint Th. durchaus festzuhalten.

§ 4. Die transzendente Differenzierung der Welt

Die in eidetischer Intuition zu vollziehende phänomenologische Reduktion eröffnet das Feld, das die Konstitutionsforschung zu bearbeiten hat. Die Bewegung der Konstitution verläuft gleichsam in umgekehrter Richtung wie die der Reduktion. Während diese nämlich den *Abbau* der natürlich vermeinten objektiven Welt leistet, ist jene der transzendente *Aufbau* der objektiven Welt oder deren Aufbau in transzendental gerechtfertigter Gestalt. Der Aufbau geschieht in den zwei Stufen der Egologie und der Intersubjektivitätstheorie. Deren systematische Grundlegung haben wir darum mit einer wenigstens skizzenhaften Beschreibung der egologischen Weltkonstitution zu beschließen. Dabei setzen wir um der notwendigen Verkürzung des Sachverhalts willen auf einer Ebene ein, welche bereits von den Leistungen der Selbstkonstitution des Bewußtseins in immanenter Zeitigung getragen wird: auf der Ebene des einzelnen „Erlebnisses“, das als schon immanent konstituierte Einheit aus dem endlos fließenden Strom des Bewußtseins herausragt³⁹. Die „intentionale Analyse“ des einzelnen Erlebnisses betreiben wir wiederum in „noematischer Orientierung“. Ausgehend vom Gegenstand des einzelnen Erlebnisses werden wir so schließlich auf die egologisch konstituierte Welt im ganzen stoßen. Diese Welt – die Welt, die zu ihrer Konstitution noch nicht der „Anderen“ bedarf – ist die *Dingwelt* in ihrer puren Dinglichkeit. Dasjenige Erlebnis aber, an dem Husserl die Konstitution des Dings und der Dingwelt vornehmlich demonstriert, ist die Wahrnehmung. Demgemäß werden auch wir die egologische Konstitution der Welt, soweit sie für uns überhaupt von Interesse ist, am „Grunderlebnis der Dingwahrnehmung“ (Id. I 111) verfolgen⁴⁰.

Wovon wir hierbei auszugehen haben und wovon wir uns leiten lassen müssen, schreibt uns der Text vor: „Intentionale Analyse ist geleitet von der Grunderkenntnis, daß jedes cogito als Bewußtsein zwar im weitesten Sinne Meinung seines Gemeinten ist, aber daß dieses Vermeinte in jedem Momente mehr ist (mit einem Mehr Vermeintes), als was im jeweiligen Momente als *explizit* Gemeintes vorliegt“ (CM 84). Das cogito, das Erlebnis als intentionaler Akt, ist darum wesentlich „*Mehrmeinung*“ (CM 84). Den Kommentar zu diesem Begriff gibt uns Husserl in der „Krisis“: „Die ‚gesehenen Dinge‘ sind immer schon mehr als was wir von ihnen ‚wirklich und eigentlich‘ sehen“ (51). Wirklich gesehen ist z. B. im Sehen eines Hauses das am

³⁹ Vgl. Gunther Eigler, *Metaphysische Voraussetzungen in Husserls Zeitanalysen*, Meisenheim 1961, S. 87.

⁴⁰ Als Modelltext lege ich zugrunde: CM, §§ 17–22 (S. 77–99). Zur Ergänzung in einigen hier nur kurz zu behandelnden Hauptpunkten sei verwiesen auf meinen Aufsatz „Intentionaler Gegenstand und ontologische Differenz, Ansätze zur Fragestellung Heideggers in der Phänomenologie Husserls“, in: *Philosophisches Jahrbuch LXX* (1963), S. 344–362.

Haus, was sich mir unmittelbar zuwendet, die Vorderseite etwa nebst einer der beiden Schmalseiten. Auch das sehe ich „im jeweiligen Moment“ immer nur aus bestimmter Entfernung und Perspektive, in einer durch die Perspektivität bedingten Abschattung und in wechselnden Graden der Klarheitsfülle. Als das darüber hinaus Vermeinte gibt sich uns zunächst das am Haus zu erkennen, was mir „im jeweiligen Moment“ *abgewandt* ist, in unserem Beispiel also vor allem die Rückseite. Auch die ist „gesehen“, sofern ich eben „ein Haus“ sehe. Sie ist freilich nach Husserl nicht wie die Vorderseite „absolut originär gegeben“, sondern bloß „mitgegeben“, nicht „urpräsent“, sondern „appräsent“ oder „appräsentiert“. Diese Unterscheidung benennt eine Differenz innerhalb der „Gegenwart“, deren Zeitigung die Wahrnehmung darstellt, und damit auch innerhalb der „Originarität“, die der wahrnehmenden Erfahrung zukommt. Die im Gesamterlebnis der Wahrnehmung gegenwärtige Gegenwart ist die „konkrete“, die Husserl zwar auch als „Jetzt“ begreift, aus der er aber doch als ihre innerste Mitte den „Grenzpunkt des reinen Jetzt“ herausschält (vgl. EP II 175). Die „absolut originäre Phase, das Moment des lebendigen Jetzt“ (Id. I 183) ist der „jeweilige Moment“, in dem mir das unmittelbar Gegenwärtige unmittelbar gegenwärtig ist. Er hat einen „fließenden“ (EP II 175) Charakter. Die Wahrnehmung des Hauses ist im Sinne Husserls kein statisch- Augenblicklicher Akt, sondern ein Prozeß, in dem ich das Haus in der ursprünglichen Bedeutung des Worts *er-fahre*. Dazu gehört, daß ich meinen Blick in die verschiedensten Richtungen wandern lasse, näher hinzutrete, um das Haus herumgehe usw. In diesem Prozeß kann ich mir das vorerst nur Mitgegebene zu absoluter Gegebenheit bringen. Immer aber bleibt der wahrgenommene oder wahrzunehmende Gegenstand auf das lebendige Urjetzt zentriert, von dem aus ich das Mitgegebene, das im Vergleich mit ihm bereits ins Gewesene oder Künftige abfällt, *ap-präsentiere*, d. h. im Umkreis der konkreten Gegenwart festhalte. Die zwei Modi solchen Festhaltens sind die „Retention“, als Bewahren des gerade Gewesenen, und die „Protention“, als Ausgriff auf das gerade Herankommende (EP II 175, K 163). Sie unterscheiden sich von Wiedererinnerung und Erwartung dadurch, daß sie nicht wie diese als selbständige Akte gänzlich Vergangenes bzw. rein Zukünftiges *ver-gegenwärtigen*, sondern als unselbständige Momente am Wahrnehmungsakt (welche bei der analogisierenden Übertragung der Wahrnehmung auf Wiedererinnerung und Erwartung mitübertragen werden) noch nicht oder nicht mehr absolut Gegenwärtiges *mit-gegenwärtig* machen (vgl. K 163).

Diese Differenz zwischen dem Urpräsenten und dem Appräsentierten bildet das Fundament, über dem sich die transzendente Intersubjektivitätstheorie erhebt. Sie entspringt ihrerseits der transzendentalen Relativierung. Dem naiv vermeinten „Gegenstand schlechthin“ wird eine gleichsam unperspektivische, die Relativität zum Ich ignorierende Gegebenheitsweise zugemutet. Aber die transzendente Relativierung differenziert den „Gegen-

stand schlechthin“ in das Ur- und Appräsente, d. h. in das *jetzt* und *hier* Zugängliche und das *jetzt* und *hier* Unzugängliche, das mir nur *dann* und von *dort* aus zugänglich werden könnte. Als derartiger Erfolg der transzendentalen Relativierung bricht die besagte Differenz nicht bloß gelegentlich einmal auf; sie durchwaltet vielmehr die Erfahrung von Weltlichem schlechthin. Die spezifische Evidenz, die dieser Erfahrung – sei sie nun im übrigen originär oder nicht – notwendig eignet und die der „apodiktischen“ Evidenz der reinen Selbsterfahrung gegenübertritt, ist von der Urpräsenz-Appräsenz-Differenz bestimmt: als „inadäquate“ Evidenz beruht sie auf der „wesensmäßigen Einseitigkeit“ (CM 96) der Gegebenheit von Dingen, welche sich nie von allen Seiten zugleich absolut originär zeigen können. Weil das Meinen des nicht absolut originär Gegebenen als Mehr-meinen primär „Vor-meinen“ (K 51) ist, identifiziert Husserl die inadäquate Evidenz mit der „präsumptiven“ (CM 96 f.). Die Evidenz der Erfahrung von Weltlichem ist eine sozusagen vor-eilige Gewißheit, die sich auf Antizipationen gründet und deshalb im Fortgang der Präsentation jederzeit am „wirklich und eigentlich“ Gegebenen zuschanden werden kann. Und das *bleibt* sie. Wenn ich mir auch das *jetzt* bloß Mitgegebenes zu absoluter Gegebenheit bringen kann, so wird es doch als absolut Gegebenes selbst wieder seinen „Schweif“ von Mitgegebenem haben, zu dem retentional das *jetzt* absolut Gegebene und protentional solches gehört, was ich *jetzt* vielleicht noch nicht einmal antizipiere. Die Einseitigkeit der Dinggegebenheit ist unauflösbar, der Prozeß der Erfahrung von Weltlichem unabschließlich.

Daß die Differenz des unmittelbar Erscheinenden und des Mitgegebenen, des Ur- und des Appräsenten als Wesenszug der Dingwahrnehmung, gemäß deren Modellcharakter, nach Husserl jedes intentionale Erlebnis von Weltlichem beherrscht, verrät die Kennzeichnung der Intentionalität als „Horizontintentionalität“ (CM 83). Denn der in der äußeren Wahrnehmung implizierte Horizont ist in Husserls Nomenklatur „Horizont uneigentlicher ‚Mitgegebenheit‘“ (Id. I 100). Er bezieht sich auf das Appräsentierte, das das Urpräsenste umgibt. Gemäß der räumlichen Stellung des Appräsentierten als Umgebung des Hier besagt „Horizont“ dasselbe wie „Hof“ oder „Hintergrund“ (Id. I 202 Anm.); in Übereinstimmung mit der zeitlichen Zentrierung des Appräsentierten auf das urlebendige Jetzt hat auch er eine retentional-protentionale Verfassung, ist er „Horizont des Vorhin“ und „Horizont des Nachher“ (Id. I 199 f.). Ferner: gegenüber der völligen Bestimmtheit des Urpräsenten ist das Appräsentierte relativ unbestimmt. Während ich die Vorderseite des Hauses in allen Einzelheiten vor mir habe, kann ich mir die Rückseite nur in groben Umrissen vorstellen. Eben dieses Mittlere zwischen unausschöpflicher Fülle und abstrakter Leere zeichnet den Horizont aus; dessen Vorzeichnung ist „in ihrer Unbestimmtheit doch von einer Struktur der Bestimmtheit“ (CM 83). Er hat somit das Merkmal der „Offenheit“ (CM 83). Die Präsentation des Appräsentierten aber, die Überführung

des relativ Unbestimmten in die völlige Bestimmtheit des explizit Vorliegenden, ist als Enthüllung der „Potentialitäten des Bewußtseinslebens“ nichts anderes als „Auslegung des Horizontes und der stetig neu geweckten Horizonte“ (CM 81 f.). Von der „*Horizontstruktur* aller Intentionalität“ (CM 86) spricht Husserl demnach im Blick auf dasselbe Phänomen, das ihn zur Definition des intentionalen Erlebnisses als „Mehrmeinung“ veranlaßt: das Mehr ist das bloß Mitgegebene, und dieses tritt als Horizont ins Bewußtsein.

Freilich ist das Mehr noch anderes. Ebensovienig „wirklich und eigentlich“ wie die Rückseite des Hauses sehe ich nämlich das *Haus als solches*. Ja, im Gegensatz zur Rückseite kann mir das Haus selbst nie gleich der Vorderseite absolut gegenwärtig werden. Ich kann nur darauf aus sein und es nie als etwas Vorhandenes vor mich bringen. Dieser „intentionale Gegenstand als solcher“ (CM 79; vgl. CM 87), das „cogitatum qua cogitatum“ (CM 82) oder – wie Husserl in unserem Text auch sagt – der „gegenständliche Sinn“ (CM 75, 80, 82 ff., 91) fungiert als die „gegenständliche Einheit... einer vielgestaltigen wandelbaren Mannigfaltigkeit bestimmt zugehöriger Erscheinungsweisen“ (CM 77). Das in der „Mannigfaltigkeit von Erscheinungsweisen“ unmittelbar Erscheinende ist – nach den „Ideen I“ (223 ff.) – das „volle Noema“, auf das sich die „volle Noesis“ bezieht. Wie die noematische Mannigfaltigkeit im Sinn, so wird die noetische im ego als dem „Ichpol“ der Intentionalität „zentriert“ (K 174). Über die Korrelation von Noesis und Noema hinweg entwirft sich das Ich auf den Sinn, und allein *diese* Beziehung, das Sich-verhalten des Ich zum Sinn, ist die „intentionale“ Beziehung (Id. I 318), die das Bewußtsein als Etwas-im-Sinne-haben (Id. I 223) charakterisiert. Die Konstitution des Gegenstandes ist die „Synthesis“ (CM 77 ff.) der Mannigfaltigkeit von Erscheinungsweisen auf den ebenfalls „vorgemeinten“ (CM 83) Sinn hin. Aber das vom erlebenden Ich „erstrebte Ziel (seine Vorhabe)“ (K 174) ist der gegenständliche Sinn in einer noch prinzipielleren Bedeutung als das Appräsentierte. Vorgemeint ist er schon in allem Meinen von explizit Vorliegendem, so zwar, daß dieses gar nicht als das, was es ist, vorliegen könnte, wenn ich mich nicht immer schon auf seinen Sinn entworfen hätte. An unserem Beispiel: die Vorderseite könnte mir nicht *als* Vorderseite (eines Hauses) erscheinen, wenn ich nicht vorgängig das Haus als solches im Sinn hätte. Desgleichen leitet die Vorhabe des gegenständlichen Sinns die Auslegung der Horizonte, so wie freilich auch umgekehrt der gegenständliche Sinn sich erst durch die Auslegung der Horizonte „klärt“ (CM 82 f.).

Die dergestalt gedoppelte Differenzierung überträgt Husserl vom einzelnen Ding in der Welt auf die Welt im ganzen. Die Welt ist zunächst „Welthorizont“ (K 146, 255, 267). Was wir bisher „Horizont“ genannt haben, hebt Husserl da, wo er mit dem einzelnen Gegenstand zugleich die Welt im Auge hat, als „Innenhorizont“ vom „Außenhorizont“ ab, d. h. von der ebenfalls appräsentierten Umgebung des jeweils intendierten Dings. Die

Welt rückt zunächst dadurch ins Blickfeld, daß dieser Außenhorizont seinerseits als „Ausschnitt“ von ihr bewußt ist (K 165), von ihr als dem Welthorizont, der alle anderen Horizonte umschließt. Wie sich jedoch in der Auslegung des Innenhorizonts der einzelgegenständliche Sinn klärt, so enthüllt sich in der Auslegung des Welthorizonts der „Weltsinn“ (Id. I 356). In beiderlei Bedeutungen – in der des umgreifenden Horizonts und der des umgreifenden Sinns – ist die Welt im Bewußtsein von Weltlichem mitbewußt. Der Welthorizont ist es, weil er sich dem Innen- und Außenhorizont nicht äußerlich anstückt, sondern in ihnen mit Notwendigkeit „impliziert“ ist, so daß „jedwedes als weltlich Gegebene den Welthorizont mit sich führt und nur dadurch als weltlich bewußt wird“ (K 267). Die oben herausgearbeitete Differenz des am Ding explizit Vorliegenden und des an *ihm* horizontal Anwesenden läuft demnach letztlich auf den Unterschied zwischen jenem und dem horizontmäßig mitgegebenen Seienden im ganzen hinaus. Dergleichen ist mir im Gegenwärtigen von Einzelfem der Weltsinn mitgegenwärtig, weil er als das universale „cogitatum“ alle „Sonder-cogitata“, also jeden Sinn von Einzelseiendem in sich schließt (CM 80; vgl. CM 75). So differieren in der oben fernerhin gesichteten Differenz des am Ding unmittelbar Vorliegenden und des Dingsinns zutiefst das unmittelbar Vorliegende und der Weltsinn, von dem recht eigentlich gilt, was Husserl von der „Welt selbst“ sagt, daß sie „nicht seiend wie ein Seiendes“ (K 146) und „nicht wie ein Ding da ist“ (K 254).

Die in Sinn verwandelte Welt ist das „Phänomen“, auf das die phänomenologische Reduktion die Welt der natürlichen Einstellung zurückführt: die „vermeinte Welt rein als solche“, die uns als das noematische Korrelat des reinen Bewußtseinslebens verbleibt (CM 75). Obgleich aber die hier beschriebene Welt die bereits in Sinn verwandelte ist, besteht zwischen ihr und derjenigen Welt, die als das von der Reduktion aufgedeckte Phänomen gelten dürfte, noch ein beträchtlicher Abstand. Dies nicht nur deshalb, weil sie lediglich Dingwelt ist, sondern auch und vor allem insofern, als ihr die echte „Objektivität“ fehlt. Die echte, d. h. die von ihrer naiven Auslegung gereinigte und „transzendental verständlich gemachte“ Objektivität entzieht sich der rein egologischen oder „solipsistischen“ Konstitution. Mag nämlich auch das im transzendentalen Sinne objektive Ding nicht das „ichunabhängige“ sein, als das es naiv vermeint wird, so transzendiert es doch mein ego auf eine sehr viel radikalere Weise als das egologisch konstituierbare Ding. Zwar eignet schon diesem die in § 1 der vorliegenden Arbeit angekündigte Transzendenz, deren Thematisierung die Phänomenologie zur Transzendentalphilosophie macht. Es ist dem Bewußtsein nicht immanent, wenn immanent „reell“ immanent heißen soll (vgl. Id. I 241 ff.). Im Gegensatz zur Noesis und zur Hyle der Empfindungsinhalte kommt es nicht reell im Bewußtsein vor, was in der Sprache der „Meditationen“ bedeutet: „So wie das reduzierte Ich kein Stück der Welt ist, so ist umgekehrt die Welt und jedes

weltliche Objekt nicht Stück meines Ich“ (CM 65). Wohl aber ist es „intentional“ oder „ideell“ immanent (CM 80), nämlich in der Idealität des Sinnes, welcher der intentionale Gegenstand ist. Es ist also bloß immanent transzendent. Nun muß man allerdings *in bestimmter Hinsicht jede* Transzendenz als immanent bezeichnen, sofern sie sich überhaupt transzendental ausweisen läßt, mithin auch die „objektive Transzendenz“ (CM 136), die Transzendenz des transzendentalen Phänomens der *objektiven Welt*. „Transzendenz *in jeder Form* ist ein immanenter, innerhalb des ego sich konstituierender Seinscharakter“ (CM 117 – Hervorhebung v. Vf.). Als transzendente ist auch die Transzendenz der objektiven Welt insofern immanent, als sie sich im ego konstituiert. Entsprechend muß man sagen: die transzendental zu rechtfertigende Objektivität dieser Welt ist, sofern auch sie sich im ego konstituiert, zugleich subjektiv. Eben dadurch unterscheidet sie sich ja von der naiv vermeinten Objektivität, die der Subjektivität unrechtmäßig entzogen wird, indem sie sich als totale Irrelativität und als Mir-voraus-sein der Welt ausgibt. Doch ist die Transzendenz der egologisch konstituierbaren Dingwelt noch viel eigentlicher immanent als die „objektive“. Denn ihre Immanenz besteht im Unterschied zur Immanenz der objektiven Transzendenz darin, daß sie unablösbar zu je meiner konkreten Subjektivität gehört, als jene intentionale Gegenständlichkeit, ohne die je meine Subjektivität eben nicht konkret sein könnte. In dieser ideellen Weise Bestand meiner Subjektivität selber sein kann nur derjenige Sinn, der als synthetische Einheit einer Mannigfaltigkeit von Erscheinungsweisen fungiert. Das besagt dasselbe wie der Satz, daß von der „Außenwelt“ egologisch konstituierbar ausschließlich die auf ihre pure Körperlichkeit reduzierte Dingwelt sei. Denn die „bloßen Dinge“ sind nach Husserl Einheiten einer Mannigfaltigkeit von Erscheinungsweisen, und alles, was sich als eine solche Einheit konstituiert, ist „bloßes Ding“. Die von der Egologie allein aufklärbare Konstitution ist nichts anderes als die „passiv verlaufende Synthesis“ (CM 79), die im Erleben selbst schon ursprünglich geschehende Einigung der je bestimmten Erscheinungsweisen auf den identisch in deren Wechsel sich durchhaltenden Gegenstandssinn hin. Die von der Egologie allein aufklärbare Konstitution – das ist *die* Konstitution, die ich für mich allein, als transzendentaler „solus ipse“, zu leisten vermag. Auf Grund des selber evidenten Abstandes zwischen dem von ihr Konstituierten und dem, was die phänomenologische Reduktion der Konstitutionsanalyse als Ziel vorgegeben hat, wird der Phänomenologe mithin zu der Annahme genötigt, daß das letztere, das Phänomen der *objektiven Welt*, eine Konstitution verlangt, an der außer mir auch die beteiligt sind, die sonst noch als Konstitutionsquellen in Betracht kommen: die fremden transzendentalen Subjekte.

So weist die Egologie über sich hinaus und auf die transzendente Inter-subjektivitätstheorie hin, deren Telos eben durch die Aufgabe vorgezeichnet ist, welche die Egologie nicht zu bewältigen vermag. Die Intersubjektivitäts-

theorie geht aus auf die Erhellung der Konstitution der objektiven Welt als objektiver⁴¹ oder, was gleichbedeutend ist, auf die Klärung der wirklichen, der im transzendental möglichen Verstande transzendenten Transzendenz oder, was wiederum dasselbe meint, auf die Überwindung des „transzendentalen Solipsismus“, in dem die Unfähigkeit der Egologie, die Objektivität der Welt verständlich zu machen, wurzelt. Freilich läßt sich im Blick auf die Immanenz, der auch die transzendente Transzendenz durch ihre transzendente Verfassung verhaftet bleibt, schon jetzt feststellen, was uns im Verlauf der Auslegung Husserls immer deutlicher werden wird: daß die objektive Welt als intersubjektiv konstituierte sich nur insofern nicht in mir allein konstituiert, als sie sich nicht *unmittelbar* in mir allein konstituiert. Mittelbar konstituiert sie sich durchaus in mir allein, nämlich in der Vermittlung durch die mich einschließende Intersubjektivität, in der sie sich *unmittelbar* konstituiert. Anders ausgedrückt: sie konstituiert sich letztlich doch wieder in mir allein, weil sich in mir auch die Anderen konstituieren, in denen sie sich konstituiert.

Die hiermit vorausgreifend umrissene Abzweckung der Intersubjektivitätstheorie hält sich von deren erster Ausarbeitung – nach Husserls eigenen Angaben in Göttinger Vorlesungen vom Wintersemester 1910/11⁴² – bis zu den spätesten Fassungen durch. Im ersten Buch der „Ideen“ (1913) fehlt zwar, dem „Nachwort“ zufolge, „die explizite Stellungnahme zu dem Problem des transzendentalen Solipsismus, bzw. zu der transzendentalen Intersubjektivität, zu der Wesensbezogenheit der mir geltenden objektiven Welt auf die mir geltenden Anderen“ (Id. III 150). Wo aber Husserl in den „Ideen I“ das Problem der transzendentalen Intersubjektivität immerhin streift⁴³, da tritt auch schon die Verknüpfung mit der Frage nach der Konstitution der objektiven Welt hervor. Zumindest erhebt er die *Forderung*, „die intersubjektive Konstitution der ‚objektiven‘ Dingwelt“ zu beschreiben (Id. I 374). Die Erfüllung dieser Forderung verschiebt er allerdings auf das zweite, in den Jahren 1912-1928 niedergeschriebene⁴⁴, aber zu seinen Lebzeiten nicht mehr erschienene Buch (vgl. Id. III 150)⁴⁵. Hierin versucht er

⁴¹ Vgl. Dieter Sinn, Die transzendente Intersubjektivität mit ihren Seinshorizonten bei Edmund Husserl, Phil. Diss. Heidelberg 1958 (ungedruckt), S. 2. Der Vorzug dieser Arbeit ist es, daß sie die Abhängigkeit der Husserlschen Frage nach der Intersubjektivität vom Problem der Objektivität durchgehend berücksichtigt. Im übrigen beschreitet sie einen von dem meinigen verschiedenen Weg, auch und gerade in der Interpretation der Objektivität und ihres Zusammenhangs mit der Intersubjektivität.

⁴² FTL 215 Anm.; Id. III (Nachwort), 150 Anm. 2.

⁴³ Eine zusammenfassende Darstellung der in den „Ideen I“ verstreuten Ansätze zu einer Intersubjektivitätstheorie gibt A. Schütz zu Beginn seines schon genannten Aufsatzes (a. a. O. S. 81 f.).

⁴⁴ Vgl. Id. II, S. XV – Einl. des Hrsg.

⁴⁵ Husserl verzichtete auf die Publikation dieses Buches, weil es ihm nach seiner

sich darüber klar zu werden, „wie die Beziehung auf eine Vielheit miteinander verkehrender Menschen in die Dingauffassung eingeht und für die Auffassung eines Dinges als ‚objektiv wirklich‘ konstitutiv ist“ (Id. II 80). Die „intersubjektive Konstitution“ der objektiven Welt, die Husserl auch in einer Notiz zu den Vorlesungen über „Erste Philosophie“ (1923/24) als „Aufgabe der Phänomenologie“ bezeichnet (EP II 395 B) und zu der diese Vorlesungen selber wesentliche Stücke beitragen, skizziert dann im Aufriß der methodisch streng abgemessenen Schritte die „Formale und transzendente Logik“ (1929). Sie erstrebt „die Aufklärung derjenigen Intersubjektivität, die für die objektive Welt als sinnkonstituierende fungiert“ (FTL 209). In knappen Strichen umreißt sie „die verwickelte transzendente Problematik der Intersubjektivität und damit der kategorialen Form der ‚Objektivität‘ für die Welt“ (FTL 210). Ihre Thesen führt Husserl schließlich in der fünften der „Cartesianischen Meditationen“ (französische Ausgabe 1931) detailliert aus. Die bei weitem umfangreichste Meditation, auf der das Schwergewicht des ganzen Buches liegt, präsentiert eine „transzendente Theorie der Fremderfahrung“ als Fundament einer „transzendentalen Theorie der objektiven Welt“ (CM 124).

Im ständigen Vorblick auf diesen Endzweck wollen wir die transzendente Intersubjektivitätstheorie Husserls im folgenden Kapitel zunächst so textgetreu wie möglich darstellen. Die vertiefende Interpretation überlassen wir dem dritten und die Aufdeckung der fundamentalen Voraussetzungen dem vierten Kapitel. Freilich wird auch die Darstellung insofern schon Interpretation sein, als sie erstens das von Husserl (nach unserer Auffassung) Gemeinte über das von ihm Gesagte präzisierend hinausverfolgen und zweitens das im Text getrennt Vorliegende in die dahinterliegende Einheit zusammenbinden will. Sie orientiert sich an der fünften Cartesianischen Meditation. Indem wir alles abblenden, was auf dem Wege zum eigentlichen Ziel nur beiherspielt, beschränken wir uns im wesentlichen auf eine Erörterung der §§ 50–56. Was aber in diesem Abschnitt nur unzureichend expliziert wird und gleichwohl „teleologisch“ bedeutsam ist, werden wir an Hand anderer Schriften genauer auseinanderlegen. Dabei ziehen wir jedoch nur solche Stellen heran, die der grundsätzlichen Position der fünften Meditation entsprechen. Die hiervon abweichenden oder hierüber hinausgehenden Entwürfe kommen erst in den weiteren Kapiteln zur Sprache⁴⁶. So vollenden diese

Meinung darin nicht gelungen war, das Intersubjektivitätsproblem zu lösen. Vgl. Alfred Schütz, Husserl's importance for the social sciences, in: Edmund Husserl 1859–1959, Den Haag 1959, S. 88.

⁴⁶ In seinem Aufsatz „Das Ich und die Anderen, Husserls Beitrag zur Grundlegung der Sozialphilosophie“ (Zeitschrift für philosophische Forschung XIII, 1959, S. 288–315) weist Hermann Zeltner mit Recht darauf hin, daß Husserl sich in der Frage nach der Intersubjektivität nicht ein für allemal auf eine bestimmte Antwort festgelegt hat, sondern von immer neuen Ansatzpunkten her an das Problem herangegangen ist.

auch erst die „Darstellung“ der Intersubjektivitätstheorie. Die Fassung aber, die Husserl seiner Idee in der fünften Meditation gegeben hat, dürfen wir zunächst für sich als „die“ Intersubjektivitätstheorie vorführen, weil sie repräsentativ ist für all diejenigen Gedanken im Umkreis unseres Themas, die sich Husserl zu voller Durchsichtigkeit gebracht hat.

II. Kapitel:

Der Gang der transzendentalen Intersubjektivitätstheorie Husserls (Vereinheitlichende Darstellung)

§ 5. Die Reduktion auf meine transzendente Eigenheitssphäre

Am Anfang der Intersubjektivitätstheorie Husserls steht eine neue Reduktion: die auf meine „primordiale“ oder „Eigenheitssphäre“, im folgenden zumeist „primordiale Reduktion“ genannt¹. Eine gegenüber der eidetisch-phänomenologischen Reduktion „neuartige ἐποχή“ (CM 126) ist sie nach Husserl in zwei Hinsichten, einmal sofern ich sie als bereits „transzendental Eingestellter“ (CM 126) vollziehe, also auf dem Boden der phänomenologischen Reduktion und „innerhalb“ der durch sie aufgedeckten „transzendentalen Universalsphäre“ (CM 124), und zum andern sofern sie ihrem Aktsinne nach ist, was die phänomenologische Reduktion gerade nicht ist: „Abstraktion“². Als eine „eigentümliche Art thematischer ἐποχή“ (CM 124) schält sie aus dem Ganzen der transzendental reduzierten Welt eine bestimmte „Schicht“ durch Abstraktion vom Übrigen heraus. Somit sind auch ihre Gegenstände von denen der phänomenologischen Reduktion verschieden. Das, *was* diese zurückführt: die Welt der natürlichen Einstellung, habe ich im Vollzug der primordialen Reduktion gar nicht mehr vor mir. Deren Was ist vielmehr schon das, *woraufhin* die phänomenologische Reduktion die natürliche Welt zurückgeführt hat: die Welt als „Phänomen“. Das Woraufhin der primordialen Reduktion aber ist nur ein Teil des Woraufhins der phänomenologischen: „eine einheitlich zusammenhängende Schicht des Phänomens Welt“ (CM 127).

Das, wovon die primordiale Reduktion abstrahiert, ist „alles jetzt Fragliche“ (CM 124). Fraglich ist in der Intersubjektivitätstheorie primär „der transzendente Sinn von Fremdsubjekten“ (CM 124). Abgeblendet wird also zunächst die konstitutive Leistung meiner auf Fremdsubjekte bezogenen Intentionalität (CM 124), d. h. nicht diese Intentionalität selber, sondern „die Wirklichkeit des Fremden für mich“ (CM 125), die eben die

¹ Husserl spricht sowohl von „primordial“ wie von „primordial“. Obwohl „primordial“ sprachlich korrekter ist, wähle ich um der Einheitlichkeit willen das von Husserl sehr viel häufiger gebrauchte Wort „primordial“.

² CM 125 et passim; vgl. Id. III 125 B; EP II 176.

konstitutive Leistung meiner darauf bezogenen Intentionalität darstellt. Vermöge dieser Leistung sind Fremdsubjekte *als solche* oder als intentionale Gegenstände, die zugleich Ich sind, für mich da. Demgemäß abstrahiert die primordiale Reduktion „von dem, was Menschen und Tieren ihren spezifischen Sinn als sozusagen ich-artigen lebenden Wesen gibt“ (CM 126)³. Doch fragt Husserl, wie wir gesehen haben, nach dem transzendentalen Sinn von Fremdsubjekten im Blick auf den transzendentalen Sinn der objektiven Welt. Auch dieser Sinn gehört, und zwar wesentlich, zum Fraglichen. Infolgedessen schaltet die primordiale ἐποχή desgleichen alles aus, was am „Phänomen Welt“ auf „die Anderen“ als konstitutive Bedingung seiner Möglichkeit verweist: sämtliche „Kulturprädikate“ z. B. sowie vornehmlich die „Umweltlichkeit für Jedermann“, welche der Welt das Ansehen einer intersubjektiv-objektiven gibt (CM 126 f.). So verbleibt letztlich nur „das Mir-Eigene“ als Residuum der Abstraktion von allem „Fremden“, als „Nicht-Fremdes“ (CM 126).

Bevor wir uns Rechenschaft über Husserls *positive* Bestimmung dieses Nicht-Fremden ablegen, ist wenigstens im Vorübergehen die methodische Funktion zu verdeutlichen, welche die primordiale Reduktion dem bereits Gesagten zufolge zu haben scheint. Diese Funktion besteht offensichtlich in einer radikalierenden Wiederholung der vom cartesianisch Meditierenden bisher geleisteten Arbeit und in der Absicherung des Feldes, das der Intersubjektivitätstheorie zur Ausgangsbasis dienen soll. Damit ist die primordiale Reduktion in gewisser Weise und trotz der gekennzeichneten Verschiedenheit auch eine „Wiederholung“ derjenigen phänomenologischen Reduktion, die in den „Cartesianischen Meditationen“ beschrieben wird. Genauer: sie bringt die „solipsistische“ Tendenz an den Tag, die jener Reduktion insofern anhaftet, als sie von der transzendentalen Intersubjektivität „abstrahiert“. Primordiale und cartesianisch-phänomenologische Reduktion präsentieren sich als verschieden, wenn man die letztere nur auf ihren Anspruch hin betrachtet, den natürlich vermeinten Anderen auf das „Phänomen Anderer“ zurückzuführen. Denn das „Phänomen Anderer“ ist der Andere *als Anderer*, mithin das, wovon die primordiale Reduktion abstrahiert. Aber sofern die cartesianisch-phänomenologische Reduktion die transzendente Intersubjektivität außer acht läßt, abstrahiert auch sie schon insgeheim von dem, was den Anderen im transzendentalen Verstande allererst zum Anderen macht, von seinem Konstituierendsein. Man kann mithin sagen: Die primordiale Reduktion ist in dem Maße eine Wiederholung der

³ A. Schütz (Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl, a. a. O. S. 87) hält die Gleichsetzung von Tieren und Menschen als „ich-artigen“ Lebewesen mit Recht für „überaus bedenklich“. Das von Husserl nicht genügend explizierte Problem der Konstitution des Tieres klammere ich im folgenden durchgehend aus. Vgl. dazu auch Schütz, a. a. O. S. 91, u. R. Toulement, a. a. O. S. 77 ff.

cartesianisch-phänomenologischen, als diese eine implizite Antizipation der primordialen ist.

Der Wiederholungscharakter der primordialen Reduktion wird noch deutlicher angesichts der positiven Bestimmung des Mir-Eigenen. Meine „Eigenheitlichkeit“ deckt sich nämlich mit dem Umfang dessen, was bereits die Egologie unter Anleitung der phänomenologischen Reduktion einerseits als das Konstituierende und andererseits als das Konstituierte freigelegt hat. Nach der Seite des Konstituierenden ist sie das strömende Bewußtseinsleben mit all seinen Aktualitäten und Potentialitäten (CM 131 ff.); nach der Seite des Konstituierten ist sie die Welt, die als intentionale Immanenz zu mir gehört, das Ganze der nur gegenüber der reellen Immanenz meines Bewußtseins transzendenten Gegenstände, welche als synthetische Einheiten von Mannigfaltigkeiten sinnlicher Erscheinungsweisen konstituiert sind (CM 134 f.). Die „primordiale Welt“ ist demnach – und auch hierin bekundet sie ihre Identität mit der egologisch konstituierten – eine „bloße Natur“ (CM 128), eine Welt von Dingen, die die Abstraktion künstlich auf ihre pure Körperlichkeit reduziert hat. Sie kennzeichnet Husserl ausdrücklich und in der *Abhebung* von der gesuchten Transzendenz des „Fremden“ als „immanente Transzendenz“ (CM 136, 140), wobei als deren Immanenz eben die am Schluß des vorigen Kapitels angedeutete ideelle Zugehörigkeit der egologisch konstituierten Welt zu mir selbst zu verstehen ist: sie ist „ein Bestimmungsstück meines eigenen konkreten Seins als ego“ (CM 136). In der Einheit des Konstituierenden und des Konstituierten ist also meine Eigenheitlichkeit meine konkrete transzendente Subjektivität selber, der „Bereich des mir selbst Eigenwesentlichen, dessen, was ich in mir selbst in voller Konkretion bin, oder, wie wir auch sagen, in meiner Monade“ (CM 135).

Über die Konstitutionsanalyse der ersten vier Meditationen geht Husserl zu Beginn der fünften lediglich in *einem* Punkte hinaus. Er lenkt nämlich die Aufmerksamkeit des Lesers auf den Umstand, daß im Zentrum meiner primordialen Welt vordergründig das in meinem Leib waltende Ich steht, welches sich als solches von meinem Ur-Ich unterscheidet (CM 128 ff.). Die Leiblichkeit meines Leibes, der sich somit von allen Dingen rings um mich her abhebt, ist mir dadurch ohne weiteres gegenwärtig, daß ich ihn gleichsam von innen her als Feld meiner Empfindungen und als unmittelbar verfügbares Organ meines Umgangs mit der „Außenwelt“ erfahre⁴. In dieser Ver-

⁴ Auf die Schwierigkeiten, die in Husserls Theorie der Leibkonstitution liegen, gehe ich nicht ein, um nicht zu wiederholen, was schon von anderer Seite darüber gesagt worden ist. Vgl. bes. Klaus Hartmann, Husserls Einfühlungstheorie auf monadologischer Grundlage, Phil. Diss. Bonn 1953 (unveröffentlichte Maschinenschrift). H.s These, die eigentümliche Stellung des Leibes als eines gesetzten und zugleich apodiktisch gegebenen Phänomens führe die phänomenologische Reduktion ad absurdum und mache Husserls Trennung zwischen transzendentelem Sinn und konkreter Wirklichkeit fraglich (a. a. O. S. 9), kann ich mir

flochtenheit mit meinem Leib aber bin ich selbst leibliches oder „psychophysisches“ Ich, ein Ich, das Husserl „mein personales Ich“ nennt, obwohl es nicht im menschlichen Sinne personal ist⁵. Vor der Konstitution meiner objektiv-weltlichen Menschlichkeit, die ja selber mit „in Frage“ steht, konstituiert mein transzendentes Ur-Ich sich selbst als das leiblich agierende Zentrum seiner weltlichen Eigenheitssphäre. Diese Konstitution genauer zu explizieren, ist hier nicht der Ort⁶. Vermerkt sei nur, daß Husserl mit ihrer (übrigens sehr flüchtigen) Skizzierung etwas nachträgt, was an sich in den Themenkreis der „transzendental solipsistischen“ Phänomenologie fällt. Daß es aber erst jetzt, am Anfang der fünften Meditation, zur Sprache kommt, gründet in seiner direkten Relevanz für die Intersubjektivitätstheorie. Das wird sich sogleich erweisen, wenn wir uns nun dieser Theorie selbst zuwenden.

§ 6. Die Konstitution des fremden Leibes

Die Aufklärung dessen, worauf die transzendente Intersubjektivitätstheorie Husserls abzielt: die Konstitution der objektiven Welt, nimmt in der fünften Cartesianischen Meditation einen verhältnismäßig kleinen Raum ein im Vergleich mit der eingehenden Beschreibung des Mittels, durch welches jenes Ziel erreicht werden soll. Der Grund dafür liegt in der Sache: darin, daß der erste, nur vermittelnde Schritt die „eigentlichen und in der Tat nicht geringen Schwierigkeiten macht“, während Möglichkeit und Notwendigkeit des letzten, an sich viel gewichtigeren Schrittes nach Überwindung dieser Anfangsschwierigkeiten unmittelbar einsichtig sind. Der erste Schritt ist „der Schritt zu dem (oder den)⁷ Anderen“. Da diese Anderen die Bedingung der objektiven Welt sein sollen, können sie selber noch nicht zur objektiven Welt gehören. Sofern Husserl „Menschen als Weltobjekte“ auffaßt, heißt das: die Anderen, zu denen der erste Schritt der Intersubjektivitätstheorie führt, sind noch nicht die anderen *Menschen*, noch nicht meine Mitmenschen (CM 137 f.).

Wie und als was erfahre ich nun die Anderen? Die alltägliche Rede – das, was „wir im Falle der Erfahrung von einem Menschen allgemein“ sagen – verweist nach Husserl auf einen zugleich positiven und negativen Sachverhalt. Positiv zeigt sie uns: es gibt wirklich eine *Erfahrung* von Anderen, und zwar als Erfahrung von *Anderen*, nicht von irgendwelchen Dingen, die unter

allerdings nicht zu eigen machen. Sie scheint mir darauf zu beruhen, daß H. seinerseits eben nicht genügend zwischen dem transzendentalen und dem psychophysischen Ich unterscheidet.

⁵ Vgl. zu diesem Personbegriff die vorliegende Untersuchung, S. 145 ff., bes. 148 Anm. 12.

⁶ Verwiesen sei auf die Ausführungen von K. Hartmann, a. a. O. S. 28 f.

⁷ Anm. d. Vf.

Berücksichtigung eines ihnen irgendwie einwohnenden Bewußtseins nachträglich als Andere erschlossen würden. Negativ aber enthüllt sich diese Erfahrung als eine bloß *mittelbare*: wir geben ohne weiteres zu, daß wir, wo wir einen Anderen erfahren, doch nicht ihn *selbst* erfahren, nicht sein Ich, seine Erlebnisse, seine Erscheinungen. Vor alledem baut sich gleichsam sein Leib auf; er allein scheint *unmittelbar* erfahren zu werden. Er ist es, der uns den Anderen offenbart und zugleich verhüllt, und das eben dadurch, daß er uns den direkten Zugang zur Innerlichkeit des Anderen verwehrt. Husserl interpretiert diese „*Mittelbarkeit der Intentionalität*“ nach Analogie der Dingerfahrung. Bei der „Fremderfahrung“ handelt es sich „um eine Art des Mit-gegenwärtig-machens, eine Art Appräsentation“. Wie nur die Vorderseite eines Dinges präsent, seine Rückseite hingegen lediglich appräsentiert ist, so scheint die Innerlichkeit des Anderen nur in der Präsentation seines Leibes appräsentiert werden zu können. Sie ist „ein Mit da“, aber kein „Selbst-da“. Und kann dies niemals werden. Dadurch unterscheidet sich nach Husserl die Appräsentation in der Fremderfahrung fundamental von derjenigen der Dingerfahrung. Im Gegensatz zum dinglich Appräsentierten geht der appräsentierte Andere im Fortgang der Erfahrung nie in absolut originäre Präsenz über; das ist „apriori ausgeschlossen“. Die Fundamentalität dieser Differenz verrät die prinzipielle Verschiedenheit der Mittelbarkeit der *Fremderfahrung* und der in der *Dingerfahrung* implizierten Mittelbarkeit. Die Mittelbarkeit der Fremderfahrung muß noch mittelbarer sein als die, welche der Dingerfahrung anhängt. Inwiefern sie das ist, offenbart sich, wenn wir das von der alltäglichen Rede Angezeigte auf dem Boden der primordialen Welt, also in transzendentaler Einstellung ausdeuten (CM 139).

Mit dieser Blickänderung verwandelt sich die Situation in einer wesentlichen Hinsicht: als unmittelbar präsent erscheint nun noch nicht einmal der „Leib“ des Anderen, sondern bloß sein „Körper“, und auch der nicht als der Körper eines Anderen, sondern nur überhaupt als „ein“ Körper (CM 140). Körper eines Anderen kann er noch nicht sein, weil er ja diesen Sinn erst bekommen soll. Als „ein“ Körper aber ist er ein Ding unter den anderen körperlichen Dingen, die wir als „bloße“ Dinge bezeichnen. Er ist genauso konstituiert wie diese: als synthetische Einheit einer Mannigfaltigkeit von Erscheinungsweisen. In seiner Erfahrung steckt also nicht bloß „eine Art“ Appräsentation, sondern dieselbe Appräsentation, die die präsentierende Erfahrung jedes anderen Dings umspielt: wie jedes Ding, so hat auch der „Körper (des nachmals Anderen)“ (CM 147) unsichtige Seiten, die ich in erfüllender Präsentation unmittelbar zu Gesicht bekommen kann. Als Ding meiner primordialen Welt ist er aber so wenig der Andere „selbst“, daß er vielmehr zu *mir* gehört, zu mir als konkreter Subjektivität (CM 140).

Während die vorläufige Orientierung an der alltäglichen Rede den Eindruck erweckte, als käme ich zum Anderen „selbst“ erst im Übergang vom fremden Leib zur fremden Seele, enthüllt die transzendente Einstellung

als den eigentlichen „Schritt zum Anderen“ den Schritt vom Körper (des nachmals Anderen) zu dessen Leib. Auf *diesen* Schritt konzentrieren sich die „Schwierigkeiten“, von denen Husserl sprach. Seine vornehmlichste Schwierigkeit aber liegt in seiner Vermitteltheit, und erst diese Vermitteltheit ist die spezifische Mittelbarkeit der Fremderfahrung, welche die in der Dingerfahrung implizierte weit übertrifft. Als Vermittler fungiert mein Leib. Das Motivationsfundament der Vermittlung bildet eine „Ähnlichkeit“ zwischen meinem Leib und dem fremden Körper. Auf Grund dieser Ähnlichkeit übertrage ich von meinem Leib her den Sinn „Leib“ auf den fremden Körper, der eben damit Körper eines *Anderen* wird und aus der Niveaugleichheit mit den „bloßen“ Dingen heraustritt. Die Auffassung eines Körpers als eines fremden Leibes ist demnach eine „*analogisierende*“ oder „verähnlichende Apperzeption“ (CM 140 f.)⁸.

Es ist wichtig, sich klar zu machen, worin die Mittelbarkeit der analogisierenden Apperzeption im Wesen besteht und worin sie nicht besteht. Um einsehen zu können, worin sie *nicht* besteht, bedarf es einer Besinnung auf die von Husserl bei der Auslegung der Fremderfahrung angewandte Methode. Husserl betont: „Es handelt sich hier nicht um die Enthüllung einer zeitlich verlaufenden Genesis sondern um eine statische Analyse“ (CM 136). Das gilt für die *ganze* Theorie der Intersubjektivität von der Erfahrung des primordialen Körperdings bis zur Konstitution der objektiven Welt. Was dabei in einzelnen Schritten auseinandergelegt wird, ist „in Wirklichkeit“, d. h. für „die faktische, also jederzeit zustandekommende Fremderfahrung“ (CM 150), mit *einem* Schlag gegenwärtig. Hinsichtlich der analogisierenden Apperzeption des fremden Leibes bedeutet das: sie ist – worauf Husserl wiederum mit Nachdruck aufmerksam macht – „keineswegs ein Analogieschluß“ (CM 141 – Hervorhebung v. Vf.).

Daß das Analogisieren sich ohne vermittelnden Denkakt, unbeachtet und in einem einzigen Augenblick vollzieht, veranschaulicht Husserl an der Rolle, die es in allem Verstehen vorgegebener Gegenstände und so auch in der „Alltagserfahrung“, in der Auffassung der vorgegebenen Alltagswelt, spielt. Als „das urstiftende Original“ fungiert hier jeder erstmals in seinem Sinn verstandene Gegenstand. Dessen Sinn übertrage ich auf die mir fortan begegnenden Gegenstände ähnlichen Sinns. Diese Übertragung geschieht aber so wenig „in expliziter Reproduktion, Vergleichung und im Vollziehen eines Schlusses“, daß sie vielmehr gerade der Grund dafür ist, daß wir eine Welt von vorgegebenen Gegenständen „mit einem Blick auffassen“ und „ohne weiteres“ verstehen können (CM 141).

Gleichwohl ist die analogisierende Apperzeption des fremden Leibes eine in einem anderen Sinne höchst mittelbare Erfahrung, ja eine Erfahrung,

⁸ Zu Husserls Apperzeptionsbegriff vgl. A. Diemer, a. a. O. S. 91 f., und Nermi Uygun, Die Phänomenologie Husserls und die „Gemeinschaft“, in: Kant-Studien L (1958/59), S. 444.

deren Mittelbarkeit schlechthin einzig dasteht. Die erste Bedingung dafür, daß wir ihre Mittelbarkeit zu fassen bekommen, ist die Einsicht in ihre Verschiedenheit von der soeben angeführten analogisierenden Apperzeption vorgegebener Gegenstände. Unter diese läßt sie sich keineswegs subsumieren, und das schon deshalb nicht, weil die analogisierende Apperzeption vorgegebener Gegenstände sich den primordial möglichen Erfahrungen einreihet, sie selbst aber die Primordinalsphäre überschreitet oder, genauer gesagt, das Überschreiten der Primordinalsphäre ist. Der hierin liegenden Differenz ist sich Husserl voll bewußt. „Letztlich kommen wir immer zurück auf die radikale Unterscheidung der Apperzeptionen in solche, die ihrer Genesis nach rein der primordialen Sphäre zugehören, und solche, die mit dem Sinn alter ego auftreten.“ Konkret unterscheiden sich die alltägliche Dingapperzeption und die Fremdleiberfahrung dadurch, daß das „urstiftende Original“ dort vergangen und hier gegenwärtig ist. Wenn jene auch keiner „expliziten Reproduktion“ bedarf, so ist sie doch auf eine „implizite“ Erinnerung angewiesen, welche den Bereich des gegenwärtig Vorliegenden transzendiert. Die von Husserl zum Beispiel genommene Schere, deren Zwecksinn mir einst erstmals aufgegangen ist, nehme ich in dem Augenblick, in dem ich ihren Sinn auf eine mir wahrnehmungsmäßig begegnende Schere übertrage, nicht mehr selber wahr. Ich habe sie „früher schon gesehen“ und sehe sie jetzt nicht. Hingegen ist mein Leib, von dem her ich den Körper (des nachmals Anderen) als Leib auffasse, im Vollzug dieses Auffassens selbst gegenwärtig. Es macht (neben der Unpräsentierbarkeit des Appräsentierten) das „Eigentümliche“ der analogisierenden Apperzeption des fremden Leibes aus, „daß hier das urstiftende Original immerfort lebendig gegenwärtig ist“. Das aber begründet mehr als bloß eine *differentia specifica* im *genus proximum* „analogisierende Apperzeption vorgegebener Gegenstände“. Die Gegenwärtigkeit des urstiftenden Originals weist die Analogieapperzeption des fremden Leibes in ihrer wesensmäßigen Verschiedenheit von der alltäglichen Dingapperzeption aus (CM 141 f.).

Bis zu diesem Punkt wird unser Verständnis der Sache vom Husserlschen Text eindeutig gestützt. Wir haben lediglich die Radikalität der „radikalen Unterscheidung“ ein wenig schärfer als Husserl artikuliert. Jetzt aber wird Husserls Auslegung der analogisierenden Apperzeption des fremden Leibes problematisch. Nach § 51 soll diese Apperzeption auf Grund der Eigentümlichkeit, daß in ihr das urstiftende Original gegenwärtig ist, ein Sonderfall von „Paarung“ sein. Das hat die gesamte Husserl-Literatur unbesehen hingenommen. Demgegenüber möchte ich zunächst die negative These wagen, daß die analogisierende Apperzeption des fremden Leibes gerade auf dem Boden der Husserlschen Voraussetzungen nicht als Paarung gedacht werden kann. Diese These ist deshalb nicht rein destruktiv, sondern ein Bestandteil der „Darstellung“ der Intersubjektivitätstheorie Husserls, weil sie den Platz frei macht für die positive Bestimmung des Verhältnisses der Fremdleib-

erfahrung zur paarenden Assoziation und weil sich zeigen läßt, daß Husserl selbst seine anfängliche Klassifikation im Sinne dieser positiven Bestimmung korrigiert.

In ihrer universal transzendentalen Bedeutung ist die Paarung eine Urform der passiven Synthesis der Assoziation. Im „primitivsten Falle“ sind zwei (in höherstufigen Fällen mehr als zwei) Daten in Abgehobenheit als ähnliche bewußt: die rein passiv aufgenommene Ähnlichkeit der Daten motiviert deren Assoziation als Paar, d. h. ein „wechselseitiges, überschiebendes Sich-überdecken nach dem gegenständlichen Sinn“ (CM 142). Nun sagten wir schon: was Husserl dazu veranlaßt, die analogisierende Apperzeption des fremden Leibes als eine derartige Paarung zu deuten, ist die *Gegenwärtigkeit* meines als urstiftendes Original fungierenden Leibes. Im Gegensatz zur analogisierenden Apperzeption vorgegebener Gegenstände sind nämlich bei der Paarung beide Glieder gegenwärtig. Was sich jedoch in der Fremdleiberfahrung gegen ihre Subordination unter die Paarung sträubt, ist die Tatsache, daß da überhaupt etwas als *urstiftendes Original* fungiert. Hiermit ist eine Einseitigkeit der Sinnesübertragung gesetzt, die in striktem Widerspruch steht zur Wechselseitigkeit der Paarung. Es ist schlechthin unmöglich, der von Husserl intendierten Fremdleiberfahrung diese Wechselseitigkeit aufzuzwingen. Läge eine echte Wechselseitigkeit vor, so würde Husserl schon im Anfang seinem Gebot zuwiderhandeln, von allen konstitutiven Leistungen des Anderen abzusehen. Die transzendente Konzeption, die den Ausgang von der primordialen Sphäre vorschreibt, verlangt mithin selber die Trennung von Fremdleiberfahrung und paarender Assoziation.

Positiv ist nun meine Meinung die, daß die Paarung, ohne je die analogisierende Apperzeption des fremden Leibes in sich einzubegreifen, zu dieser einen zwiefachen Bezug hat: einmal geht sie der Fremdleiberfahrung ermöglichend voraus und zum andern folgt sie der Fremdleiberfahrung, von ihr ermöglicht, nach. Die vorausgehende Paarung ist freilich eine andere als die nachfolgende. Das heißt: ihre Glieder sind von den Gliedern der nachfolgenden verschieden. Husserl legt sich über die Verschiedenheit als solche offenbar keine Rechenschaft ab. Wohl aber beschreibt er diejenige Paarung, als die er die analogisierende Apperzeption des fremden Leibes interpretiert, so verschieden, daß man sagen darf: er hat faktisch zwei verschiedene Phänomene im Blick.

Wir wenden uns vorerst der dem Fremdleibverstehen *nachfolgenden* Paarung zu. Auf sie zielt Husserl mit der Feststellung, „daß ego und alter ego immerzu und notwendig in ursprünglicher Paarung gegeben sind“ (CM 142). Betrachten wir das Zitat für sich, so bieten sich drei Interpretationsmöglichkeiten an, entsprechend der dreifachen Bedeutung des „ego“. Das ego könnte erstens mein absolut einziges, zweitens mein primordiales und drittens mein menschlich-personales, objektives Ich sein. Die beiden ersten Möglichkeiten fallen weg. Gewiß ist das alter ego immerzu und notwendig

auf der Grundlage meines absolut einzigen und meines primordialen ego gegeben. Aber mein absolut einziges ego wäre nicht absolut einzig, wenn es nur in ursprünglicher Paarung mit dem alter ego gegeben wäre, und ebenso wäre mein primordiales ego nicht primordial, wenn es zu seiner Gegebenheit des alter ego bedürfte. Folglich bleibt allein die dritte Möglichkeit übrig. Verstehen wir das ego, von dem die Rede ist, als mein menschlich-personales, objektives Ich, so erweist sich der angeführte Satz in der Tat als sinnvoll. Es zeigt sich dann, daß er auf die noch zu erörternde Lehre Husserls vorausdeutet, wonach ich, der ich den Anderen als Anderen überhaupt und als anderen Menschen konstituiere, vom Anderen her den Sinn eines objektiven, personal meinigen Ich annehme. Darüber, daß der Satz so zu verstehen ist, lassen zwei spätere Bemerkungen Husserls keinen Zweifel. Nachdem Husserl bei der Analyse der Einfühlung psychischer Gehalte gesagt hat, jedes gelungene Einverstehen in den Anderen eröffne neue Assoziationen, fährt er fort: „wie es (scil. das Einverstehen) umgekehrt, da jede paarende Assoziation wechselseitig ist, das eigene Seelenleben nach Ähnlichkeit und Andersheit enthüllt“ (CM 149). Die „Ähnlichkeit und Andersheit“ akzentuieren die zu Beginn des nächsten Kapitels aufzudeckende Einheit von Gleichstellung und Gegenüberstellung, welche die personale Jemeinigkeit des psychisch-mundanen Ich charakterisiert. Sie thematisiert Husserl unmittelbar, wenn er hinter der These, der Andere konstituiere sich als „Modifikation meines Selbst“, in Klammern hinzufügt: „das diesen Charakter *mein* seinerseits durch die nun (!) notwendig eintretende und kontrastierende Paarung erhält“ (CM 144). Hier gibt es in der Tat Wechselseitigkeit und somit auch Paarung. Aber diese Paarung *ist* nicht die analogisierende Apperzeption des fremden Leibes, sondern setzt sie bereits voraus. Die analogisierende Apperzeption des fremden Leibes muß als die Urkonstitution des Anderen ihr Werk bereits getan haben, damit „ego und alter ego“ in Paarung auftreten können.

Die dem Fremdleibverstehen *voraufgehende*, sie ermöglichende Paarung assoziiert meinen und den (fremden) Körper. Man kann zweierlei belegen: daß der Text eine Handhabe für ein derartiges Verständnis gibt und daß in ihm überall da, wo er diese Handhabe gibt, entgegen der anfänglichen Subsumtion die qualitative Differenz solcher Paarung und der analogisierenden Apperzeption des fremden Leibes durchscheint. Schon gegen Ende von § 51 heißt es: „Tritt nun ein Körper in meiner primordialen Sphäre abgehoben auf, der dem meinen ähnlich ist, d. h. so beschaffen ist, daß er mit dem meinen eine phänomenale Paarung eingehen muß, so scheint nun ohne weiteres klar, daß er in der Sinnesüberschiebung alsbald den Sinn Leib von dem meinen her übernehmen muß“ (CM 143). Fürs erste steht fest: die Glieder der an dieser Stelle gemeinten Paarung sind der Körper (des nachmals Anderen) und mein *Körper*, also weder mein ego in irgendeiner seiner Bedeutungen noch – was hinsichtlich des Verhältnisses zum Fremdleibverstehen entschei-

dend ist – mein *Leib*. Sodann geht aus dem zitierten Satz auch hervor, daß Husserl selber auf die fragliche Differenz gestoßen ist. Zeuge ist das Wörtchen „alsbald“. Die Kluft, die es sichtbar macht, wird noch vertieft durch das „scheint“. Nur scheinbar ist ohne weiteres klar, daß . . . In Wirklichkeit sind noch all die Zwischenbestimmungen zu beachten, die Husserl im Fortgang der Untersuchung anbringt. In deren Fortgang präzisiert er auch das hier Gesagte. Am Anfang von § 54 beschreibt er zunächst genauer die Paarung als Paarung meines und des (fremden) Körpers: „Der meiner primordialen Umwelt angehörige Körper (des nachmals Anderen) ist für mich Körper im Modus Dort. Seine Erscheinungsweise paart sich nicht in direkter Assoziation mit der Erscheinungsweise, die mein Leib jeweils wirklich hat (im Modus Hier), sondern sie weckt reproduktiv eine ähnliche, zum konstitutiven System meines Leibes als Körper im Raum gehörige Erscheinung.“ Im Anschluß daran aber heißt es: „So wird die verähnlichende Apperzeption *möglich und begründet*, durch welche der äußere Körper dort von dem mir eigenen analogisch den Sinn Leib erhält.“ Weit davon entfernt, selber Paarung zu sein, setzt demnach die analogisierende Apperzeption des fremden Leibes wirklich die Körper-Paarung voraus. Husserl spricht denn auch hier – wie im weiteren – nicht etwa von einer assoziativen Analogieapperzeption, sondern von einer „assoziativ *erwachsenden* Apperzeption“ (CM 147 – Hervorhebungen v. Vf.).

Man hat gegen Husserls Theorie der Fremdleiberfahrung eingewandt, daß gar keine Ähnlichkeit des (fremden) Körpers mit meinem Leib bestehe. Sofern der (fremde) Körper äußerlich wahrgenommen, mein Leib hingegen primär innerlich erlebt wird, ist jener diesem „so unähnlich als möglich“⁹. Das ist zweifellos richtig. Ebenso unbezweifelbar aber ist nach unseren Darlegungen, daß der Einwand Husserl nicht trifft. Er konnte nur erhoben werden, weil man Husserls Hinweise auf die Verschiedenheit von Körper-Paarung und fremdleiblicher Analogieapperzeption nicht genügend beachtet hat.

Diese Verschiedenheit rechtfertigt auch den Rekurs auf die in der Paarung implizierte Wechselseitigkeit. Die Wechselseitigkeit der Paarung von „ego und alter ego“ verträgt sich mit dem Ausgang von meiner primordialen Sphäre, weil sie erst nach deren Überschreitung in Funktion tritt. Die Wechselseitigkeit der Körper-Paarung verträgt sich damit, weil sie noch innerhalb der eigenheitlich reduzierten Welt stattfindet. Der Andere ist da, streng genommen, überhaupt noch nicht im Spiele. Ist doch der Körper (des *nachmals* Anderen) „als primordialer natürlich bloß Bestimmungsstück meiner selbst“ (CM 140). Die von ihm ausgehende konstitutive „Wirkung“ geht insofern nicht vom Anderen aus. Fragen wir nun aber, was seine Konstitutionsleistung sei, so offenbart sich die für Husserls Theorie grundlegende

⁹ A. Schütz, Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl, a. a. O. S. 90.

Bedeutung der Zwiespältigkeit, die der Ausdruck „Körper (des nachmals Anderen)“ fixiert. Sofern der in die Paarung mit meinem Körper eintretende andere Körper eben doch dem nachmals *Anderen* gehört, wirkt mit ihm indirekt zugleich schon der Andere auf mich. Seine Konstitutionsleistung, d. h. die Konstitutionsleistung des ihn wahrnehmenden Aktes, ist von derselben Art wie die „Wirkung“, die – unserem nächsten Kapitel zufolge – der Andere auf mich ausübt. Sie hat nämlich bereits den Charakter der „Veränderung“. Des näheren können wir sie als die *Verkörperung meines Leibes* bezeichnen. Die Athematizität dieser Verkörperung trägt vermutlich die Schuld an Husserls anfänglicher Gleichsetzung von Fremdleiberfahrung und Körper-Paarung. Will man sie ein wenig mehr ans Licht heben, so muß man sich vorerst vergegenwärtigen, inwieweit eine rein solipsistische Konstitution meiner Körperlichkeit möglich ist. Auch sie berührt Husserl in der V. Meditation nur flüchtig (CM 143). Genauere Auskunft geben lediglich die „Ideen II“ (145, 157-161). Danach kann ich in „solipsistischer Einstellung“ meinen Leib bloß *partiell* als visuell wahrnehmbaren Körper konstituieren. Ich kann meine Hände anschauen, während ich sie bewege, meinen Beinen beim Laufen zugucken, die Stelle besehen, an der ich Schmerz empfinde; aber ich kann im primordialen Sehen nie meinen Körper als ganzen vor mich hinstellen. Eben dies ermöglicht mir jedoch die – damit über die *rein* solipsistische Einstellung hinausführende – Wahrnehmung des Fremdkörpers. Sie verwandelt meinen Leib in ein Außending. Die rein solipsistische Konstitution meines Körpers ist aber unvollständig, weil mein so konstituierter Körper an das „zentrale Hier“ (CM 145) meines Leibes gebunden ist. Mithin kann mein Leib in der Paarung nur dadurch verkörpert werden, daß der Anblick des (fremden) Körpers, welcher sich „im Modus Dort“ befindet, auch ihn ins Dort versetzt. Das wiederum kann allein auf die von Husserl beschriebene Weise geschehen. Die Erscheinungsweise des (fremden) Körpers „weckt reproduktiv eine ähnliche, zum konstitutiven System meines Leibes als Körper im Raum gehörige Erscheinung. Sie erinnert an mein körperliches Aussehen *wenn ich dort wäre*“ (CM 147). Ganz außer Betracht bleibt dabei freilich eine „explizite Reproduktion“. Nicht *ich* erinnere mich in ausdrücklicher Wiedererinnerung an mein Damals-dort-gewesen-sein, sondern die Erscheinungsweise des (fremden) Körpers erinnert mich daran, *sie* weckt reproduktiv eine ähnliche Erscheinung meines Körpers. Aber auch diese gleichsam passive Erinnerung ist in der Gegenwärtigkeit der unvollständigen Erfahrung meines Körpers einbehalten. Nur die umgreifende Gegenwärtigkeit erlaubt ja die Anwendung der Kategorie „Paarung“. Immerhin zeigt der Anteil der Erinnerung an der Körper-Paarung, daß selbst diese schon der Subsumtion unter das universal transzendente Phänomen „Paarung“ Schwierigkeiten bereitet. Zum Zwecke der Verkörperung meines Leibes müssen die je gegenwärtige Primordialerfahrung meines Körpers und die vom Anblick des (fremden) Körpers geweckte Erinnerung zusammenarbeiten. Erst im Blick auf ihre Zusam-

menarbeit enthüllt sich das ganze Ausmaß der Mittelbarkeit des Fremdleibverstehens. Die besagte Kollaboration ist selber die anfänglichste Vermittlung. Die aus ihr resultierende Verkörperung meines Leibes vermittelt dann die Verleiblichung des (fremden) Körpers, der seine Leiblichkeit durch die Vermittlung meines Leibes empfängt, so wie mein Leib seine Körperlichkeit durch die Vermittlung des (fremden) Körpers empfangen hat. Trotz all dieser Vermittlungen ist aber auch das Fremdleibverstehen frei von der Mittelbarkeit des Schließens, die Husserl der analogisierenden Apperzeption vorgegebener Gegenstände und der paarenden Assoziation abspricht.

Zur Darstellung gekommen ist die Analyse der Fremderfahrung erst insoweit, als sie die Möglichkeit der Apperzeption eines primordialen Körpers als *Leib* aufzuklären sucht. Da der in meiner primordialen Welt auftretende Körper (des nachmals Anderen) ein Ding wie jedes andere ist, kann man unter einem allgemeineren Gesichtspunkt auch sagen: es ging in den vorausgegangenen Überlegungen um den Aufweis, wie auf der untersten Stufe, eben der der Leiblichkeit, Erfahrung vom Anderen als einem gegenüber den Dingen Anderen oder als Nicht-Ding möglich sei.

Zur selben Problematik gehört die Frage, wie sich eine solche Erfahrung im Fortgang *bewähren* kann, d. h. wodurch sich der Leib des Anderen in seiner Nicht-Dinglichkeit bestätigt. Klar ist nach dem Gesagten, daß das nicht durch erfüllende Präsentation geschehen kann. Und doch ist die Bewährung der Leiblichkeit des fremden Leibes in dieser Bewährungsart fundiert. Denn sofern die allmähliche Präsentation von zunächst Appräsentiertem die Dingerfahrung überhaupt kennzeichnet, leitet sie auch den Fortgang der Erfahrung des als Leib apperzipierten Körpers. Wie aber schon die erste Präsentation des fremden Körpers zusammen mit der Appräsentation von Präsentierbarem vermöge der Analogisierung auch unerfüllbar Leibliches appräsentiert, so appräsentiert jeder weitere Schritt im Wahrnehmungsprozeß, welcher das am Körper erst nur Appräsentierte in körperlich Präsentiertes mit neuen Horizonten von bloß Mitgegebenem verwandelt, ebenfalls vermöge der Analogisierung neue Seiten des unpräsentierbar Leiblichen. Dergestalt „indiziert“ der synthetisch einstimmige Verlauf der erfüllenden Präsentationen des Körpers ein originär unzugängliches System, das sich im Wechsel des Verhaltens als das einheitliche „Gebaren“ des Leibes durchhält (CM 143 f.).

Antwort verlangt nun aber auch die Frage, wodurch denn der fremde Leib, der sich solchermaßen als Nicht-Ding bestätigt, seine Verschiedenheit von *meinem* Leib bezeuge. Haben wir bisher lediglich untersucht, was den fremden Leib zum *Leib* macht, so ist jetzt mit Husserl zu fragen: „Was macht den Leib zum *fremden* und nicht zum zweiten eigenen Leib?“ (CM 143 – Hervorhebung v. Vf.). Während diese Frage als Frage über die oben entwickelte Problematik hinausweist, schöpft Husserl die Antwort auch dar-

auf aus den uns schon bekannten Einsichten. Genauer gesagt gibt er zwei Antworten. Die Fremdheit des fremden Leibes wie des Anderen überhaupt wird erstens gewährleistet durch die Unpräsentierbarkeit in Einheit mit der Indikationsbewährung des Appräsentierten im erfüllenden Fortgang der Erfahrung des Körpers. „In dieser Art bewährbarer Zugänglichkeit des original Unzugänglichen gründet der Charakter des seienden *Fremden*. Was je original präsentierbar und ausweisbar ist, das bin ich selbst, bzw. gehört zu mir selbst als Eigenes. Was dadurch in jener fundierten Weise einer primordial unerfüllbaren Erfahrung, einer nicht original selbstgebenden, aber Indiziertes konsequent bewährenden, erfahren ist, ist Fremdes“ (CM 144). Zweitens weist sich der fremde Leib in seiner Fremdheit durch die „Koexistenz“ (CM 148) seines Dort-seins mit meinem Hier-sein aus. Zwar kann ich – kraft der mir wesentlich zukommenden Möglichkeit des „Herumgehens“ (CM 146) – zu anderer Zeit dort sein, wo jetzt der fremde Leib ist, aber *nicht zugleich* mit meinem Hier-sein. Also bezeugt das Jetzt-dort-sein des fremden Leibes, was sein Dort-sein allein noch nicht glaubhaft machen könnte: daß er nicht mein eigener ist, kein „Duplikat“ (CM 146) *meines* Leibes (CM 148).

Gerade mit dem Erweis der Fremdheit des fremden Leibes taucht jedoch ein Problem auf, das noch vor dem Verlassen der Leiblichkeitssphäre zu lösen ist: Wie kann der von mir primordial im Modus Dort konstituierte Körper, den ich als fremden Leib apperzipiere, *identisch* sein mit dem Körper, der als dieser fremde Leib dem Anderen selbst in *seiner* Eigenheitswelt im Modus Hier erscheinen muß? Widerstreitet nicht die ernst genommene Fremdheit der Identität mit dem Eigenen? Nach Husserl nicht. Ihm zufolge verbürgt das Wesen derselben Appräsentation, deren negativer und positiver Zusammenhang mit der Präsentation die Fremdheit des fremden Leibes bezeugt, auch dessen Einheit mit dem entsprechenden Körper meiner primordialen Welt. Diese Identität verdankt sich der essentiellen, Appräsentation und Präsentation zusammenhaltenden Einheit, welche sowohl dem Gesetz der Unpräsentierbarkeit des leiblich Appräsentierten wie auch dem Schema der Bewährung des leiblich Appräsentierten im Fortgang der Präsentation zugrunde liegt. Als bloße „Mitwahrnehmung“, welche sich nie von der „eigentlichen Wahrnehmung“ zu lösen vermag, ist Appräsentation ohne „einen Kern von Präsentation“ nicht möglich. Darin aber, daß Präsentation und Appräsentation generell „in der Funktionsgemeinschaft *einer* Wahrnehmung stehen“, liegt ebenso die Identität des *Gegenstandes*, der da appräsentierend präsentiert und präsentierend appräsentiert wird. Wie für jede, so gilt das auch für die *Fremdwahrnehmung*. Also ist der appräsentierte Leib des Anderen, auch als der von diesem konstituierte Körper, eins mit dem von mir primordial präsentierten Körper, der auf Grund seiner Ähnlichkeit mit dem meinigen fremde Leiblichkeit indiziert. Vermöge der Bezogenheit des Präsentierten und des Appräsentierten auf ein und dasselbe Seiende ist

diese Indikation „nicht bloß . . . eine Anzeige“ im Sinne des Verweises von etwas auf etwas anderes, sondern sozusagen Selbstanzeige: der primordial wahrgenommene Körper ist „der Körper des Anderen selbst“ (CM 150 f., 153).

§ 7. Die Einfühlung der fremden Seele und des fremden Ich

Das erste Stadium der Intersubjektivitätstheorie, die Konstitution des fremden Leibes, haben wir hinter uns gebracht. Im Einklang mit Husserls Ankündigung, daß die eigentlichen Schwierigkeiten im Anfang liegen, ergibt sich alles weitere als unmittelbare Konsequenz. Denn ist einmal ein Körper als fremder Leib apperzipiert, so ist in und mit ihm auch schon all das gegeben, was ihn zum Leib macht: in psychologischer Richtung die fremde „Seele“, die mit ihm „in der Einheit einer psychophysischen Realität“ verbunden ist (CM 153), in transzendentaler das in ihm „waltende“ (vgl. CM 143, 151) Ich der fremden Eigenheitssphäre und schließlich das „reine alter ego“¹⁰.

Die psychologische Seite berührt Husserl, gemäß der transzendentalen Abzweckung seiner Theorie, nur kurz. Er beschränkt sich im wesentlichen auf die Bemerkung, daß sich „im außenweltlichen Gehaben der Leiblichkeit“ seelische Gehalte indizierten, die mir wie das leibliche Gehaben selbst kraft analogisierender Apperzeption verständlich seien. Da auch wir einzig den direkten Weg zum transzendentalen Endziel der Intersubjektivitätstheorie verfolgen wollen, verzichten wir auf eine detaillierte Darstellung des so umrissenen Sachverhalts durch Anführung von Stellen aus anderen Werken¹¹. Nur auf eines soll im Interesse der Klärung des Grundansatzes aufmerksam gemacht werden. Nach Husserl sind mir die im Gehaben des fremden Leibes sich indizierenden Stimmungen wie Zorn oder Fröhlichkeit „wohl verständlich von meinem eigenen Gehaben her unter ähnlichen Umständen“, und auch den im Erfahrungsprozeß sich synthetisch ausprägenden Stil der „höheren psychischen Vorkommnisse“ soll ich „durch assoziative Anhalte an meinem eigenen in seiner ungefähren Typik mir empirisch vertrauten Lebensstil“ verstehen. Es fällt auf, daß hier, unter psychologischem Gesichtspunkt, die Vergangenheitskomponente gleichsam für sich und damit viel stärker hervortritt als auf der Ebene des rein Leiblichen, wo das implizit Erinnernte – wie wir sahen – in der Gegenwärtigkeit des Wahrgenommenen einbehalten bleibt. Mein eigenes Gehaben „unter ähnlichen Umständen“ ist in der Regel

¹⁰ K. Hartmann (a. a. O. S. 35) kritisiert diese „Parallelisierung von Psychischem und Transzendentelem“. Ihm zufolge begegnet mit der fremden Seele noch nicht das fremde Subjekt. Freilich berücksichtigt H. zu wenig die Einstellungsänderung, die nach Husserl im Übergang von der psychologischen zur transzendentalen Betrachtungsweise erforderlich ist.

¹¹ Zur Ergänzung sei wiederum verwiesen auf K. Hartmann, a. a. O. S. 34 ff.

ganz und gar nicht mein gegenwärtiges Gehaben, sondern dasjenige, das ich einst an den Tag legte, als ich zornig oder fröhlich war; und mein mir vertrauter Lebensstil ist der Stil meines schon abgelaufenen Lebens. Das aber bedeutet: das psychologische Fremdverstehen ist, was das *Fremdleib*verstehen gerade nicht ist: *reine* Analogieapperzeption (CM 149).

Diese Feststellung ist auch für das Verständnis des Endzwecks der Inter-subjektivitätstheorie wichtig. Denn sie betrifft desgleichen das transzendentale alter ego. Das Neue sowohl der Erfahrung der fremden Seele wie der des reinen alter ego gegenüber der Appräsentation des fremden Leibes benennt Husserl mit dem Terminus „*Einfühlung*“¹². Es ist darum notwendig, bei diesem Terminus einen Augenblick zu verweilen. Daß er auch in den Augen Husserls keineswegs selbstverständlich ist, geht aus einer Anmerkung in der „Ersten Philosophie“ hervor. Dort findet Husserl die „neuerdings“ aufgekommene Bezeichnung der Fremderfahrung als Einfühlung wenig passend (EP II 63). In Übereinstimmung damit spricht er in der fünften Meditation da, wo er den Begriff Einfühlung als Synonym für „Fremderfahrung“ schlechthin einsetzt, von der „sogenannten“ Einfühlung (CM 124, 173). An unserer Stelle jedoch, an der er eben *nur* die Erfahrung des *Fremdseelischen* meint, ist das im vorliegenden Zusammenhang erstmals gebrauchte Wort „Einfühlung“ im Druck hervorgehoben, ohne jede Apostrophierung (CM 149). Ebenso positiv verwendet Husserl dieses Wort als Titel für die spezifische Erfahrung des transzendentalen alter ego. In den Pariser Vorträgen ist von der „transzendentalen Leistung der Einfühlung“ die Rede (CM 34), und vornehmlich an die Entdeckung *dieser*, der transzendentalen Leistung denkt Husserl, wenn er in der fünften Meditation sagt, „daß das Problem der Einfühlung erst durch die konstitutive Phänomenologie seinen wahren Sinn empfangen hat und seine wahre Methode der Lösung“ (CM 173)¹³.

¹² A. Diemer (a. a. O. S. 283) unterscheidet drei Weisen von Einfühlung entsprechend der einfühlsamen Konstitution des Anderen als eines seelischen, eines personalen und eines transzendentalen Ich.

¹³ Bekanntlich spielte der Einfühlungsbegriff in der philosophischen und psychologischen Diskussion des Jahrhundertanfangs eine große Rolle. Husserl nahe stehen die überragenden Arbeiten von Theodor Lipps: *Ästhetik* Bd. I, 1903; *Leitfaden der Psychologie*, 1906²; *Das Wissen von fremden Ichen*, in: *Psychologische Untersuchungen*, Bd. I, H. 4, 1907; *Die ethischen Grundfragen*, 1912³. L., der die *Analogieschluß*vorstellung wie Husserl heftig kritisiert (*Psych. Unters.*, S. 694 ff.), begreift Einfühlung als instinktives Wissen, das sich aus dem Nachahmungstrieb und dem Lebensäußerungstrieb zusammensetzt (a. a. O. S. 713 ff.). Die Gedanken, mit denen L. wesentliche Züge des Husserlschen Ansatzes vorwegnimmt, werden im folgenden noch besonders vermerkt. – Mit Th. Lipps, aber auch mit Volkelt, Meinong, Witasek, Münsterberg, Scheler u. a. setzt sich vom Standpunkt Husserls Edith Stein in ihrer Dissertation „*Zum Problem der Einfühlung*“ (Halle 1917) auseinander. St., deren Arbeit nach ihrer Angabe (S. VI) aus Anregungen Husserls hervorgegangen, aber noch vor

Wehrt er trotzdem die Identifikation von Einfühlung und Fremderfahrung überhaupt ab, so nur deshalb, weil er nicht die wesentlich zur Fremderfahrung gehörige Appräsentation des fremden Leibes als Einfühlung bezeichnen möchte.

Darauf verweist denn auch der Zusammenhang, in dem die oben zitierte Anmerkung aus der „Ersten Philosophie“ steht. Die „Erfahrung durch Interpretation“, als welche da die Fremderfahrung auftritt, meint näherhin die „fremdleibliche Wahrnehmung“. Diese ist „Wahrnehmung durch ursprüngliche Interpretation“ oder das „ursprünglich interpretierende Ansehen“. Von solchem Ansehen, dessen Ursprünglichkeit nach Husserl gerade in der gegenwartimmanenten „Rückbeziehung auf meine eigene Urleiblichkeit“ gründet (EP II 63), hebt sich das Einfühlen deutlich ab. Zwar ist die Richtung des Aktes insofern dieselbe, als es der Andere ist, dem ich sowohl etwas ansehe wie auch etwas einfühle. Aber während ich das, *was* ich dem Anderen ansehe, gleichfalls, wenn auch in der mittelbaren Weise der ihrerseits analogisch vermittelten Appräsentation, am Anderen selbst ablese, ist das, was ich ihm einfühle, durchaus meine eigene Seele bzw. mein eigenes ego. In der Einfühlung versuche ich den Anderen dadurch zu verstehen, daß ich mich in ihn „hineinsetze“ und „mich so in ihn vertiefe“. „Ich versetze *mich* in das andere Subjekt“ (Id. II 274 f. – Hervorhebung v. Vf.), und indem ich das tue, mache ich mich nicht nur, wie das bei der fremdleiblichen Wahrnehmung der Fall ist, zum *Mittel* des Fremdverstehens, sondern auch zu dessen *Gegenstand*, zu einem Gegenstand freilich, der das eigentlich zu Verstehende nur vertritt. Es leuchtet ein, daß damit die Mittelbarkeit der Fremderfahrung nochmals gesteigert wird. In der schlechthin „mittelbaren Erfahrungsweise der ‚Einfühlung‘“¹⁴ ist selbst die relative Unmittelbarkeit des Ansehens ausgetilgt.

Trotzdem spricht Husserl auch in bezug auf Fremdich und Fremdseele von „Appräsentation“. Ja, die wie selbstverständlich vorausgesetzte Reichweite des Appräsentationsbegriffs bis hinein in die psychologische und transzendente Sphäre bedingt Möglichkeit und Rechtmäßigkeit des Husserlschen Vorgehens, die Gründe für die Fremdheit des fremden Leibes und für seine gleichwohl bestehende Identität mit dem (fremden) Körper meiner primordialen Welt nun auch zum Erweis der entsprechenden Tatbestände auf der psychologischen und transzendentalen Stufe der Fremderfahrung anzuführen. Beschränken wir uns fortan, wie Husserl selbst, auf die transzendente Problematik. Die Fremdheit des alter ego wird wiederum durch die Unerfüllbarkeit der Appräsentation und durch seine Koexistenz mit meinem ego garantiert (CM 144, 148). Das fremde ego ist aber wie mein

dem Einblick in die „Ideen II“ entstanden ist, geht in den positiven Analysen prinzipiell nicht über ihren Lehrer hinaus.

¹⁴ K 234; vgl. Id. II 200: „mittelbar-einfühlungsmäßig“; Id. III 112 B.

eigenes eine konkrete Monade, also Ich einer primordialen Welt. Mit seiner Fremdheit ist mithin ebenso die Fremdheit dieser seiner Eigenheitssphäre verbürgt. Desgleichen begründet die Einheit der Appräsentation mit der fundierenden Präsentation im weitesten Umfang die Identität meiner und der fremden primordialen Welt: „durch die Appräsentation selbst und die ihr *als* Appräsentation notwendige Einheit mit der für sie mitfungierenden Präsentation (vermöge deren überhaupt ein Anderer und in Konsequenz sein konkretes ego für mich da ist) ist schon der Identitätssinn meiner primordialen Natur und der vergegenwärtigten anderen notwendig hergestellt“ (CM 152). Identität besagt hier jedoch nicht: die fremde ist nichts anderes als meine Eigenheitssphäre. Denn dann würde die Identität die Fremdheit beseitigen. Daß meine und die fremde Primordialwelt identisch sind, kann auf dem Grunde der Fremdheit der fremden vielmehr nur bedeuten: in ihnen erscheint, mir so und dem Anderen anders, die eine und selbe Welt – „die“ Welt.

§ 8. Die intersubjektive Konstitution der objektiven Welt

Damit sind wir in einem großen Sprunge, der freilich auch vieles *übersprungen* hat, bereits bis ans Ziel gekommen. Wir müssen nun das letzte Stück Weges noch einmal Schritt für Schritt gehen. Vergegenwärtigen wir uns zunächst den Sinn, den der Begriff „fremd“ im dargestellten Gedankengang hat. Fremd heißt da: nicht-eigen. Zum mir Eigenen aber gehört meine gesamte primordiale Welt. Mit dem Erweis der Fremdheit des Anderen hat sich also Seiendes gezeigt, das meine primordiale Welt „*ganz und gar transzendiert*“ (CM 135). Mit ihm sind wir der „*eigentlichen*“ (CM 136), der „*echten*“ (FTL 213) Transzendenz auf die Spur gekommen. „Was sich in einer Subjektivität nur durch Appräsentation, nicht aber durch Wahrnehmung konstituieren kann, das ist ihr auch nicht mehr immanent, weder reell immanent noch ideell immanent. All solche Transzendenz, all solches Überschreiten und Hinausgehen einer Subjektivität über sich selbst beruht auf Einfühlung . . . Hier ist die allein eigentlich so zu nennende Transzendenz, und alles, was sonst noch Transzendenz heißt, wie die objektive Welt, beruht auf der Transzendenz fremder Subjektivität“ (EP II 495 B Anm. 2).

Auch die objektive Welt, die mit Hilfe des alter ego konstituiert werden soll, ist „*transzendente*“ Transzendenz. Das entspricht dem Umstand, daß auch Husserls Begriff des Fremden sich sowohl auf das alter ego wie auf die objektive Welt bezieht. „Das Faktum der Erfahrung von Fremdem (Nicht-Ich) liegt vor als Erfahrung von einer objektiven Welt und darunter von Anderen (Nicht-Ich in der Form: anderes Ich)“ (CM 136). Das andere Ich ist nur „*das an sich erste Fremde*“ (CM 137). Gleichwohl muß der Begriff des Fremden in der Beziehung auf die objektive Welt einen anderen Sinn

haben als im Verhältnis zum alter ego. Gemeinsam ist ihm in beiden Sachrichtungen nur die negative Bedeutung des Nicht-Eigenen. Aber das alter ego ist das Nicht-Eigene, weil es ein anderes Eigenes ist. Die objektive Welt hingegen ist als das Nicht-Eigene auch nicht das Eigene des Anderen. Das Eigene des Anderen schließt das Mir-Eigene aus, und ebenso umgekehrt. Die objektive Welt aber ist weder das Mir-Eigene noch das Eigene des Anderen, weil sie beides in sich einschließt. Sie ist weder mit diesem noch mit jenem identisch, weil sie – wie sich uns schon angedeutet hat – das in beiden Identische ist. So ist ihre Fremdheit im Gegensatz zur „reinen“ Fremdheit der fremden Subjektivität durch Identität vermittelt. Als derart Vermitteltes aber stellt sie gegenüber (bloß) „meiner“ Welt und der Welt des Anderen ein Drittes dar – ein Drittes, das nach Husserl erst durch „Identifikation“ der primordialen Welten aus diesen hervorgeht.

Das Organon der Konstitution der objektiven Welt aus der Identifikation der primordialen Welten soll die transzendente Einfühlung als „Appräsentation“ des alter ego sein. „Einfühlung“ meint im gewöhnlichen Verstande: sich einfühlen in . . . So fühle ich mich psychologisch in das Seelenleben des Anderen ein, in seine Stimmungen und Erlebnisse, in seinen Charakter und seine habituell verfestigten Verhaltensweisen. Aber es ist klar, daß vor solcher Einfühlung das, worauf sie sich richtet, schon seinsmäßig konstituiert sein muß. Als konstituierende kann die transzendente Einfühlung mithin nicht primär den gewöhnlichen Sinn haben. Sie ist in der Wurzel kein Sich-einfühlen *in* ein alter ego, sondern Einfühlung *eines* alter ego¹⁵. Gleichwohl bliebe sie ohne Wirklichkeit und ohne Bewährung, wenn sie sich nicht auch *in* etwas einfühlte. Auf dieses Etwas verweist die Wesensbestimmung des transzendentalen alter ego. Wie die Transzendentalität *meines* Ich, so begründet sich auch die des fremden aus der Konstitution der Welt. Die vom Anderen konstituierte ist zunächst dessen primordiale Welt. Demnach vollzieht sich die Einfühlung eines transzendentalen alter ego als Sich-einfühlen in die fremde Primordialwelt.

Diese Welt ist, wie wir wissen, gekennzeichnet durch die Differenz der noematischen Erscheinungen und des intentionalen Sinnes, der jenen Erscheinungen als synthetische Einheit zugrunde liegt. Entsprechend muß sich die transzendente Einfühlung in die Appräsentation der fremden Erscheinungen und die Vergegenwärtigung der sie synthetisierenden Einheit differenzieren. Auch von der Appräsentation der fremden Erscheinungen gilt, was die transzendente Einfühlung im ganzen charakterisiert: sie ist schon mit der ersten Apperzeption eines Körpers als eines fremden Leibes verbunden. „Zum Bereich dessen, was mit dem gesehenen Leibe appräsentiert ist, gehören auch die Systeme von Erscheinungen, in denen diesen Subjekten eine Außenwelt gegeben ist“ (Id. II 168). Der in meiner Eigenheitssphäre

¹⁵ Vgl. D. Sinn, a. a. O. S. 70.

vorkommende Körper, der als fremder Leib apperzipiert ist, erscheint mir aber im Modus Dort, wobei sich dieses Dort vom zentralen Hier meines Leibes aus bestimmt. Die Bindung der Appräsentation der fremden Erscheinungen an die Appräsentation des fremden Leibes verschafft also der Hier-Dort-Relation, die bereits auf dem Niveau der Leiblichkeit eine beherrschende Rolle spielte, auch für die transzendente Einfühlung größte Bedeutung. Das Sich-versetzen in . . . , das aller Einfühlung eigentümlich ist, hat transzendental die Gestalt des Sich-versetzens ins Dort, und von ihr her bekommt jedes Sich-versetzen in den Anderen, auch wenn es nicht mehr unmittelbar räumlich artikuliert ist, den Charakter eines Sich-versetzens in den „Standpunkt“ des Anderen. Ich apperzipiere den Anderen einfühlend nicht „mit den räumlichen Erscheinungsweisen, die mir von meinem Hier aus eigen sind, sondern . . . mit solchen, wie ich sie selbst in Gleichheit haben würde, wenn ich dorthin ginge und dort wäre“ (CM 146).

So verschieden aber das Dort vom Hier ist, so verschieden sind auch die derart apperzipierten Erscheinungen des Anderen von denen, die mir jetzt gegenwärtig sind. Zwar habe ich (unter der im Text gemachten Voraussetzung der Intaktheit unserer Sinnesorgane) dieselben Erscheinungen, wie sie jetzt der Andere hat, wenn ich faktisch „dorthin“ gegangen bin und nun „dort“ stehe. Wie aber diese Erscheinungen dann für mich originär präsent und nicht mehr bloß appräsent sind, so sind sie auch nicht mehr die des Anderen, sondern meine eigenen. Der Andere aber hat im selben Augenblick notwendig wieder andere Erscheinungen, und zwar mit derselben Notwendigkeit, mit der wir vermöge der „Räumlichkeit“ unserer Körper real oder weltlich voneinander getrennt sind (CM 157), so daß mein Standpunkt den fremden und der fremde meinen Standpunkt in zeitlicher „Koexistenz“ von sich ausschließt (CM 148).

Diese Verschiedenheit besteht selbstverständlich auch dann, wenn ich und der Andere ein und dasselbe Ding betrachten. Dann betrachten wir es eben „von verschiedenen Seiten“. Das ist sogar in den „Cartesianischen Meditationen“ Husserls bevorzugtes Modell; auf die Möglichkeit, daß auch die vom Anderen „wirklich wahrgenommenen Gegenstände nicht dieselben sind“ wie die gegenwärtig von mir wahrgenommenen, kommt Husserl nur beiläufig zu sprechen (CM 152). Ob wir nun aber intentional auf denselben Gegenstand gerichtet sind oder nicht, die so und so implizierte Verschiedenheit unserer Erscheinungen zeigt dieselbe *Fremdheit* an, welche sich bereits in der leiblich-körperlichen Hier-Dort-Differenz, in der jene Verschiedenheit wurzelt, bekundet hat. Es handelt sich um die Fremdheit der Eigenheitssphäre des alter ego gegenüber meiner Eigenheitssphäre. Solange man also die transzendente Einfühlung nur als „Appräsentation“ der fremden *Erscheinungen* faßt, bleibt unverständlich, wie sie den Überstieg von den primordinalen Welten zu der *einen* objektiven Welt leisten soll.

Den Überstieg vollbringt erst die einfühlende Vergegenwärtigung des

intentionalen Sinnes. Gemäß der antizipierten These, wonach sich die objektive Welt aus der Identifikation der primordinalen Welten konstituiert, müßte also das vom Anderen identisch Vermeinte seinerseits mit dem von mir identisch Vermeinten identisch sein. Diese höhere Identität wird nach Husserl im Einfühlungsakt selbst miterfahren. Am offenbarsten scheint das in Husserls Vorzugsmodell zu sein, im intentionalen Gerichtetsein von ego und alter ego auf dasselbe Ding. An ihm demonstriert Husserl die intersubjektive Identitätserfahrung denn auch am genauesten. „Die von Anderen gesetzten Dinge sind auch die meinen: in der Einfühlung mache ich die Setzung des Anderen mit, ich identifiziere etwa das Ding, das ich mir gegenüber habe in der Erscheinungsweise α mit dem vom Anderen in der Erscheinungsweise β gesetzten Ding“ (Id. II 168). Das Ding, das zuvor für mich sozusagen nur das *subjektiv* identische Ding war: als der meiner konkreten Subjektivität inhärente Gegenstandssinn einer Mannigfaltigkeit von Erscheinungen, wird nun „das *intersubjektiv identische Ding*, eine konstitutive Einheit höherer Ordnung“ (Id. I 372). Allein, nur scheinbar läßt sich die Erfahrung intersubjektiver Identität am leichtesten im gemeinsamen Gerichtetsein auf *ein* Ding aufzeigen. Wenn ich als Korrelat meiner und der fremden Wahrnehmung ein und dasselbe Ding anspreche, so habe ich ja schon vorausgesetzt, was gerade zu erweisen ist: die intersubjektive Identität des Dinges. Woher weiß ich denn, daß der Andere wirklich demselben Ding zugewandt ist wie ich? Mit welchem Recht „identifiziere“ ich also das Ding, das für mich die synthetische Einheit „meiner“ Erscheinungen ist, mit dem Ding, das für den Anderen die synthetische Einheit „seiner“ Erscheinungen ist? Warum sollen nur die Erscheinungen des Anderen fremd sein und nicht auch seine intentionalen Gegenstände, die doch ebensowohl zu seiner Eigenheitssphäre gehören, also für mich das Nicht-Eigene, d. h. rein Fremde, sind?

Um das Problem voll erfassen zu können, muß man sich vor Augen halten, was es bedeutet, daß die intersubjektive Identifikation des Dinges im Einfühlungsakt selbst beschlossen ist, mithin zur Appräsentation der fremden Eigenheitssphäre nicht erst nachträglich hinzutritt (CM 152). Nachträglich kann freilich ohne weiteres durch „Wechselverständigung“ (Id. III 2; K 166) „Einverständnis“ (Id. 133 f., 327) über die Identität des Vermeinten erzielt werden, genauso wie über den besonderen Inhalt, durch den sich das dem Anderen Erscheinende konkret vom mir Erscheinenden unterscheidet. Von der Richtigkeit des solchermaßen sprachlich Vermittelten kann sich wiederum nachträglich jeder von uns dank der „Möglichkeit des Austausches durch Platzwechsel“ selber überzeugen (Id. II 168; vgl. FTL 209). Doch die intersubjektive Identifikation des Dinges kommt allem Platzwechsel und aller sprachlichen Äußerung zuvor. Zwar heißt es im zweiten Buch der „Ideen“ einmal, daß „zwischen verschiedenen Menschen nur durch Verständigung die Möglichkeit besteht zu *erkennen*, daß die Dinge, die der eine sieht, und die, die der andere sieht, *dieselben* sind“ (85). Aber damit wird

der Sprache nur *die* Bedeutung beigelegt, auf die Husserl überhaupt ihre konstitutive Leistung einschränkt: durch letzte Fixierung auf explizite Gegenständlichkeit zu klarer Erkenntnis zu bringen, was schon vorprädikativ konstituiert ist. In diesem Sinne *vollendet* wohl jene Verständigung das Werk der intersubjektiven Identifikation, aber gerade darin liegt, daß sie diese als eine spezifisch vorprädikative Erfahrung bereits voraussetzt.

Der Versuch des nächsten Kapitels, die intersubjektive Konstitution der objektiven Welt an Hand der „Krisis“ ursprünglicher zu interpretieren, als das mit Hilfe der Identifikationsvorstellung möglich ist, mag nicht zuletzt durch die hier nur angedeutete Schwierigkeit, welche der Lehre von der Identifikation der primordialen Welten anhängt, gerechtfertigt werden. Husserl selbst freilich glaubt in der fünften Meditation, auch dieser Schwierigkeit Herr werden zu können durch den Rückgang auf die in der Funktionsgemeinschaft von Präsentation und Appräsentation begründete Identität des als Fremdleib apperzipierten Körpers meiner Eigenheitssphäre mit dem Körper, als den der Andere seinen Leib in seiner Eigenheitssphäre partiell konstituiert. Mit dieser Identität soll die gesuchte Identität der beiden primordialen Welten schon gegeben sein. Von dem vereinzelt Punkte des „Fremdkörpers“, in dem sich gleichsam meine und die fremde Eigenheitssphäre schneiden, strahlt der Identitätssinn nach Husserl auf das Ganze beider Eigenheitssphären aus. Appräsentiert ist zunächst das Walten des anderen Ich „in diesem Körper dort und mittelbar dessen Walten in der ihm wahrnehmungsmäßig erscheinenden Natur – derselben, der dieser Körper dort angehört, derselben, die meine primordiale Natur ist. Es ist dieselbe, nur in der Erscheinungsweise, wie wenn ich dort an Stelle des fremden Leibkörpers stünde. Der Körper ist derselbe, mir als dort, ihm als hier, als Zentralkörper gegeben, und ‚meine‘ gesamte Natur ist dieselbe wie die des Anderen“ (Id. II 85). Das meint schärfer artikuliert: und *folglich* ist „meine“ gesamte Natur dieselbe wie die des Anderen (vgl. auch Id. III 109 B) – freilich in einer Folge, die ich nicht erst durch Schlüsse einsehe. Negativ ist also hervorzuheben, daß die intersubjektive Identität sich nicht vom gemeinsam betrachteten Einzelding auf das Ganze der primordialen Welten überträgt. Vielmehr besteht in dieser Hinsicht insofern sogar ein Vorrang der „gesamten Natur“ vor dem Einzelding, als der Fremdkörper, von dem her auch das Einzelding allererst den Sinn des intersubjektiv Identischen empfängt, diesen Sinn zunächst dem Ganzen der primordialen Welten mitteilt. Nur deshalb können in der Einfühlung auch die vom Anderen wahrgenommenen Gegenstände, die nicht in meinem Blickfeld liegen, gleichursprünglich mit den gemeinsam angezielten Gegenständen als intersubjektiv identische gesetzt werden.

Die skizzierte Rangordnung in der Intersubjektivierung der Welt vom fremden Leibkörper über die „gesamte Natur“ bis zum einzelnen Naturobjekt bestätigt der im Text beschriebene Aufbau der sich aus der intersub-

jektiven Identifikation konstituierenden objektiven Welt. Das an sich erste Objekt (im transprimordialen Sinne der intersubjektiven Objektivität) ist danach eben der fremde Leibkörper. „Das Erfahrungsphänomen objektive Natur hat über die primordial konstituierte eine zweite aus der Fremderfahrung appräsentierte Schicht, und zwar betrifft das zunächst den fremden Leibkörper, der sozusagen das an sich erste Objekt ist.“ Zugleich ist hiermit schon gesagt, daß die Objektivität des fremden Leibkörpers direkt die Objektivität der ganzen „Natur“ aufschließt. Mit der Objektivität der Natur aber ist dann auch die Objektivität jedes in der Natur vorkommenden Dings gesetzt. „Von da aus bekommt, wie leicht verständlich, *jedes* von mir in der Unterschicht erfahrene und erfahrbare Naturobjekt eine appräsentative . . . Schichte, in synthetischer Identitätseinheit mit der mir in primordialer Originalität gegebenen: dasselbe Naturobjekt in den möglichen Gegebenheitsweisen des Anderen“ (CM 153).

Ich habe oben schon unterstrichen, daß die Identität der primordialen Welten als Grund der objektiven Welt, die doch wie die fremde primordiale Welt selber „eigentliche“ Transzendenz sein soll, den Charakter der Fremdheit, der die eigentliche Transzendenz auszeichnet, in sich bewahren muß. Das von mir und das vom Anderen im Wechsel der jeweiligen Erscheinungen identisch Vermeinte ist nicht „dasselbe“, weil es einerlei wäre, sondern weil das Selbe darin erscheint. Der gegenständliche Sinn, der bereits das je mir Erscheinende in eine intentionale Einheit zusammenfaßt, wird also nach Husserl seinerseits zur Erscheinung des objektiv Seienden, das sich in ihm auf ähnliche Weise kundgeben soll, wie er selbst sich in der Mannigfaltigkeit der noematischen Erscheinungen darstellt. Auch dies betrifft sowohl den gegenständlichen Sinn des Einzeldings wie auch den des Weltganzen, und zwar primär diesen. Die Konstitution des alter ego in der Einfühlung erwirkt „eine allgemeine Sinnesaufstufung auf meiner primordialen Welt, wodurch sie zur Erscheinung *von* einer bestimmten *objektiven* Welt wird, als der einen und selben Welt für Jedermann“ (CM 137). Zugleich, aber im essentiellen Gefolge der Verwandlung des Weltganzen, wird auch das, „was schon reales Ding war, aber für *ein* reines Ich, das noch keine Einfühlung vollzogen hat, . . . nun bloße ‚Erscheinung‘“ (Id. III 110 B). Es „verwandelt sich für einen jeden das, was jeder wirklich originaliter als Wahrnehmungsding erfährt, in eine bloße ‚Vorstellung von‘, ‚Erscheinung von‘ dem einen objektiv Seienden“ (K 167).

§ 9. Das Verständnis des Anderen als eines Menschen und die humanisierende Selbstauffassung

Wir kommen zum vorletzten und letzten Punkt der transzendentalen Fremderfahrungslehre, den wir zum Ausgangspunkt der nachfolgenden Interpretation nehmen und darum an dieser Stelle nur ganz kurz abhandeln

wollen. Durch Einfühlung in den „Anderen überhaupt“ hat sich nach Husserls soeben nachgezeichneter Theorie die objektive Welt konstituiert. Hat diese Welt ihre Objektivität vom fremden Körper empfangen, so nimmt nun der Andere selbst den Sinn eines objektiv Seienden von der objektiven Welt her an. In die durch seine Vermittlung konstituierte objektive Welt wird der Andere als intersubjektiv konstituiertes Objekt eingeordnet. Das bedeutet freilich nicht, daß nach der am Anfang stehenden Objektivierung des fremden Körpers jetzt der andere Teil des Anderen, also im tiefsten Grunde sein reines ego objektiviert würde. Vielmehr beruht die Objektivierung des Anderen zunächst gerade darin, daß das von der primordialen Reduktion in Fremdkörper und Fremdich Aufgespaltene zu einem einheitlichen Gegenstand wird: eben zu „dem Anderen“. Dieses einheitliche Objekt heißt „Mensch“. Erst von der objektiven Welt her konstituiert sich also der Andere als „der objektive Mensch“ (Id. III 112 B). „In dieser Welt (scil. der objektiven) treten nun wiederum alle Ich, aber in objektivierender Apperzeption mit dem Sinn *Menschen*, bezw. psychophysische Menschen als Weltobjekte auf“ (CM 137).

Nach Husserl ist „der fremde Mensch konstitutiv der an sich erste Mensch“ (CM 153). Das ist er im Unterschied zu mir als dem letzten Menschen. Schon darin ist beschlossen, daß ich nur durch den Anderen, also niemals in solipsistischer Erfahrung, konstitutiv Mensch werden kann. „Wir erreichen . . . in solipsistischer Erfahrung . . . nicht das Naturobjekt ‚Mensch‘“ (Id. 161; vgl. Id. II 89 f.). Positiv entwickelt sich diese These in der Theorie der „Übertragung“ der am Anderen abgelesenen Gegenstandseinheit „Mensch“ auf mich, d. h. auf das Ganze dessen, was primordial in meinen Leib und das in ihm waltende „personale“ Ich auseinanderfällt. „Erst mit der Einfühlung und mit der beständigen Richtung der Erfahrungsbetrachtung auf das mit dem fremden Leib appräsentierte und beständig zusammen mit dem Leib objektiv genommene Seelenleben konstituiert sich die abgeschlossene Einheit Mensch, und diese übertrage ich im weiteren auf mich selbst“ (Id. II 167).

Wie diese Übertragung vor sich geht, beschreibt Husserl an vielen Stellen auf recht anschauliche Weise¹⁶. Sie gründet in dem Faktum, daß ich mir einfühlend nicht nur vergegenwärtige, wie und als was dem Anderen die ihn und mich umgebenden Dinge gegeben sind, sondern auch wie und als was *ich selbst* ihm erscheine. Dem Anderen aber kann ich prinzipiell nur so erscheinen, wie er mir erscheint, mithin zunächst appräsentativ als ein Ich, das in einem „dort“ befindlichen Körper lokalisiert ist, sodann im Horizont der objektiven Welt als ein einheitliches Objekt „Mensch“, dessen raum-zeitliche Stelle eben das Jetzt-dort meines Körpers ist. Indem ich mich in diese fremde „Vorstellung von mir“ versetze, muß ich auf der einen Seite

¹⁶ Vgl. zum folgenden bes. CM 157 f., Id. II 169, 242 f.

feststellen, daß der, als der ich da gesehen werde, ein ganz anderer ist als ich, d. h. als das „Ich, das ich in der direkten Inspektion vorfinde (als Ich, der ich meinen Leib gegenüber habe)“; auf der anderen Seite aber zwingt mich die Evidenz der Einfühlungserfahrung, die fremde Vorstellung von mir mit mir selbst zu identifizieren. Denn was ich in der Einfühlung dem Anderen zufüge: die Verwandlung seines ego, welches seinen Leib sich gegenüber hat, in das Weltobjekt „Mensch“, das muß ich auf Grund der selbst appresentierten Gleichheit der Seinsweise von ego und alter ego nun auch mit mir geschehen lassen: ich muß mich selbst als einen Menschen auffassen. „Die komprehensive Vorstellung, die Andere von mir haben, bzw. haben können, dient mir dazu, mich selbst als sozialen ‚Menschen‘ aufzufassen, also in ganz anderer Weise als in der direkt erfassenden Inspektion“ (Id. II 242).

Damit sind wir am Ende unserer Darstellung der transzendentalen Fremderfahrungslehre angelangt. Rufen wir uns die Abfolge der einzelnen Schritte ins Gedächtnis zurück¹⁷. Die Ausgangsbasis bildete meine primordiale Welt als die zum Phänomen gewordene pure Dingwelt, die transzendental reduzierte „bloße Natur“, in deren Mitte ich mich als primordial personales, psychophysisches Ich, als agens und movens meines beseelten, aber gleichwohl von ihm distanziierten Leibes konstituiert hatte. Der erste Schritt zum Anderen, zunächst zum „Anderen überhaupt“, ist die Apperzeption des (fremden) Körpers als eines Leibes auf Grund der Analogie mit meinem eigenen, partiell ebenfalls als Körper konstituierten Leib. Der zweite Schritt ist in psychologischer Richtung die Erfahrung des fremden Seelenlebens, in transzendentaler die Erfahrung des reinen alter ego. Ist das Vehikel des ersten Schrittes eine Quasi-Analogieapperzeption, so bedient sich der zweite der purifizierten Analogisierung als Einfühlung. Einfühlung eines reinen alter ego verwirklicht sich aber als Einfühlung in die fremde Eigenheitssphäre, die wie meine eine nach Erscheinung und Sinn differenzierte Welt ist. Während die Einfühlung in die fremden Erscheinungen wirklich nur Fremdheit zutage fördert, macht die Vergegenwärtigung der synthetischen Einheiten dieser Erscheinungen nach Husserl offenbar, daß der Andere, nur von einer anderen Seite her, „dasselbe“ im Sinne hat wie ich. So kommt es zum dritten Schritt: der Konstitution der objektiven Welt aus der Identifikation der primordialen Welten. In der objektiven Welt apperzipiere ich – das ist der vierte Schritt – den Anderen als einheitliches, in sich abgeschlossenes, räumlich und zeitlich situiertes Objekt. Damit verliert der Andere den Sinn „Anderer überhaupt“ und wird zum anderen Menschen. Im fünften und letzten Schritt übertrage ich schließlich die Gegenstandseinheit „Mensch“ auf mich selbst, indem ich mir einfühlend vergegenwärtige, wie und als was mich der Andere vorstellt.

¹⁷ Vgl. dazu auch die Zusammenfassung Id. II 170 f.

III. Kapitel:

Das Ziel der transzendentalen Intersubjektivitätstheorie Husserls (Vertiefende Interpretation)

§ 10. Die intersubjektive Konstitution des objektiven Ich

Aufgabe der „vertiefenden Interpretation“ soll es sein, die Intersubjektivitätstheorie Husserls von ihrem Ziel, der Konstitution der objektiven Welt, aus zu bedenken und dabei die objektive Welt nicht so sehr als transzendentes Phänomen, sondern vielmehr als Welt der natürlichen Einstellung ins Auge zu fassen. Hinter einer solchen Sicht steht die Vermutung, daß Husserl dem „Anderen“ mit der Konstitution der transzendental ausweisbaren Objektivität noch eine davon in gewisser Weise verschiedene Konstitution zutraut, nämlich die der natürlich vermeinten Objektivität oder der Natürlichkeit selber. Es muß sich im folgenden zeigen, ob und, wenn ja, in welchem Maße diese Vermutung zutrifft.

Sie kann sich in bestimmten Grenzen bereits auf den zuletzt besprochenen Punkt der transzendentalen Intersubjektivitätstheorie stützen: auf die Lehre von der einfühlsamen Übertragung des Menschseins vom anderen auf mein eigenes Ich. Scheint doch das so konstituierte Ich auch das „objektive“, „reale“ oder „empirische“ Ich zu sein, als das ich mich in natürlicher Einstellung betrachte. Dieses natürliche Ich ist eben das Menschenich, das zugleich nicht mehr als *das*, sondern als „*ein*“ Ich und zwar als ein *verweltlichtes* aufgefaßt wird. Um zu erweisen, daß sich mit Hilfe des Anderen das „natürliche“ Ich in seiner Natürlichkeit konstituiert, müssen wir also zunächst deutlicher explizieren, wie ich als der Mensch, zu dem mich der Andere macht, „ein“ und noch dazu ein zum Weltobjekt gewordenes Ich bin.

Die durch den Anderen vermittelte Konstitution meiner selbst als eines Menschen vollzieht sich, näher besehen, in zwei Stufen. Die erste hat Husserl im Auge, wenn er sagt: „Zur Auffassung des Menschen komme ich in Beziehung auf mich selbst durch Komprehension der Anderen, nämlich insofern ich sie nicht nur komprehendiere als Zentralglieder für die sonstige Umwelt, sondern auch für meinen Leib, der für sie umweltliches Objekt ist“ (Id. II 242). Die erste Stufe ist demnach die Einfühlung in die fremde, die Appräsentation meines Leibes fundierende Präsentation meines Körpers als eines Stücks der fremden Eigenheitssphäre. Durch diese Einfühlung vollendet sich allererst jene Verkörperung meines Leibes, die schon durch die

Körper-„Paarung“ weit über das solipsistisch mögliche Maß hinausgetrieben wurde. Während ich in solipsistischer Einstellung meinen Leib nur *unvollständig* als Körper zu Gesicht bekommen konnte, hat bereits der Anblick des fremden Körpers die Konstitution meines Körpers vervollständigt. Aber die Körperlichkeit meines Körpers potenziert sich für mich noch einmal, wenn ich in der Einfühlung die fremde Primordialsetzung meines Leibes als eines *puren* Körpers mitmache. Jetzt erst kann man eigentlich sagen, daß mein Körper ein Ding wie jedes andere sei. Er ist für den Anderen eben ein „umweltliches Objekt“, nicht anders als der Stuhl und der Tisch, neben denen er in der fremden Umwelt vorkommt. Diese Weltlichkeit denkt Husserl vornehmlich als Räumlichkeit im Sinne des Fixiertseins auf eine bestimmte Stelle. Indem ich mir das Dort des fremden Leibkörpers als das Hier gegenwärtige, das es für den Anderen ist, „kann ich nun auch meinen Leib als Naturobjekt betrachten, d. h. von diesem ‚Hier‘ aus ist er ‚dort‘ wie der fremde Leib von meinem Hier aus, an einem Punkt des objektiven Raumes, und ich betrachte ihn wie ein anderes Ding“ (Id. II 169).

Die Betrachtung meines Leibes als eines gewöhnlichen Körpers *ermöglicht* zwar meine humanisierende Selbstapperzeption, ist aber noch nicht diese selbst. Solange ich nur meinen Leib wie ein anderes Ding auffasse, kann ich mich immer noch meinem verweltlichten Sein gegenüberstellen. Erst die Verweltlichung meines *Ich* aber macht mich zum Menschen. Sie ist die zweite und entscheidende Stufe in der Konstitution meines Menschseins. Daß der Andere mich als einen Menschen versteht, heißt ja: er konstituiert mich als einheitlichen Gegenstand, und das wiederum bedeutet: er setzt mein Ich mit in das weltliche Objekt, als das er zunächst nur meinen Leib vor sich hat. Bin ich Mensch, so ist mein Ich in sich „menschliches Ich“, und das kann es nur sein als „in der raum-zeitlichen Welt verweltlichtes . . . Ich“ (K 209). Diese meine Weltlichkeit führt Husserl genauso explizit wie meine Menschlichkeit auf die Begegnung mit dem Anderen zurück: „Haben wir fremde Subjekte hereingenommen in unsere subjektive Umwelt“, so haben wir „dadurch eo ipso uns hineingenommen in unsere Umwelt“ (Id. II 347 B). Uns – das heißt: unser eigenes Ich. Mich einfühlend in mein Menschsein, verstehe ich „mich als in der Welt seiendes“ Ich (Id. III 114 B)¹. Und ineins mit meinem Ich apperzipiere ich in der Einfühlung „auch jedes meiner Erlebnisse als Bestandteil der ‚Welt‘ (der objektiven raum-zeitlichen Realitätssphäre)“ (Id. II 200).

Indem ich durch den Anderen Mensch werde, werde ich aber nicht nur zum weltlichen, sondern auch zu „einem“ Ich in der spezifischen Bedeutung, in der das natürlich vermeinte ein solches ist. Weltlich ist mein menschliches

¹ Vgl. Nachlaßmanuskript K III 18, S. 26: Die Anderen sind Vermittler „für meine Selbsterkenntnis als Objekt in der Welt“ (zit. bei N. Uygur, a. a. O. S. 448).

Ich, sofern es in die objektive Welt „eingeordnet“ ist. Eingeordnet aber ist es auf zweierlei Weise. Für den Anderen und somit auch für mich selbst, der ich mich in die fremde „Vorstellung von mir“ einfühle, bin „ich, dieser Mensch, ein Mensch unter Menschen und Tieren, unter sonstigen Realitäten, die alle zumal die Welt ausmachen“ (FTL 222). „Eingeordnetsein“ meint: „unter“ anderem Seienden vorkommen. Als Mensch bin ich aber erstens ein welthaft Seiendes unter welthaft Seiendem von nichtmenschlicher Seinsart („unter sonstigen Realitäten“) und zweitens Mensch unter Menschen. Ich bin einmal das „Menschen-Ich, das als Glied der Natur erscheint“ (Id. II 215), und zum andern „Mensch als Glied der personalen Menschenwelt“ (Id. II 204). Als Glied der Natur ordne ich mich dem Ganzen des natürlich Vorkommenden ein, als Glied der personalen Menschenwelt „ordne ich mich dem Menschheitsverbände ein“ (Id. II 242). Im Menschheitsverbände aber bin ich notwendig „ein“ Mensch, „ein Mensch unter anderen Menschen“ (CM 158).

Auf beide Weisen in die Welt eingeordnet ist auch das nichtmenschliche Weltobjekt. Dieser Tisch da ist einerseits Tisch unter Stühlen, Betten und „sonstigen Realitäten“, andererseits „ein“ Tisch unter anderen Tischen. Von dieser Einordnung eines Dingexemplars in seine Spezies unterscheidet sich aber meine Einordnung in den Menschheitsverband in zwei wesentlichen Hinsichten. Während der einzelne Tisch von vornherein „ein“ Tisch ist, muß ich erst zu „einem“ Menschen gemacht werden. Sodann ist der Menschheitsverband im Gegensatz zur Gesamtheit der Tische eine *Gemeinschaft*. Ich bin als Mensch immer schon „ein“ Mensch, weil der Mensch „schon als einzelner den Sinn eines Gemeinschaftsgliedes mit sich führt“ (CM 157). Durch diesen Gemeinschaftsbezug hebt sich der im zweiten Buch der „Ideen“ verwandte Begriff der „Person“ vom primordialen Personbegriff der „Cartesianischen Meditationen“ ab. Gerade auf Grund der ursprünglichen Vergemeinschaftung identifiziert Husserl in den „Ideen II“ den „Menschen“ mit der „Person“, das menschliche mit dem personalen Ich². Und nur weil der Menschenverband „Menschengemeinschaft“ (CM 157) ist, kann von ihm als von der „personalen Menschenwelt“ die Rede sein.

Dennoch denkt Husserl meine Einordnung in den Menschheitsverband prinzipiell nach demselben Schema wie die Einordnung eines Dingexemplars in die zuständige Spezies. Ein Tisch ist von anderer Art als Stuhl und Bett, aber von gleicher Art wie alle anderen Tische. Ebenso bin ich als Mensch von anderer Art als Baum und Stein, aber von gleicher Art wie alle anderen Menschen. Deshalb kann Husserl sagen, daß die Konstitution meiner selbst als eines Menschen „eine objektivierende Gleichstellung meines Daseins und des aller Anderen mit sich bringt: also ich und jedermann als ein Mensch unter anderen Menschen“ (CM 157 f.). Das Geschehen, in dem ich zu „einem“ Menschen werde, ist eben das Geschehen dieser (vollzugshaft verstandenen)

² Id. II 228, 240, 249 Anm., 250 Anm., 270, 280.

Gleichstellung: aus dem einzigen und unvergleichlichen „Ur-Ich“, das als alleiniger Urgrund der Welt seinesgleichen nicht kennt, werde ich „jemand“, der wie „jedermann“ ist, einer, der als einer sich allen anderen gleichstellt. Die (statisch verstandene) Gleichstellung ist denn auch die Form der Menschengemeinschaft: diese ist eine Gemeinschaft des „Wir“ oder, wie Husserl gelegentlich (so K 186) sagt, des „Wir-Alle“. In der transzendentalen Einfühlung vergegenwärtige ich mir, daß ich für den Anderen „Alterego bin, wie er für mich; und ebenso jeder Andere für jeden Anderen, so daß das ‚Jedermann‘ Sinn erhält und ebenso das Wir und Ich als ‚einer unter den Anderen‘ als im ‚Jedermann‘ beschlossen“ (FTL 210). Wiewohl die Menschengemeinschaft konstitutiv erwächst aus einem „Wechselseitig-für-einander-sein“ (CM 157), in welchem je ich als Subjekt den Anderen als Objekt vor mir habe, ist sie in ihrer verwirklichten Gestalt als Wir-Gemeinschaft ein Verband von gleichgestellten, sozusagen nebengeordneten Subjekten, welche allerdings sämtlich objektivierte Subjekte sind. Als ein derart verobjektiviertes Subjekt aber bin ich nicht nur „ein“ *Mensch*, sondern auch „ein“ *Ich*. Wir-Alle – das sind „Wir mit den vielen ‚Ichen‘, worin Ich ‚ein‘ Ich bin“ (K 186).

Die Aufgabe, meine vom Anderen vermittelte Menschwerdung als die Verwandlung meines absoluten Ich in „ein“ Ich nachzuweisen, ist damit erfüllt. Weil es sich hier jedoch um einen für unsere Interpretation besonders wichtigen Punkt handelt, ist es angebracht, den vorgetragenen Gedanken sogleich noch ein wenig zu differenzieren und gegen Mißverständnisse zu schützen. Im Anschluß an die These, wonach ich mich vermittle der Einfühlung in die fremde „Vorstellung von mir“ als ein Mensch in den Menschheitsverband einordne, fährt Husserl fort: „Nun erst bin ich eigentlich Ich gegenüber dem Anderen und kann nun sagen ‚wir‘, und nun werde ich allererst auch ‚Ich‘ und der Andere eben Anderer; ‚wir‘ sind alle Menschen, einander gleichartig, als Menschen befähigt, miteinander in Verkehr zu treten und menschliche Verbindungen einzugehen“ (Id. II 242). Obschon der Satz in einigen Stücken den Gedanken der „Gleichstellung“ bestätigt, scheint er ihm in seinem Grundtenor zu widersprechen. Nicht Gleichstellung, sondern *Gegenüberstellung* von mir und dem Anderen wird durch meine Menschwerdung allererst möglich. Während aber die Verwandlung meines absoluten Ich in „ein“ Ich unter dem Aspekt der Gleichstellung als eine Depravierung meines Ich erscheint, läßt sie als Bedingung der Möglichkeit der Gegenüberstellung mich überhaupt erst als Ich (wie auch den Anderen als Anderen) hervorkommen. Den Anderen gleichgestellt bin ich einer unter ihnen, also gerade nicht Ich als der einzige Nicht-Andere. Den Anderen gegenübergestellt bin ich jedoch der Andere der Anderen, mithin „eigentlich“ Ich.

Der Schein eines Widerspruchs entsteht, weil zwei verschiedene Begriffe vom Ich im Spiele sind. Dem einen gemäß ist eigentlich Ich nur das Ich, dem im transzendentalen Verstande Einzigkeit zugesprochen werden kann; der

andere nennt Ich allein das personale, „deklinierbare“ Ich, das Partner eines Anderen und Glied einer Gemeinschaft ist. Das Ineinandergreifen beider Begriffe ist uns schon einmal, gleichsam auf der Gegenseite, begegnet³: dasselbe Ich, das dem ersten Begriff nach das „absolute“ oder das „Ur-Ich“ ist, will Husserl in der Orientierung am zweiten Begriff gar nicht als Ich bezeichnen. Wie dies, daß ich „ein“ Ich werde, nach jenem Sprachgebrauch als Depravierung meines Ich gelten muß, so nach diesem als dessen eigentliche Geburt. Ich ist hiernach erst „ein“ Ich. Der am besten passende Titel für dieses Ich ist „jemand“. Denn jemand ist als personales Pendant zum rein dinglichen Etwas stets Weltobjekt oder dasjenige Etwas, das als Objekt zugleich Subjekt ist. Die Gegenüberstellung, die meine Einordnung in den Menschheitsverband voraussetzt, ist also die Gegenüberstellung von mir als jemand und „jemand anderem“. Sofern aber jemand sich als jemand (Bestimmtes) überhaupt nur zeigt, wenn er sich von jemand anderem abhebt, ist in der Tat wahr, daß ich erst auf dem Boden meiner Einordnung in den Menschheitsverband eigentlich Ich werde. Doch ebensowohl leuchtet ein, daß diese Gegenüberstellung in der oben besprochenen Gleichstellung gründet: als jemand bin ich in aller Verschiedenheit von jemand anderem diesem Anderen gleich, der eben gleichermaßen jemand ist. Auch hier bietet die Analogie zum Verhältnis von individuellem Ding und allgemeinem Wesen eine Verständnishilfe: „ein“ Tisch kann einem anderen Tisch nur deshalb gegenübergestellt werden, weil beide „ein“ Tisch und insofern gleichgestellt sind. Die Übereinkunft im selben Eidos trägt und umfaßt alle individuellen Differenzen. Allerdings ist auch hier zu berücksichtigen, daß „Menschheitsverband“ „Menschengemeinschaft“ bedeutet. Ist die Gleichstellung als gemeinschaftliche eine Einordnung ins Wir, so erscheint die Gegenüberstellung im Horizont der Gemeinschaft als Ich-Du-Verhältnis. Daß die Gegenüberstellung Gleichstellung voraussetzt, besagt also „persönlich“: nur als Glied des Wir-Alle kann ich das Ich eines Du sein. Denn das Ich eines Du ist stets „ein“ Ich, „ein“ Ich aber bin ich nur als eines unter den vielen Ichen, die in ihrer Gesamtheit das universale Wir des Menschheitsverbandes ausmachen.

Was wir hiermit an der Sache aufgezeigt haben: daß der Andere, indem er mich als menschliche Person konstituiert, zugleich mein Ich zu dem „objektiven“, „empirischen“ oder „realen“ macht, als das ich mich in natürlicher Einstellung auffasse, das spricht Husserl auch mehrmals unmittelbar aus. So heißt es z. B. in dem schon wiederholt zitierten ersten Entwurf der „Ideen II“ (aus dem Jahre 1912): mein Ich „wird im intersubjektiven Erfahrungsaustausch zum objektiven realen Ich. . . Ich fasse mich nicht mehr als reines Ich meiner reinen Cogitationen, sondern ich fasse mich wie als objektiven Menschen in der objektiven Welt, mit einer objektiven Seele, so auch als *objektives reales Ich*“ (Id. III 114 B; vgl. Id. II 111, CM 129).

³ Siehe S. 22 f.

§ 11. *Die intersubjektive Konstitution des objektiven Ich als substanzialisierende und personalisierende Veränderung*

Es entsteht nun die Frage nach dem einheitlichen Grundzug der Veränderung, die mein Ich durch den Anderen erleidet. Wir sagten: Durch den Anderen werde ich zum objektiven, realen Ich, als das ich mich in der natürlichen Einstellung vorfinde. Als objektives Ich bin ich Mensch und als Mensch bin ich einerseits Mensch unter nichtmenschlichen Weltobjekten, andererseits Mensch unter Menschen. Schauen wir uns diese beiden Weisen der „Einordnung“ in die objektive Welt etwas genauer an! Daß ich als Mensch Weltobjekt unter nichtmenschlichen Weltobjekten bin, folgt aus der vom Fremdich unter der Voraussetzung der objektiven Welt vollzogenen Vereinigung meines Ich mit meinem Körper, der dem Fremdich eben als ein raumzeitlich lokalisiertes Weltobjekt unter anderen Weltobjekten erscheint. Einfühlend betrachte ich aber, nach Husserls schon zitierten Worten, meinen Körper „wie ein *anderes* Ding“. Indem vermöge der Einfühlung „mein Leib die Seinsgeltung eines Körpers *unter anderen* gewinnt“ (K 109), ist er mir appäsentativ als „ein transzendentes *äußeres* Objekt“ (Id. II 169) gegeben. Ein äußeres Objekt, ein Ding wie jedes andere, bin ich mir damit auch als Mensch. Durch die Einfühlung in die fremde Vorstellung von uns als Menschen erreichen wir „die Gegebenheit unserer selbst als eines Raumdinges *wie alle anderen*“ (Id. II 161). Auch als Menschen sehe ich mich „vom Standpunkt der *äußeren* Anschauung“ (Id. II 169 – Hervorhebungen durchweg vom Vf.). Die Verweltlichung in der radikalsten Form der Verdinglichung überträgt sich also von der Verkörperung meines Leibes auf die Vermenschlichung meines Ich. Als Verdinglichung genommen, ist aber die Veränderung, die ich durch den Anderen erleide, nach allem, was wir hier angeführt haben, ein *Zu-etwas-Anderem-werden*.

Demgegenüber werde ich dank meiner Einordnung in den Menschheitsverband zu *einem* Anderen. Im Wir bin ich, wie Husserl sagte, „Ich als ‚*einer unter den Anderen*‘ als im ‚Jedermann‘ beschlossen“. Einer unter den Anderen ist aber selbst ein Anderer. In der Einfühlung betrachte ich mich darum nicht nur „wie ein anderes Ding“, sondern auch „ganz wie jeden Anderen“ (Id. III 114 B). Dieses *Zu-einem-Anderen-werden* ist letztlich gemeint, wenn Husserl von der objektivierenden „Gleichstellung meines Daseins und des aller Anderen“ spricht.

Das *Zu-einem-Anderen-* und das *Zu-etwas-Anderem-werden* bringen wir terminologisch auf einen gemeinsamen Nenner, indem wir die Veränderung, die ich hier wie dort durch den Anderen erleide, als „*Veränderung*“ bezeichnen. Als Verdinglichung ist meine Menschwerdung eine substanzialisierende, als Vergemeinschaftung eine personalisierende Veränderung. Husserl selbst gebraucht diesen Terminus m. W. nicht, wohl aber bedeutungsgleiche Begriffe. Was die substanzialisierende Veränderung angeht, so ver-

leibt er wenigstens der damit getroffenen Sache deutlichen und eindeutigen Ausdruck. Schon im ersten Buch der „Ideen“ (131) bemerkt er, das Bewußtsein sei in seiner durch Einfühlung zustande gekommenen Realisierung „zu einem (scil. etwas) Anderen geworden, zu einem Bestandteil der Natur“. Für die personalisierende Veränderung hat er darüber hinaus sogar einen eigenen Titel, nämlich den der „Ent-Fremdung“ (K 189). Der Bindestrich soll dem Wort an dieser Stelle, wo von *meiner* Ent-Fremdung die Rede ist, nicht die Bedeutung einer Aufhebung der Fremdheit geben. Vielmehr hat er die Funktion, die Fremdheit, die in der Ent-Fremdung über mich kommt, als die einzig wirkliche Fremdheit, als die des „Fremden“ im Sinne des alter ego, hörbar zu machen. Der Begriff „Ent-Fremdung“ zielt also genau auf das *Zu-einem* (jemand)-Anderen-werden.

Die Veränderung, die ich durch den Anderen erleide, ist als Veränderung negativ eine *Depotenzierung*, eine Entmächtigung meines Ich. Denn die Einordnung nimmt meinem Ich die Macht, die es als ordnendes hat. In seiner ursprünglichen Reinheit das Konstituierende von allem anderen, wird es durch die Veränderung zum Konstituierten unter allem anderen. Diese Depotenzierung hat die Form einer *Dezentrierung*. Mein Ich verliert seine weltstiftende Macht, indem es durch den Anderen aus dem Weltmittelpunkt, der es in transzendentaler Ursprünglichkeit ist und den Husserl auf der Ebene der primordialen Welt das „zentrale Hier“ nennt, herausgeschleudert wird. Solchermaßen dezentriert wird es sowohl in substanzialisierender wie auch in personalisierender Veränderung. Als ein Ding unter den nicht-menschlichen Dingen kommt es gleich diesen „irgendwo“ und „irgendwann“ vor, ohne daß sich um seine Raum- und Zeitstelle eine Welt zusammenordnete. Ebenso stehe ich als „ein“ Ich und „ein“ Mensch völlig nivelliert in der Reihe der anderen Menschen; ich bin bloß „Glied“ einer Kette, die weder bei mir anfängt noch bei mir aufhört.

§ 12. *Vorläufige Bestimmung des Veränderungscharakters der Einfühlung überhaupt*

Wir wollen jetzt den Problembereich unserer Interpretation so erweitern, daß er sich mit dem ganzen Umfang der im vorigen Kapitel dargestellten Theorie deckt. Bisher haben wir als Veränderung lediglich die intersubjektive Konstitution des objektiven Ich gedeutet. Dabei war die These, daß ich *durch den Anderen* Veränderung erleide, nur ein abgekürzter Ausdruck des vollen Sachverhalts, der unverkürzt so wiederzugeben ist: durch *Einfühlung* in den Anderen fasse ich mich als objektives Ich auf. Eine gewisse Veränderung liegt nun aber vor aller Übertragung der fremden „Vorstellung von mir“ bereits in der Einfühlung als solcher, also auch schon in der einführenden Appräsentation der fremden Wahrnehmung eines von mir verschiedenen Dinges. Das ist durchaus Husserls eigene Meinung. Denn die Einfühlung als

solche wird an der zitierten „Krisis“-Stelle „Ent-Fremdung“ genannt. Außerdem weist auch die Sache selbst die Einfühlung als Veränderung aus. Einfühlen ist Sich-versetzen in den Standpunkt des Anderen. In den Standpunkt des Anderen kann ich mich aber nur dadurch versetzen, daß ich mich zu diesem Anderen mache. Was psychologisch bedeutet: „ich fühle mich nicht nur in sein (scil. des Anderen) Denken, Fühlen, Tun hinein, sondern muß ihm darin *folgen*, seine Motive werden zu meinen Quasi-Motiven“, ich muß sie in Gedanken „*mitmachen*“ (Id. II 275). In transzendentaler Einfühlung aber tue ich so, als wäre das Dort, welches das zentrale Hier des Anderen ist, *mein* zentrales Hier. Ich tue damit so, als wäre ich der Andere, der ja transzendental durch sein Jetzt-dort-sein definiert ist. Diese Veränderung ist ähnlich wie die der Konstitution des objektiven Ich eine entmächtigende Dezentrierung: dem Sich-hinein-versetzen ins Dort entspricht notwendig ein Sich-heraus-versetzen aus dem zentralen Hier. Die Entmächtigung liegt darin, daß das Ich, das ich im Dort bin, nur ein Quasi-Ich ist. Ich bin ja in Wirklichkeit hier und nicht dort, was schärfer artikuliert heißt: ich bin nur hier, aber nicht dort in Wirklichkeit Ich. Allerdings bin ich dort auch nur ein Quasi-Anderer. Wie ich nur ein Quasi-Ich bin, weil ich „anstelle“ des Anderen und damit als der Andere agiere, so bin ich gleich ursprünglich nur ein Quasi-Anderer, weil ich in allem Mich-ins-Dort-versetzen doch das Ich bleibe, das auf dieser, der primordialen, Ebene seinem zentralen Hier nie zu ent-rinnen vermag.

Das zeigt bereits von einer bestimmten Seite her die Differenz der beiden Veränderungen an. Gegenüber der Einfühlung in die fremde Vorstellung eines von mir verschiedenen Gegenstandes erwirkt die Einfühlung in die fremde Vorstellung von mir eine vollständigere und radikalere Veränderung. Zunächst handelt es sich bei der Einfühlung als solcher nur um personalisierende, nicht um substanzialisierende Veränderung. Ich mache mich zu *einem* Anderen, nicht zu etwas Anderem. Der Tatbestand der Personalisierung scheint wenigstens insofern erfüllt zu sein, als ich einfühlend zur „persona“ werde im alten, theatralischen Sinne der „Rolle“, die ich „spiele“. Indem ich aber nur die Rolle eines Anderen spiele, bin ich nicht „wirklich“ ein Anderer. Sofern ich demgegenüber in der humanisierenden Selbstapperzeption die fremde Vorstellung von mir mit mir identifiziere, setze ich mich darin als den wirklich Anderen, der ich ja für den Anderen bin. So steht die jetzt thematische Veränderung auch als personalisierende an Eigentlichkeit hinter der personalisierenden Veränderung der humanisierenden Selbstapperzeption zurück.

Der Unterschied zwischen der Veränderung der Einfühlung überhaupt und der Veränderung der humanisierenden Selbstapperzeption läßt sich ebenso durch Bestimmung des jeweiligen Verhältnisses von Aktivität und Passivität angeben. Beide Momente sind grundsätzlich in beiden Veränderungen enthalten. Zur Veränderung gehört ihrer allgemeinen Struktur nach nicht nur

dies, daß ich zu einem Anderen bzw. etwas Anderem werde, sondern auch der Umstand, daß ich das *durch den Anderen* werde. Insofern ist Veränderung stets etwas, was mir widerfährt, ein Verändertwerden. Gleichwohl stellt Husserl mich als das Vollzugsorgan meiner eigenen Veränderung vor, und zwar sowohl der in der Einfühlung überhaupt wie der in der humanisierenden Selbstapperzeption geschehenden Veränderung. Was diese betrifft, so deutet ja schon der Begriff „Selbstapperzeption“ auf meine Aktivität. Ich selber fasse mich als einen unter den Anderen und als etwas unter Anderem auf. Das kann ich nur, indem ich mich auf Einfühlung stütze. Auch diese Einfühlung ist mein Akt. Damit ist schon gesagt, daß ich auch meine Veränderung, welche die Einfühlung in die fremde Vorstellung eines von mir verschiedenen Gegenstandes erwirkt, selber vollziehe. Ja, diese Veränderung ist nicht nur auch, sondern sogar wesentlich aktivisch bestimmt. Denn sie ist ganz und gar in meinen Akt eingeschlossen. Entsprechend hat in ihr das passive Moment ein relativ geringes Gewicht. *Durch* den Anderen werde ich da nur insofern verändert, als sein faktisches Auftreten meinen Einfühlungsakt *veranlaßt*. Ich würde mich nicht einfühlend ins Dort versetzen, wenn es nicht den Anderen gäbe, wenn er nicht faktisch dort stünde. Demgegenüber tritt in der Konstitution des objektiven Ich das passive Moment für sich hervor. Daß der Andere mich sieht, fällt als sein Akt völlig aus meinem heraus; es ist ein meiner Freiheit entzogenes Faktum, welches ich weder herbeiführen noch verhindern kann. Dieses Gesehenwerden ist aber schon die eigentliche Veränderung. Der Anteil meiner Aktivität beschränkt sich hier darauf, mein Ein-Anderer-sein, das zunächst nur für den Anderen ist, vor mich selbst zu bringen. Die Gewichte sind hier also auf Aktivität und Passivität umgekehrt verteilt als in der Einfühlung überhaupt. Dort überwiegt die Aktivität, in der Konstitution des objektiven Ich die Passivität. Dort *mache* ich mich im wesentlichen zu einem Anderen, hier *empfange* ich mich als den Anderen, zu dem mich ein Anderer gemacht hat.

Die Aktivität offenbart aber die Macht des Ich, die Passivität die Macht des Anderen, die zugleich die Ohnmacht des Ich ist. So bekundet sich auch in dieser Hinsicht die Konstitution des objektiven Ich als die im Verhältnis zur Einfühlung überhaupt radikalere Veränderung. Die Einfühlung überhaupt ist gleichsam die Veränderung in der ersten, die objektivierende Selbstapperzeption die Veränderung in der zweiten Potenz. Diese aber schließt jene in sich ein. Sofern meine objektivierende Selbstapperzeption Einfühlung voraussetzt, muß ich mich im Mich-versetzen zu einem Anderen machen, um mich als den Anderen, zu dem mich ein Anderer gemacht hat, empfangen zu können. Mit anderen Worten: Veränderung in der zweiten Potenz ist nicht ohne Veränderung in der ersten möglich, wohl aber Veränderung in der ersten Potenz ohne die in der zweiten. Bleibt also die Veränderung in der ersten Potenz an Intensität hinter der Veränderung in der zweiten Potenz zurück, so hat sie ihr doch die größere Universalität voraus.

§ 13. *Vorläufiger Hinweis auf den Konstitutionszusammenhang von einführender Veränderung und natürlich vermeinter Objektivität*

In dieser Universalität ist die transzendente Einfühlung das Vehikel der Konstitution der objektiven Welt, d. h. sowohl des objektiven Ich wie der objektiven Dinge. Sie spielt „in der ‚objektiven‘ Erfahrung eine konstituierende Rolle“ (Id. I 373), und zwar gerade auch insofern, als das „äußere“ Ding sich „nur durch Einfühlung . . . als objektive Wirklichkeit“ ausweisen läßt (Id. III 110 B). So ist die Einfühlung „eine der Grundformen der Erfahrung schon für die äußere Dinglichkeit“ (ebd.). Das aber besagt: Voraussetzung der Konstitution der objektiven Welt ist die Veränderung in der ersten Potenz. Wir wollen im folgenden untersuchen, ob die natürliche Seinsgeltung der „objektiven Welt“ und des „objektiven Dinges“ das bestätigt.

Halten wir uns an das von Husserl bevorzugte Modell: ich sehe ein Ding und fühle mich in die Vorstellung eines „dort“ befindlichen Anderen von diesem Ding ein! Wir wissen, wie und als was mir das Ding „vor“ dem Auftreten des Anderen gegeben ist. Es differenziert sich in das urpräsent Erscheinende und die bloß appräsentierten Horizonte, die seinen gegenständlichen Sinn ansagen. Das Urpräsent verdankt nun aber seine ursprüngliche Präsenz dem Umstand, daß es von meinem zentralen Hier aus direkt sichtbar ist, so wie auf der anderen Seite das Appräsentierte eben bloß appräsentiert ist, weil es „von hier aus“ nicht „selbst“ gesehen werden kann. Die Notwendigkeit des Erscheinens eines Dinges in der Differenz von absolut Gegenwärtigem und bloß horizontal Mitgegebenem gründet also in der wesenhaften Perspektivität der transzendental und primordial reduzierten, um mein zentrales Hier „orientierten“ Welt.

Demgegenüber haben wir schon im ersten Kapitel, § 2, darauf hingewiesen, daß die natürlich-objektive Welt als „Welt schlechthin“ und das natürlich-objektive Ding als „Gegenstand schlechthin“ gleichsam perspektivell gegeben sind. Die natürliche Objektivierung der Welt ist gewissermaßen deren Entperspektivierung und somit auch die Aufhebung der Differenz zwischen dem unmittelbar Erscheinenden und dem horizontal Mitgegebenen. Als Bedingung dieser Entperspektivierung oder Entdifferenzierung erscheint nun aber in der Tat meine Veränderung in der ersten Potenz. Daß das erscheinende Ding sich transzendental in Urpräsenten und Appräsenten scheidet, weil es perspektivisch auf mein zentrales Hier bezogen ist, besagt näher besehen: ich „habe“ das Ding immer nur in der Differenz von gegenwärtig Erscheinendem und horizontal Mitgegebenem, weil ich im Hier-sein nicht *zugleich* „dort“ sein kann. Wäre ich zugleich dort, so wäre mir etwa zusammen mit der gegenwärtig unmittelbar gegenwärtigen Vorderseite des Dinges auch dessen gegenwärtig ungegenwärtige Rückseite unmittelbar gegenwärtig. Das Appräsente wäre gleich dem Präsenten präsent und so die Differenz von

Präsenz und Appräsenz aufgehoben. Nun versetze ich mich aber einführend in das Dort, in dessen Modus mir gleichzeitig mit meinem Hier-sein der Andere begegnet. Auch jetzt bleibt bestehen, daß ich nicht „wirklich“ zugleich hier und dort sein kann. Aber ich kann es eben in der eigentümlichen Weise der Einfühlung, so nämlich, daß zu meinem Hier-sein ein Quasi-dort-sein hinzutritt.

Mit dem Hinzutreten dieses Quasi-dort-seins scheint sich die Differenz des originär Präsenten und des horizontal Appräsentierten aufzuheben, weil es sich ja bei der Einfühlung nicht um Appräsentation im primordialen Sinne handelt, sondern um die phantasiemäßige Vorstellung der *Präsentation* des Anderen. Das mir Präsent ergäncze ich durch das dem Anderen Präsent. So betrachtet, beruht die Objektivierung im Verschwinden der Appräsenz. Das objektive ist das horizontlos erscheinende Ding. Aber selbstverständlich ist auch das Präsent nicht mehr das wirklich Präsent. Das dem Anderen Präsent ist es für mich nicht, weil ich es mir ja nur als präsent *vorstelle*; und das mir Präsent ist es auch nicht mehr, weil ich mich – wie gesagt – nur dadurch ins Dort hineinversetzen kann, daß ich mich sozusagen aus meinem wirklichen Hier herausversetze. Von daher wird verständlich, was Husserl meint, wenn er sagt: „Das‘ Ding (scil. das objektive) ist eigentlich das, was niemand als wirklich gesehene hat“ (K 167). Daß aber sowohl die wirkliche Appräsenz wie auch die wirkliche Präsenz verschwinden, gründet in der Vergessenheit ihres Unterschieds. Diese wiederum gründet als Entperspektivierung in der Dezentrierung, als welche sich die Veränderung negativ darstellt. Demnach scheint sich tatsächlich am Phänomen zu bestätigen, was sich bereits als formale Konsequenz aus der Einsicht in den Veränderungscharakter der Einfühlung ergab: die Bedingung der Konstitution der natürlich-objektiven Welt ist die in der Einfühlung überhaupt gelegene Veränderung. Die Welt der natürlichen Einstellung konstituiert sich in einem Ich, das in der Weise der Einfühlung verändert ist.

§ 14. *Genauere Bestimmung der Veränderung, welche die natürlich-objektive Welt als ihre konstitutive Bedingung fordert*

Allein, nur *scheinbar* haben wir schon unser Ziel erreicht. Denn das Quasi-Ich, das ich bin, wenn ich mich als ein Quasi-Anderer in das Dort versetze, genügt noch nicht den Ansprüchen, die an dasjenige Ich zu stellen sind, welches in Wahrheit als die unmittelbare Konstitutionsquelle der natürlichen, im angegebenen Sinne entdifferenzierten Welt gelten dürfte. Das beschriebene Ich leistet noch gar nicht die Entdifferenzierung, die wir ihm zugetraut haben. Und zwar versagt es in zwei Hinsichten vor dieser Aufgabe. Erstens vermag es nicht die beiden Momente in sich zu vermitteln, die gleicherweise als Bedingung einer Entdifferenzierung gefordert wären: die De-

zentriertheit und das Zugleich-hier-und-dort-sein. Indem die Welt als entdifferenzierte nur von einem Ich apperzipiert werden kann, das sowohl dezentriert wie auch zugleich hier und dort ist, darf die Dezentrierung keine völlige Auswanderung aus dem Hier sein; denn dann wäre kein Zugleich-hier-und-dort-sein möglich. Das Zugleich-hier-und-dort-sein wiederum darf nicht so verstanden werden, als wäre das Ich im Dort *unbeschadet* seines Seins im zentralen Hier. Nun haben wir zwar beides – die Dezentrierung und das Zugleich-hier-und-dort-sein – dem beschriebenen Ich nachgesagt, aber uneinsichtig ist, wie dieses Ich *trotz* seines Zugleich-hier-und-dort-seins dezentriert, also *nicht* in seinem zentralen Hier sein soll.

Noch in einer zweiten Hinsicht bleibt das Ich, zu dem ich mich mache, indem ich mich zu einem Anderen mache, hinter der ihm zugemuteten Aufgabe, der Entdifferenzierung der Welt, zurück. Die Entdifferenzierung, die es zustande bringt, kann nämlich nie *total* sein, weil das Dort, in das es sich einfühlend versetzt, immer nur ein *vereinzelt*es Dort ist, das Dort des vereinzelteten Anderen, in den es sich einfühlend versetzt. Wir haben uns hierüber hinwegtäuscht, indem wir die Differenz von Urpräsenz und Appräsenz bereits dadurch als aufgehoben ansahen, daß ich mittels Einfühlung das dem Anderen Urpräsenste, anstatt es im primordialen Sinne zu appräsentieren, als urpräsent vorstelle. In Wirklichkeit aber kann ich durch das Mich-versetzen in ein vereinzeltetes Dort die Appräsenz insofern noch nicht ganz zum Verschwinden bringen, als ich ja in der Vorstellung der fremden Präsentation die vom Anderen appräsentierten Horizonte mitvorstelle. Zeigt sich doch die Welt nicht nur von meinem Hier aus in Urpräsenste und Appräsenteste differenziert, sondern genauso von jedem einzelnen Dort aus. Auch von diesem Dort aus scheidet sich das Gesehene in das unmittelbar Gegebene und das bloß Mitgegebene.

Diese negativen Feststellungen lassen immerhin einen Schluß auf die *positive* Verfassung desjenigen Ich zu, das die natürlich-objektive Welt als ihren unmittelbaren Konstitutionsgrund verlangt. Erstens müßte dieses Ich im Dort-sein so zugleich hier sein, daß sein Hier sich nicht *als Hier* vom Dort unterscheidet, sondern bloß wie eine beliebige Raumstelle von einer anderen Raumstelle. Nur dann könnte es die sich scheinbar ausschließenden Momente der Dezentrierung und des Zugleich-hier-und-dort-seins miteinander versöhnen. Es wäre zugleich hier und dort und trotzdem dezentriert, nämlich herausgeworfen aus seinem „zentralen Hier“, das als „zentrales“ oder „absolutes“ eben keine Raumstelle unter anderen Raumstellen ist. Zweitens müßte dieses Ich, um die Differenz von Urpräsenz und Appräsenz total nivellieren zu können, nicht nur zugleich hier und dort, sondern auch zugleich mit diesem Dort dort sein, von wo aus das jetzt nur als appräsentiert Vorgestellte wiederum als urpräsent vorgestellt werden könnte. Es müßte sich also nicht bloß in ein einzelnes Dort, sondern in alle möglichen Standpunkte versetzt haben und damit sozusagen „überall“ sein. Denn allein

aus der Synthesis aller möglichen Standpunkte stellt sich die Welt wirklich und vollständig als entrelativierte dar.

Aber führen diese Hinweise nicht in eine ganz andere als die eingeschlagene Richtung? Haben wir uns nicht in eine ausweglose Situation hineinmanövriert? Zu verifizieren war die These, die natürlich-objektive Welt konstituiere sich durch jene Veränderung, als welche sich zuvor die Einfühlung enthüllt hatte. Zu erweisen war nicht, daß die objektive Welt sich durch Einfühlung konstituiert. Das hatten wir im vorigen Kapitel bereits als Husserls Meinung hingenommen, als eine Meinung, die freilich jetzt zu interpretieren ist. Begründet werden sollte vielmehr die Behauptung, die Konstitution der natürlich-objektiven Welt aus der Einfühlung setze deren Veränderungscharakter voraus. Zu dieser Begründung sollte uns die Auslegung der natürlich-objektiven als einer entperspektivierten, entdifferenzierten Welt verhelfen, so zwar, daß einleuchten sollte: diese Welt verlangt als konstitutive Bedingung ihrer Möglichkeit ein Ich, das sich in der Weise der Einfühlung verändert hat. Nun aber hat sich gezeigt: sie verlangt ein von dem Quasi-Ich der Einfühlung durchaus verschiedenes Ich. So scheinen wir uns zu der Erkenntnis bequemen zu müssen, daß gerade die zu Hilfe gerufene Deutung der objektiven Welt unsere These des Irrtums überführt hat.

Dem ist jedoch keineswegs so. Denn die *Veränderung* hat sich uns auf dem eingeschlagenen Wege sehr wohl als konstitutive Bedingung der natürlich-objektiven Welt angekündigt. Wir kennen den transzendentalen Zusammenhang von „Hier“ und „Ich“, von „Dort“ und „Anderem“. Wenn sich die objektive Welt in einem Ich konstituiert, dessen Hier sich vom Dort nicht mehr *als Hier*, sondern nur noch wie eine beliebige Raumstelle von einer anderen unterscheidet, so konstituiert sie sich danach in einem Ich, das *einer unter den Anderen* ist. Denn als eine beliebige Raumstelle ist eben das Hier ein Dort, *ein* Dort unter anderen. In dieser Übertragung der Hier-Dort-Relation auf das Verhältnis von Ich und Anderem offenbart sich das als zweite Bedingung der objektiven Welt geforderte Überall-sein als Integration aller Anderen in dem einen Anderen, zu dem ich selber geworden bin. Als einer unter den Anderen muß ich zugleich irgendwie selber *alle Anderen „sein“*. Das aber bin ich in jedem Falle, in dem ich einer unter Anderen bin, und allein schon dadurch, daß ich dies bin. Denn als einer unter Anderen bin ich „Glied“ eines Verbandes. Als Glied aber kann ich mich bewußtseinsmäßig nur dadurch realisieren, daß ich den ganzen Verband realisiere, dessen Glied ich bin.

Nun ist ein Ich, welches derart zu einem Anderen geworden ist, daß es zu *einem* unter den Anderen geworden ist, zweifellos noch radikaler verändert als ein Ich, das nur darum ein Anderer ist, weil es sich an die Stelle eines Anderen gesetzt hat. Wenn man also auch zugesteht, daß im Rückgang auf die natürliche Seinsgeltung der objektiven Welt als deren Voraussetzung sich nicht die beschriebene „Veränderung in der ersten Potenz“ herausgestellt

hat, so muß man doch sogleich hinzufügen, daß sich als diese Voraussetzung eine Veränderung offenbart hat, die jene an Radikalität bei weitem übertrifft. Ja, noch mehr: Wenn auch die jetzt zum Vorschein gekommene nicht die oben beschriebene „Veränderung in der ersten Potenz“ ist, so wird Husserl sie doch als die in der *Einfühlung überhaupt* gelegene Veränderung anerkennen. Zu korrigieren ist demnach keineswegs unsere These, wonach die Konstitution der natürlich-objektiven Welt den Veränderungscharakter der Einfühlung voraussetzt, sondern lediglich unsere anfängliche Bestimmung der Einfühlungsveränderung, und das auch nur deshalb, weil diese Bestimmung noch zu zaghaft war. Die in der Einfühlung überhaupt gelegene Veränderung ist Veränderung in einem noch radikaleren Sinne, als wir das angenommen hatten: in ihr mache ich mich nicht bloß zu einem Anderen, in ihr werde ich vielmehr zu einem unter den Anderen, die ich alle zugleich bin. Dahin drängt im Grunde unsere anfängliche Bestimmung selber. Wir haben die in der Einfühlung als solcher gelegene Veränderung als nicht substanzialisierende, aber personalisierende bestimmt. Indes gehört zum vollen Begriff der personalisierenden Veränderung nicht nur der oben allein berücksichtigte Umstand, daß ich zu einem Anderen werde. Zu ihm gehört vielmehr auch und sogar wesentlich, daß ich zu einem unter den Anderen werde. Denn nur als einer unter den Anderen bin ich Person, da ich Person nur bin, sofern ich mich als Mit-glied unter die Glieder einer Gemeinschaft einordne⁴.

§ 15. *Verifizierung des hypothetischen Ansatzes an Husserls eigener Auslegung des Seinssinns der natürlich-objektiven Welt*

Es ist nun zu belegen, daß das zu einem unter den Anderen veränderte Ich, das unserer nunmehr radikalisierten These zufolge die Welt unmittelbar als objektive apperzipiert, von Husserl selbst bedacht und mit einer entsprechenden Funktion versehen wurde. Das ist um so nötiger, als dieses plötzlich zum Brennpunkt unserer ganzen Interpretation gewordene Ich noch in zwiefacher Hinsicht ungesichert ist. Erstens haben wir es nicht direkt aufgefunden, sondern lediglich im Ausgang von der objektiven Welt, wie sie in natürlicher Einstellung vorliegt, als deren konstitutive Bedingung konstruiert. Zweitens wurde der natürlich-objektiven Welt, von der aus wir auf es zurückgefragt haben, der selbst nur durch Interpretation eruierte, von Husserl verbaliter nicht so angesetzte Sinn einer entperspektivierten, hinsichtlich der Differenz von Präsenz und Appräsenz nivellierten Welt gegeben. Es ist also zunächst zu untersuchen, inwiefern der Seinssinn, den nach

⁴ Vor Husserl hat schon Theodor Lipps die Einfühlung als eine „Veränderung unserer selbst“ (Die ethischen Grundfragen, S. 13) aufgefaßt, durch die wir die Einzigkeit unseres Ichseins verlieren und „ein“ Ich unter anderen werden (Psych. Unters., S. 173 ff.; Leitfaden d. Psych., S. 34 ff.).

Husserls *eigenen* Bestimmungen die natürlich-objektive Welt hat, auf das zu einem unter den Anderen veränderte Ich zurückweist. Sodann ist auszumachen, wie Husserl dieses Ich thematisiert.

„Zum Seinssinn der Welt und im besonderen der Natur als objektiver gehört . . . das *Für-Jedermann-da*, als von uns stets mitgemeint, wo wir von objektiver Wirklichkeit sprechen“ (CM 124). Die objektive Welt ist die „Welt für uns alle“ (FTL 209). Das aber ist sie als Welt der natürlichen Einstellung, als die wir sie hier betrachten, *von vornherein*. „Eines jeden Weltbewußtsein ist vorweg schon Bewußtsein . . . einer und derselben Welt für alle“ (K 257). In natürlicher Einstellung erfahre ich demnach die Welt keineswegs erst als eine Welt, die nur „für mich“ wäre, um hernach gelegentlich, nämlich durch aktuellen „Konnex“ mit Anderen, zu erfahren, daß sie eine Welt „für alle“ ist. „Indem ich auf Dinge der Welt gerichtet bin, als solche Dinge für alle, so liegt darin nicht, daß je ein Ding für jemanden und für einen jeden wirklich als was es ist vollkommen selbstgegeben sein könnte; als ob jeder für sich es hätte oder erreichen könnte, wie es selbst ist, und dann die Menschen, in Konnex tretend, sich überzeugen würden, jeder hätte dasselbe erkannt – wie es selbst ist. Sondern Dinge sind von vornherein ihrem Seinssinn nach Dinge für alle“ (K 468 B). Auch dann also, wenn ich „für mich“, d. h. ohne faktische Vergemeinschaftung mit Anderen, Welt erfahre, erfahre ich sie nicht so, wie sie für mich ist, sondern so, wie sie für alle ist. Ich sehe gleichsam über ihr bloßes Für-mich-sein hinweg und „sehe“ nur ihr Für-alle-sein, das mir vor allem wirklichen Sehen gewiß ist.

Dies aber ist nur dadurch möglich, daß ich auch im Für-mich-erfahren der Welt – in der einsamen Erfahrung, der faktisch keine Anderen beiwohnen – „mindestens implizite immerfort auch auf Andere als Mitvorstellende, ev. Miterkennende bezogen“ bin (K 468 B). Mit anderen Worten: das Vorweg-schon-für-alle-sein der objektiven Welt verlangt als subjektive Bedingung seiner Möglichkeit das jeder faktisch-vergemeinschafteten wie jeder faktisch-solitären Dingerfahrung vorgängige Immer-schon-vergemeinschaftet-sein dieser Erfahrung, deren universaler Gegenstand die objektive Welt ist. Diese Bedingung spricht Husserl klar aus. Wenn die objektive Welt die Welt der natürlichen Einstellung ist, so ist die ihr noetisch entsprechende Erfahrung die der „natürlichen“ Einstellung. Diese aber ist nach Husserl identisch mit der „kommunikativen Einstellung“ (EP II 59), die natürliche Erfahrung identisch mit der „kommunikativen Erfahrung“ (EP II 394 B). Wir sprechen nicht nur, sondern denken auch, wo wir naiv dahinleben, „im kommunikativen Plural“ (EP II 59).

Was von der natürlichen Erfahrung gilt, trifft ohne weiteres auch auf das Ich zu, das solche Erfahrung macht. Das vor jedem aktuellen Konnex mit Anderen kommunikativ erfahrende Ich ist aber erstens dadurch gekennzeichnet, daß alle Anderen in den Horizont seiner Welterfahrung integriert sind. Mit dem Sinn „Für-Jedermann-da“ kann es die Welt nur apperzipie-

ren, wenn es selbst in gewisser Weise „jedermann“ ist. Es muß in ihm selbst und als sein Horizont „schon ein Sinn von ‚Jedermann‘ konstituiert sein, damit in Beziehung darauf eine objektive Welt es sein kann“ (FTL 212). Das Jedermann aber kann es wiederum nur dadurch als Horizont seiner Welt-erfahrung realisieren, daß es (zweitens) „im ‚Jedermann‘ beschlossen“, also „einer unter den Anderen“ ist (FTL 210). Indem Husserl beides dem kommunikativ erfahrenden Ich zuschreibt, erfüllt dieses Ich, auf das die objektive Welt ihrem von Husserl explizierten Sinne nach zurückweist, die zwei Voraussetzungen, die es nach unserer eigenen, hypothetisch angesetzten Deutung der objektiven Welt erfüllen muß.

§ 16. *Das vorweltlich-personal veränderte ego als das transzendente Phänomen des Ich der natürlichen Einstellung*

Um nun ermitteln zu können, wie und als was Husserl das kommunikativ erfahrende Ich begreift, müssen wir zuvor wenigstens umrißhaft den systematischen Ort dieses Ich festlegen. Ohne weiteres ergibt sich aus unseren Erörterungen: es ist *das Ich der natürlichen Einstellung*. Als solches ist es verschieden von *dem* „natürlichen“ Ich, das Husserl das „objektive“, „reale“ oder „empirische“ nennt. Denn dieses ist eben deshalb objektiv, weil es mit hineingehört in die objektive Welt, die das natürlich eingestellte Ich vor sich hat. Das Ich der natürlichen Einstellung faßt die Welt als objektive und *sich selbst* als Objekt in der Welt auf. Aber damit ist es selber nicht dieses Objekt, sondern das Subjekt, das sich so auffaßt. Die Verschiedenheit leuchtet am unmittelbarsten ein, wenn man sich das Verhältnis der objektiven Welt zum objektiven und zum natürlich eingestellten Ich vergegenwärtigt. Während die objektive Welt einen Vorrang vor dem Ich als objektivem hat, hat das Ich als Ich der natürlichen Einstellung einen, wenn auch ganz anders gearteten, Vorrang vor der objektiven Welt. Die objektive Welt umgreift zwar das objektive Ich, aber sie wird ihrerseits samt dem objektiven Ich vom Ich der natürlichen Einstellung umgriffen, das die Welt allererst zur objektiven und sich zu einem darin vorkommenden Objekt macht.

Trotz seiner Verschiedenheit vom natürlichen qua objektiven Ich muß jedoch auch das Ich der natürlichen Einstellung ein natürliches sein. Das Natürliche der natürlichen Einstellung liegt ja in keiner unabhängig von ihr bestehenden Beschaffenheit ihres Gegenstandes, sondern in der „Naivität“ des Eingestellten. Das Ich der natürlichen Einstellung ist naiv und damit selber natürlich. Ja, sofern sein Objekt nicht an ihm selber natürlich ist, ist es im eigentlicheren Sinne natürlich als das objektive Ich.

Seine Natürlichkeit geht offenbar auch daraus hervor, daß der Weg, auf dem es selber die Welt als objektive erfährt, nicht der Weg ist, auf dem sich der fünften Meditation zufolge die objektive Welt konstituiert. Wir wissen: nach der fünften Meditation konstituiert sich die objektive Welt aus der

„Identifikation“ meiner und der fremden Eigenheitssphäre. Das bedeutet, daß „ich“ hiernach *zunächst* eine „Welt für mich“ erfahre, die „ich“ erst *nachträglich* als intersubjektiv identische Welt apperzipiere. Ich mache also eine Erfahrung, die ich als Ich der natürlichen Einstellung gerade nicht mache. Was Husserl im Blick auf diese Einstellung energisch abweist: daß sich die Welt erst im aktuellen Konnex mit Anderen als „Welt für alle“ zu erkennen gebe, eben das charakterisiert die Konstitution der objektiven Welt aus der Identifikation der primordialen Welten. Nun ist der in der fünften Meditation verfolgte Weg ganz gewiß nicht der Weg des natürlichen Ich. Durch die Reduktion auf meine Eigenheitssphäre „habe ich meinen natürlichen Sinn eines Ich . . . verloren“ (CM 129), und auch wenn da meine Eigenheitssphäre überschritten wird, bleibt doch die Klammer, in die zuvor schon die phänomenologische Reduktion das natürliche Ich gesetzt hat. Faßt man demgegenüber das Ich, das die Welt unmittelbar als objektive apperzipiert, als natürliches Ich auf, so läßt sich die Differenz zwischen seinem und dem Weg der fünften Meditation mühelos erklären. Dann beschreibt die fünfte Meditation seine transzendente Genesis, die es selbst nicht mehr vollbringt, gerade weil es ihr Produkt ist. Das Ich, das die Welt unmittelbar als objektive apperzipiert, ist das immer schon vergemeinschaftete Ich. Seine transzendente Genesis ist also die Vergemeinschaftung als *die* Art von Veränderung, durch die es zu einem unter den Anderen wird. Um das zu sein, was es ist, braucht es sich nicht erst zu vergemeinschaften, eben weil es als das, was es ist, immer schon vergemeinschaftet ist. Auf Grund seines Immer-schon-vergemeinschaftet-seins weiß es auch nichts von der transzendenten Vergemeinschaftung, durch die es wurde, was es ist. Gerade dadurch enthüllt es sich als ein natürliches, d. h. selbstvergessenes Ich.

Indes braucht man nur darauf zu reflektieren, daß das gesuchte Ich dasjenige sein soll, welches „die Welt unmittelbar als objektive apperzipiert“, um zu der Erkenntnis zu kommen, daß es ebensowohl in die transzendente Sphäre gehört. Seine transzendental-natürliche Doppelgestalt entspricht nur der Zweideutigkeit seines gegenständlichen Korrelats. Die objektive Welt ist ja selber die Welt der natürlichen Einstellung *und* das transzendente Phänomen, auf das die phänomenologische Reduktion die natürliche Welt zurückführt. In dieser Rückführung deckt die vollständig gedachte, aus der Enge des „Cartesianischen Weges“ befreite Reduktion zugleich das transzendente Phänomen auf, das das *Ich* der natürlichen Einstellung in Wahrheit ist. Die Reduktion der natürlich-objektiven auf die transzendental-objektive Welt vollzieht sich, wie wir wissen, negativ als Aufhebung der naiv vermeinten Objektivität qua „Ichunabhängigkeit“ und positiv als Erschließung der wahren Objektivität qua intersubjektiver Identität. Diese Reduktion ist in sich schon negativ die Überwindung der Selbstvergessenheit, die das Ich der natürlichen Einstellung zum natürlichen macht und seinen naiven Glauben an die „Ichunabhängigkeit“ der Welt verschuldet, und po-

sitiv die Enthüllung des Ich der natürlichen Einstellung als transzendental vergemeinschaftetes Ich, dessen transzendente Vergemeinschaftung die Apperzeption der Welt als einer intersubjektiv identischen ermöglicht.

§ 17. *Die Theorie der transzendentalen Intersubjektivität als Lehre von der vorweltlichen Veränderung meines absolut einzigen ego*

Nachdem wir so die systematische Stelle des gesuchten Ich angedeutet haben, wollen wir nun die Husserlsche Theorie entwickeln, die diese Stelle in das Koordinatensystem der Transzendentalphilosophie einzeichnet.

Den Ausgangspunkt der hierhergehörigen Überlegungen Husserls bildet das durch die Fremderfahrung evident ausgewiesene Faktum, daß es eine Mehrheit von konkreten Subjekten, von „Monaden“ gibt. Die *Monadenvielfalt* muß aber nach Husserl eine „*Monadengemeinschaft*“ sein (vgl. bes. CM 166)⁵. Das ist kein metaphysisches Postulat, sondern die unmittelbare Konsequenz der Erfahrung der *Monadenvielfalt* selber. Diese ist von vornherein nur als Gemeinschaft gegeben, weil die Subjekte, aus denen sie besteht, nur als die gegeben sind, die gemeinsam die objektive Welt konstituieren, und zwar so, daß durch Einfühlung meine Konstitutionsleistungen in die der Anderen und die der Anderen in meine intentional hineinreichen (vgl. CM 157). Sie ist „die absolut fungierende Subjektgemeinschaft, aus deren kommunikativer intentionaler Leistung objektive Welt sich ‚konstituiert‘“ (K 416 B), eine „prinzipiell eigenartige Verbundenheit, eine wirkliche Gemeinschaft, und eben die, die das Sein einer Welt, einer Menschen- und Sachenwelt transzendental möglich macht“ (CM 157). Die Menschenwelt aber wird von der *Monadengemeinschaft* dadurch transzendental ermöglicht, daß diese sich in ihr realisiert. Die *Menschengemeinschaft*, die wir zu Beginn des Kapitels kennengelernt haben, stellt also nur die verweltlichte Gestalt der *Monadengemeinschaft* dar, von der wir jetzt sprechen. Die *Monadenvielfalt* ist „eine explizite oder implizite vergemeinschaftete; darin liegt: eine objektive Welt in sich konstituierende und in ihr sich selbst – als animalische und im besonderen menschliche Wesen – verräumlichende, verzeitlichende, realisierende“ (CM 166). Wie mein ego sich, mittels der Einfühlung in die fremde „Vorstellung von mir“, zum Menschen „objektiviert“, so ist der ganze Menschenverband eine im Einfühlungsbewußtsein mitanwesende Objektivation der *Monadengemeinschaft*. Diese aber ist als Gemein-

⁵ Nach A. Schütz (Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl, a. a. O. S. 100) vermag die in der V. Meditation beschriebene Konstitution des Anderen durch mich und meiner selbst durch den Anderen die transzendente *Monadengemeinschaft*, das transzendente Wir, nicht zu begründen. In der Tat tut sich zwischen dem Gedanken jener Konstitution und der Idee der transzendentalen Vergemeinschaftung eine Kluft auf, über die man m. E. nur durch die in diesem Kapitel vorgeschlagene Konstruktion hinwegkommt.

schaft *transzendentaler* Subjekte selber eine transzendente Gemeinschaft. Sie erst ist die *transzendente* Intersubjektivität, auf die Husserl letztlich aus ist. Der Gemeinschaft der Menschen „entspricht . . . in transzendentaler Konkretion eine entsprechende offene Monadengemeinschaft, die wir als transzendente Intersubjektivität bezeichnen“ (CM 158).

Schon dieser Entsprechung zufolge muß auch die Monadengemeinschaft die Form des *Wir* haben. Der Titel „transzendente Intersubjektivität“ verweist auf eine transzendente „Wir-Gemeinschaft“ (Id. III 153). In die Wir-Gemeinschaft aber bin ich selber mit eingeschlossen. Sie ist „eine einzige, mich selbst mit umschließende Allgemeinschaft“ (CM 167; vgl. CM 137). Schließt sie aber mich selbst ein, so bin ich *als* transzendentales Ich ein Glied in der Reihe der transzendentalen Anderen oder einer unter ihnen. Und nur als derart verändertes Ich kann ich – das sagt Husserl in diesem Zusammenhang nun auch direkt – Welt im Sinne der objektiven Welt erfahren. „Mein mir selbst apodiktisch gegebenes ego, das einzige in absoluter Apodiktizität von mir als seiend zu setzende, kann apriori nur welterfahrendes ego sein, indem es mit anderen seinesgleichen in Gemeinschaft ist, Glied einer von ihm aus orientiert gegebenen Monadengemeinschaft“ (CM 166; vgl. K 175).

Nach unserer vorbereitenden Analyse läßt sich die objektive Welt unmittelbar als solche nur von einem Ich apperzipieren, das als einer unter den Anderen zugleich alle Anderen in sich integriert. Auch diese zweite Voraussetzung ist nach Husserl mit dem Gemeinschaftscharakter der Monadenmehrheit gegeben. Das deutet sich bereits in einer um das Jahr 1924 entstandenen Abhandlung an, in der es heißt, daß „die Gemeinschaft nicht eine bloße Kollektion außereinander und nebeneinander seiender Einzelner ist, sondern eine Synthesis der Einzelnen durch interpersonale Intentionalität“ (EP II 198). Der Begriff der Synthesis, „der spezifisch Ich und anderes Ich (jedes rein als Ich) angehenden Synthesis“, ist der Titel, unter dem Husserl das Problem der intersubjektiven Integration in der „Krisis“ aufnimmt. Mag es in der Abhandlung von 1924 noch ungewiß bleiben, ob er auch die *transzendente* Gemeinschaft kennzeichnen soll, so ist es in der „Krisis“ jedenfalls gerade diese, die transzendente Gemeinschaft, deren Seinsverfassung Husserl als „Wir-Synthesis“ zu fassen sucht (K 175).

Als Wir-Synthesis bezeichnet Husserl in der „Krisis“ des näheren die Tatsache, daß die Subjekte, in denen sich die objektive Welt unmittelbar konstituiert, „alle nicht äußerlich, sondern innerlich, nämlich durch das intentionale Ineinander der Vergemeinschaftung ihres Lebens ‚einig‘ sind“ (K 258). Das „intentionale Ineinander der Subjekte und ihres transzendentalen Lebens“ (K 262) kann man aber nur als „Implikation“ aller Anderen im „Horizont“ je meines Subjekts denken (K 259)⁶. Je meines Subjekts – das

⁶ Vgl. Enrico Filippini, Ego ed alter-ego nella „Krisis“ di Husserl, in: Omaggio a Husserl, ed. Enzo Paci, Milano 1960, bes. S. 222 f.

bedeutet, daß nicht nur „ich“ alle Anderen in meinem Horizont impliziere, sondern auch umgekehrt jeder Andere „mich“ als einen unter den Anderen in seinem Horizont impliziert (K 262). Dieser jemeinige Horizont ist aber ein „Einfühlungshorizont“ (K 258). Husserl sieht also selbst, daß die Einfühlung nur auf dem Wege über die transzendente Vergemeinschaftung des einfühlenden Ich zum Vehikel der Konstitution der objektiven Welt werden kann. Vor der Konstitution der objektiven Welt und als ihre Bedingung konstituiert sich durch sie, die Einfühlung, der alle Anderen in sich befassende Horizont, der einerseits, sofern er *mein* Horizont ist, von mir umgriffen wird, andererseits aber auch mich als einen unter den Anderen umgreift. Es ist das die „Konstitution des personalen (rein ichlichen) Horizontes, in dem jedes Ich sich weiß“ (K 175).

Von der objektiven Welt her gesehen weiß jedes Ich sich *vorweg schon* in dem durch Einfühlung konstituierten Horizont, der eben als das Apriori seines unmittelbaren Weltverständnisses fungiert. Desgleichen sind die Anderen in diesem Horizont *im voraus* impliziert. Husserl betont, „daß in der lebendig strömenden Intentionalität, in der das Leben eines Ichsubjektes besteht, in der Weise der Einfühlung und des Einfühlungshorizontes jedes andere Ich im voraus schon intentional impliziert ist“ (K 259). Der Zusatz „im voraus schon“ weist aber darauf hin, daß das „Ichsubjekt“, von dem hier die Rede ist, den „systematischen Ort“ einnimmt, den wir dem Ich der natürlichen Einstellung als transzendentelem Phänomen zugewiesen haben. Als „im voraus schon“ vergemeinschaftetes kann es weder in die objektive Welt fallen, da es ja deren transzendente *Voraussetzung* sein soll, noch mein *absolutes* ego, mein Ur-Ich sein, da dieses gerade nicht im voraus schon vergemeinschaftet ist. Vielmehr wird es von meinem absolut einzigen ego in einer der Konstitution des objektiven Ich vorgelagerten Konstitution selber erst konstituiert. Mein Ur-Ich konstituiert, genauer gesagt, erstens die transzendente Monadengemeinschaft (CM 158, FTL 212), zweitens alle Anderen als deren Mit-Glieder (FTL 210, 212; K 416 B) und drittens mich selbst als einen unter diesen Anderen. In der umgekehrten Reihenfolge aufgezählt: ich als Ur-Ich konstituiere „mich und meinen Horizont der Anderen, und die homogene Wir-Gemeinschaft in eins damit“ (K 416 B).

Als Bedingung der Möglichkeit der objektiven Welt ist diese Konstitution vorweltlich, ein transzendentes Geschehen vor der Konstitution der immer schon als objektiv apperzipierten Welt. Nach dem zuletzt zitierten Manuskript, das Husserl vermutlich ein knappes Jahr vor seinem Tode verfaßt hat, ist „die Ichgemeinschaft als für Welt konstituierende immerzu der konstituierten Welt voran“. Die Konstitution, in der ich mich selbst transzendental vergemeinschaftete, ist „*nicht Weltkonstitution*, sondern die Leistung, die bezeichnet werden kann als *Monadisierung des ego* – als die Lei-

stung der personalen Monadisierung, der monadischen Pluralisierung“⁷. Die monadische Pluralisierung, als die Husserl die vorweltliche Veränderung meines ego positiv charakterisiert, ist aber nichts anderes als das, was wir „Veränderung“ nannten, und zwar ist sie diejenige Veränderung, die in der transzendentalen Sphäre allein möglich ist: die personalisierende, aber nicht substanzialisierende, deren Personalisierung auch der Humanisierung vorausliegt.

§ 18. *Die unausgearbeitete Frage nach der transzendentalen Genesis der natürlichen Einstellung*

Damit hat „der Unterschied des absolut einzigen ego . . . und des sich personal sozusagen deklinierenden Ich“ (K 417 B) deutlichen Ausdruck gefunden. Merkwürdig unbeachtet hingegen bleibt bei Husserl der Unterschied zwischen dem sich personal deklinierenden Ich, als transzendentalen Phänomen, und demselben Ich als natürlichem Ich in der Rolle des Ich der natürlichen Einstellung. Als natürliches, unreduziertes Ich stellt Husserl dem transzendental vergemeinschafteten in der Regel nur das mundane gegenüber, als das das Ich der natürlichen Einstellung sich selbst auffaßt. Hier zeigt sich eine Lücke im Husserlschen Philosophieren, die von grundsätzlicher Bedeutung ist. Schon im ersten Kapitel, § 2, haben wir uns von Husserl sagen lassen, es sei die Aufgabe der Phänomenologie, die natürlich vermeinte Objektivität der Welt „transzendental verständlich zu machen“. Diese Aufgabe, welche die Egologie nicht erfüllen konnte, hat die Intersubjektivitätstheorie insofern bewältigt, als sie das Phänomen aufgedeckt hat, das der natürlich vermeinten Objektivität in Wahrheit zugrunde liegt: das Für-alle-sein der Welt, das seinerseits im Immer-schon-vergemeinschaftet-sein des welt-erfahrenden Subjekts gründet. Dabei bedeutete „transzendental verständlich machen“: die natürlich vermeinte Objektivität auf etwas zurückführen, was etwas anderes ist als die Objektivität in ihrer natürlichen Vermeintheit. Ist nicht aber die natürlich vermeinte Objektivität auch in *dem* Sinne transzendental verständlich zu machen, daß aufgeklärt werden muß, wie es zur natürlichen Auffassung der Objektivität selber kommen kann? Es ist dies die Forderung, auch der Konstitution des Scheins nachzugehen, vermöge dessen die objektive Welt als eine letztlich subjektunabhängige erscheint. Gefragt ist da, mit anderen Worten, nach der Konstitution der objektiven Welt *als* Welt der natürlichen Einstellung oder nach der *Konstitution der natürlichen Einstellung selber*.

Die Lücke, die sich in der Unbeachtetheit des Unterschieds zwischen dem transzendental vergemeinschafteten ego und demselben ego als Ich der natür-

⁷ Ganz ähnlich spricht Th. Lipps von einer „Vervielfältigung meiner selbst“ (Leitfaden d. Psych., S. 37).

lichen Einstellung bemerkbar macht, besteht im wesentlichen darin, daß Husserl diese Frage nicht eigens ausarbeitet, geschweige denn explizit beantwortet. Dennoch schwingt sie in seiner ausdrücklich gestellten Frage nach dem transzendentalen Phänomen der objektiven Welt notwendig mit, und auch die Antwort, die er hierauf gibt, enthält in sich bereits die Möglichkeit zu einer Beantwortung der Frage nach dem transzendentalen Grund der natürlichen Einstellung. Denn die von ihm enthüllte Wahrheit der Objektivität, die intersubjektive Identität, motiviert selber die scheinhafte Objektivität als vermeintliche Ichunabhängigkeit einer in ihrem Vorkommen mir zuvorkommenden Welt. Das zu veranschaulichen war ein Hauptzweck unserer Überlegungen in diesem Kapitel. Wir versuchten ihn zu realisieren, indem wir auf die konstitutive Bedingung der als intersubjektiv identisch erfahrenen Welt, auf das Immer-schon-vergemeinschaftet-sein des unmittelbar erfahrenden Subjekts, zurückgingen und in ihm zugleich den transzendentalen Grund für die Entperspektivierung der Welt oder die Aufhebung der Differenz von Urpräsenz und Appräsenz entdeckten. Es ist ja die *natürlich-objektive*, für „an sich seiend“ gehaltene Welt, die sich von der transzendental relativierten Welt her als eine entperspektivierte, hinsichtlich der Differenz von Urpräsenz und Appräsenz nivellierte darstellt. So war es unsere Absicht, mit Hilfe der von Husserl immerhin bereitgestellten Materialien die Lücke zu schließen, die das Fehlen einer ausgearbeiteten Frage nach der transzendentalen Genesis der natürlichen Einstellung in das System der Phänomenologie reißt.

Daß aber die natürliche Einstellung, wie wir meinen, aus der transzendentalen Veränderung hervorgeht, entspricht ihrem innersten Wesen. Denn das Sich-einstellen des Ich auf die natürliche Einstellung ist als Vergessen seines eigenen und eigentlichen Seins selbst eine und zwar eine unendlich gesteigerte Veränderung, die sich schließlich in der radikalsten Veränderung, der verweltlichenden Menschwerdung, auswirkt. Die verweltlichende Menschwerdung ist das äußerste Ende der Bewegung, in der mein Ich durch die „Schuld“ des Anderen von seinem Ursprung abfällt. Der Abfall meines Ich von seinem Ursprung wird manifest im Hinausspringen aus seiner Transzendentalität, d. h. im Sich-einstellen auf die natürliche Einstellung. Aber wenn überhaupt das Verlassen der transzendentalen Ursprungssphäre einen selber noch transzendentalen Grund hat, so kann er nur in einem schon innerhalb der transzendentalen Ursprungssphäre geschehenden Abfall meines Ich von seinem tiefsten Ursprung liegen. Dieses erste Stadium der Veränderungsbewegung – die vorweltlich-personale, weltermöglichende „Pluralisierung“ meines ursprünglichsten Ich, des „Ur-Ich“ – gründet aber seinerseits, wie auch alle weiteren Stadien, im Faktum der transzendentalen Anderen. Damit ist der Andere selbst auch der eigentliche Grund der natürlichen Einstellung, der Natürlichkeit im Sinne der Selbstvergessenheit, die der Natürlichkeit im Sinne der Weltlichkeit, des In-die-Welt-eingeordnet-seins, we-

sensmäßig vorangeht. Als Vergessenheit meines unvergleichlich-einigen Ich ist Naivität nur möglich, weil die Tatsache der transzendentalen Anderen bereits mein transzendentales Ich zu einem unter den Anderen macht und so seiner unvergleichlich-einigen Ichheit beraubt.

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*

Im hinter uns liegenden Kapitel hat sich als die „Wirkung“, die der Andere auf mich ausübt, die Veränderung in ihren verschiedenen Weisen und Graden offenbart. Unbefragt blieb jedoch die Seinsart, die Husserl dem dergestalt auf mich einwirkenden Anderen zuspricht. Die Frage, die in den folgenden Erörterungen zu beantworten ist, lautet demgemäß: *Welcher* Andere verändert mich? Wie ist der Andere, durch den ich im Modus der Veränderung verändert werde, vorgängig gefaßt? Wir fragen also nach dem von Husserl selbst fraglos angesetzten Begriff vom Anderen, welcher der Theorie der Intersubjektivität zugrunde liegt.

Thema der Interpretation des vorigen Kapitels war das *Ziel* der Intersubjektivitätstheorie Husserls, die Konstitution der objektiven Welt. Entsprechend der nun einzuschlagenden Untersuchungsrichtung steht im beginnenden Kapitel der *Weg* zu diesem Ziel im Blick, die transzendente Fremderfahrung selber, deren Darstellung den Hauptteil des zweiten Kapitels beansprucht hat. Husserls Lehre von der Fremderfahrung muß das Material sein, das die Frage nach dem transzendentalphänomenologisch leitenden Begriff vom Anderen befragt. Die Antwort, die diese Frage gibt, hat unsere Darstellung im zweiten Kapitel bereits vorbereitet: der Andere ist nach Husserl wesentlich durch die *Mittelbarkeit* seines Begegnens charakterisiert. Denn die Mittelbarkeit hat sich als der einheitliche Grundzug der von Husserl explizierten Fremderfahrung herausgestellt. Dabei war der Weg, den die Fremderfahrung durchläuft und den wir von Schritt zu Schritt verfolgt haben, ein Gang in immer tiefere Mittelbarkeit hinein, so aber, daß

bereits an seinem Anfang die von der alltäglichen Rede gestützte These der prinzipiellen Mittelbarkeit der Fremderfahrung stand. Diese anfängliche Mittelbarkeit soll uns zunächst, im ersten Teil (A) des vorliegenden Kapitels, beschäftigen. Sie soll uns in dem Sinne beschäftigen, daß wir die Voraussetzungen freilegen, aus denen Husserl sich zu ihr entscheidet. Wir gehen also gleichsam noch hinter den sichtbaren Anfang des Weges auf dessen Woher zurück. Das Woher aber ist notwendig vom Wohin bestimmt, also hier vom Ziel der Konstitution der objektiven Welt. Ganz allgemein ist es das im Ansatz der Transzendentalphilosophie beschlossene Interesse an der *Welt*, das Husserl zur Thematisierung des „Anderen“ treibt, und so ist es auch die Welt, die von vornherein die Grenzen vorschreibt, innerhalb deren der Andere transzendentalphänomenologisch thematisch werden kann¹. Die Welt, zu welcher der Weg der Husserlschen Fremderfahrungslehre hinführt, ist gleichermaßen dessen Woher, d. h. der Raum, aus dem Husserl zu seinem Ziel aufbricht. Sie präfiguriert damit auch und insbesondere den Anfang des Weges. Das heißt: die schon zu Beginn ins Spiel gebrachte Mittelbarkeit ist die – in sich vielfältige – Vermitteltheit des Anderen durch Welt, und nur weil Husserl den Anderen, auf Welt *hin* betrachtend, zugleich von Welt *her* denkt, ist ihm die Mittelbarkeit das Wesensmerkmal *aller* Fremderfahrung.

Daß das Thema „der Andere“ bei Husserl vom universalen Thema „Welt“ sowohl geprägt wie auch eingeengt wird, beweist der „transzendente Leitfaden“, an dem Husserl seine Theorie der Intersubjektivität orientiert (CM § 43). Ihn entnehme ich „dem erfahrenen Anderen, so wie er sich mir geradehin und in Vertiefung in seinem (!) noematisch-ontischen Gehalt gibt“ (CM 122 f.). Mit der Frage, auf welcher Ebene der „noematisch-ontische“ Gehalt anzutreffen sei, müssen wir uns später beschäftigen². Vorerst ist nur festzuhalten: ihrem noematisch-ontischen Gehalt nach begegnen mir die Anderen ursprünglich in wesenhafter Zwiespältigkeit, einerseits „als Weltobjekte“, andererseits „als Subjekte für diese Welt“ (CM 123; vgl. CM 34). Die Einheit der in sich zwiespältigen Anwesenheit des Anderen stiftet demnach die Welt.

Legen wir den Sachverhalt mit Hilfe der erst in der Theorie selbst gewonnenen Unterscheidung von objektiver und primordinaler Welt ausein-

¹ Ungeachtet dessen ist es in der Tat, wie H. Zeltner (a. a. O. S. 294) sagt, ein „echtes Verdienst Husserls“, den Verweisungen der Welt auf Intersubjektivität nachgegangen zu sein. Aber wie jede Entdeckung, so ist auch diese – um mit Husserl selbst zu sprechen – „Entdeckung-Verdeckung“ (K 53) ineins. Übrigens kommt auch Zeltner zu dem Schluß, daß Husserl durch die These, alle menschliche Gemeinsamkeit sei „durch den gemeinsamen Glauben an die eine gemeinsame Weltwirklichkeit bestimmt“, das Phänomen der Sozialität verkürze (a. a. O. S. 311).

² A. Schütz (Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl, a. a. O. S. 87) stellt diese Frage, ohne sie zu beantworten.

ander, so ergibt sich folgendes Bild: In Beziehung auf beide Welten, auf die objektive und die primordiale, erscheint der Andere sowohl als Weltobjekt wie als Weltsubjekt. Als Weltobjekt kommt er *in* der Welt vor, sei diese nun die intersubjektiv-objektive oder meine primordiale. Er ist hier wie dort etwas „Weltliches“ (K 410 B), weltlich je gemäß der Weltlichkeit der objektiven und der primordialen Welt. Wie die „Welt“, so ist im Titel „Weltobjekt“ auch das „Objekt“ so weit gefaßt, daß es nicht nur Seiendes in der sensu stricto „objektiven“ Welt, sondern auch Seiendes der primordialen Welt sein kann. Als Weltobjekt ist demnach der Andere nicht schon notwendig intersubjektiv objektiv. Wohl aber ist er mit dem intersubjektiv identischen Weltobjekt, als das ich ihn im Rahmen der objektiven Welt vorstelle, in ganz anderer, strengerer Weise eins als mit sich qua primordiales Weltobjekt. Die Anderen *selbst* kommen in der objektiven Welt überhaupt und im ganzen als Weltobjekte vor, so zwar, daß ich auch ihre Subjektivität mundan-objekthaft vorstelle. Höchstens beschränke ich ihre „eigentliche“ Objektivität auf ihre Leiblichkeit, mit der sie jedoch so innig verflochten sind, daß sie als „Seelen“ wiederum objektiv werden. „So mit Leibern eigenartig verflochten, als psychophysische Objekte sind sie *in* der Welt“ (CM 123). Demgegenüber reduziert die primordiale Reduktion das innerweltliche Objektsein der Anderen (abgesehen davon, daß sie ihm den intersubjektiven Sinn nimmt) auf die reine Körperlichkeit der Fremdkörper, und alles, was an den Anderen nicht ihr zugehört, fällt auf die andere Seite ihres Seins, nach der sie (freilich in einem weiteren Sinne gleichfalls objektivierte, aber nicht mehr mundan-objektive) Subjekte für die Welt sind. Als solche sind sie an sich selber nichts Weltliches, d. h. „nichts in der Welt Vorkommendes“ (K 410 B). Wohl aber *sind* sie nur als die, die Welt intentional „haben“, „Korrelate all dessen, was wir als weltlich Seiendes ansprechen“ (K 270). Sie sind zwar nicht, was sie als Weltobjekte sind: „Glieder der Außenwelt“ (Id. II 163), aber sie sind *Pole* der Außenwelt und *nur* das. Insofern ist das Bewußtsein von Anderen nichts weiter als „erfahrendes Bewußtsein von Anderen als Welthabenden“ (K 258). Streicht man ihren Bezug zur Welt weg, so verschwinden desgleichen sie selber. Sie empfangen ihre Fülle – für mich, der ich sie erfahre – allein aus der Welt, zu der sie sich verhalten. Derart leere Subjektpole sind die Anderen, wie gesagt, wiederum sowohl „für“ die objektive wie „für“ die primordiale Welt. *Die* primordiale Welt, deren Subjekte sie sind, ist freilich ihre, nicht meine. Aber sie ist dieselbe Welt, die auch ich erfahre, und in dieser Identität ist sie die objektive Welt.

Die Anderen erfahre ich als Weltobjekte und „*zugleich*“ (CM 123) als Subjekte für die Welt. Husserl will also in unserem Text nicht sagen, es gebe zwei verschiedene Erfahrungen von Anderen, eine, die diese als Weltobjekte vor sich bringt, und eine andere, die sie als Subjekte für die Welt intendiert. Vielmehr soll das noematische Korrelat *jeder* Fremderfahrung ein Seiendes

sein, das Weltobjekt und ineins damit Weltsubjekt ist. Mag der Andere auch einmal mehr als Weltobjekt und dann wieder mehr als Weltsubjekt vor mir stehen, das Zugleich als solches ist unaufhebbar.

Unaufhebbar ist so auch die Mittelbarkeit als Vermitteltheit von Welt. Sie tritt in verschiedenen Gestalten auf. Die Erfahrung des Anderen als eines Subjekts für die Welt ist mittelbar, weil ich den Anderen selbst nur auf dem Wege über die Erfahrung seiner Weltapperzeption erfahren kann. Von dieser Mittelbarkeit ist eine andere zu unterscheiden, welche daraus entsteht, daß der Fremde nur als Weltobjekt Subjekt für die Welt ist. Auf sie blickt Husserl zu Beginn der referierten Abschnitte aus der fünften Meditation. In der Reduktion auf meine Eigenheitssphäre bleibt vom Anderen nur sein Körper übrig, und die Erfahrung dieses Körpers, den ich als Weltobjekt präsentiere, vermittelt mir die Erfahrung des fremden Subjekts. Eine dritte Mittelbarkeit liegt schließlich auch schon in der für sich genommenen Tatsache, daß der Andere Objekt in der Welt ist. Auf sie geht Husserl gar nicht ein. Vielleicht deshalb nicht, weil sie kein spezifisches Merkmal der Fremderfahrung darstellt, sondern gleicherweise der Dingerfahrung zukommt. Jedes Weltobjekt erfahre ich insofern bloß mittelbar, als es sich eben durch die Welt vermittelt, deren Objekt es ist. Diese Mittelbarkeit hat in sich wieder zwei Aspekte. Im wesentlichen ist sie die Vermittlung des Weltobjekts durch den letztlich von mir gestifteten Weltsinn und durch den Welthorizont, in dem es erscheint. Davon unabtrennbar ist aber seine Vermittlung durch die anderen, vom selben Horizont umspannten Weltobjekte, mit denen es kausale Relationen unterhält oder die es in irgendeiner Form „berühren“. So gewiß es ist, daß diese dritte Mittelbarkeit unserer Erfahrung von Dingen als Weltobjekten einwohnt, so ist doch durchaus nicht selbstverständlich, daß sie auch jede Erfahrung von Anderen maßregelt. Unbezweifelbar ist nur, daß sie die Erfahrung von Anderen dann maßregelt, wenn man diese mit Husserl als Weltobjekte betrachtet³.

³ Daß nach Husserl die Anderen als Weltobjekte begegnen, hebt auch K. Hartmann in seiner Dissertation hervor. Indes gehe ich mit dem Versuch, die Voraussetzungen der Husserlschen Intersubjektivitätstheorie freizulegen, auf etwas anderes aus als H. mit seiner in diesem Zusammenhang vorgebrachten Kritik. H. wendet gegen die Theorie Husserls ein, sie könne im Grunde nicht die Gegebenheit des Anderen als eines Subjekts verständlich machen. Diesen Einwand erhebe ich nicht. Umgekehrt würde H. offensichtlich nichts gegen das vom transzendentalen Leitfaden vorgegebene Zugleich, auf dessen Beschränktheit *ich* hinweise, einzuwenden haben, wenn Husserl diesem Zugleich nur gerecht würde. Wie verschieden die Standpunkte sind, macht die Tatsache deutlich, daß H. zum Maßstab einer phänomengerechten Sozialontologie die Mitseinsanalyse Heideggers und die Fremdexistenzlehre Sartres nimmt. Vgl. a. a. O. S. 36, 47 Anm. 2, 77, 98, 99, 103, 106.

§ 20. Die nach dem transzendentalen Leitfaden entworfene Primordinalsituation

Um der Begrenztheit des Husserlschen Ansatzes innezuwerden, muß man sich vor Augen halten, was der „transzendente Leitfaden“ a priori ausschließt. Die *Unmittelbarkeit*, die von den drei Weisen der Mittelbarkeit als eine ebenso dreieinige Gegenmöglichkeit zurückgespiegelt wird, ist nur *ein* Name für eine Erfahrung, die gleichermaßen dadurch gekennzeichnet ist, daß sie den Anderen weder als Subjekt noch als Objekt vor sich hat, und die somit auch die Einheit, welche nur das Zugleich von gegensätzlichen Momenten ist, auf eine nicht zusammengesetzte Ganzheit hin durchstößt. Die Schmalheit der Erfahrungsbasis, auf der die Intersubjektivitätstheorie steht, macht sich aber noch deutlicher bemerkbar, wenn wir darauf achten, was die nach dem transzendentalen Leitfaden entworfene Primordinalsituation des näheren mit Selbstverständlichkeit voraussetzt. Über die allgemeinen, im transzendentalen Leitfaden selbst enthaltenen Voraussetzungen hinaus sind da vor allem fünf Implikationen zu nennen.

1. Die Welt, in der ich dem Anderen ursprünglich begegne, ist nach ihrer konstitutiven Bedeutung für die Begegnung eine *Raumwelt*. Sie ist gleichsam vorgängig auf ihre pure Räumlichkeit reduziert. Das gilt vornehmlich von der primordialen Welt, in der ich den Körper (des nachmals Anderen) wahrnehme. Mit dem Körper aber wird der Andere selbst den Kategorien des Raumes unterworfen. Sofern sein Körper „dort“ ist, erscheint er selbst „als jetzt mitdaseiendes ego im Modus Dort“ (CM 148). Die grundlegende Funktion der Hier-Dort-Relation für die Fremderfahrung ist ein eindeutiges Zeugnis der Herrschaft des Raumes in der primordialen Sphäre. Die Identifikation von primordialer Welt und primordiales Raum verrät ferner auch der Umstand, daß Husserl bei der Beschreibung der Konstitution der *objektiven* Welt in der fünften Meditation zwar die sich darin mitvollziehende Konstitution der objektiven Zeit (CM 156)⁴, nicht dagegen die des objektiven Raumes anmerkt. Freilich werden in der Verwandlung der primordialen in die objektive Welt Zeit *und* Raum mitobjektiviert. Weil Husserl jedoch die primordiale Welt von vornherein als Raum begreift, braucht er die Verwandlung des primordialen Raumes in den objektiven gar nicht eigens zu erwähnen.

Als vorausgesetzt bekundet sich hiermit ebenso die Kongruenz von *objektiver* Welt und *objektivem* Raum. Dementsprechend hält sich die ver-räumlichende Interpretation des fremdpersonalen Seins auch auf der Ebene der objektiven Welt durch. Nach der in den „Pariser Vorträgen“ (CM 34) gegebenen Fassung des Leitfadens, welcher – wie wir noch genauer sehen

⁴ Sie beschreibt Husserl ausführlicher in: *Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, hrsg. v. Ludwig Landgrebe, Hamburg 1948, S. 188 bis 194 (im folg. zit.: EU).

werden – der in der objektiven Welt gemachten Erfahrung entnommen ist, erfahre ich die Anderen, sofern sie mir Weltobjekte sind, als „im Raum im Naturzusammenhang psychologisch verflochten auftretend“. Auf die objektive (wie schon auf die primordiale) Welt bezieht sich desgleichen die im Verhältnis der menschlichen Personen unübersteigliche „Trennung des Außer-einander“, von der die „Krisis“ spricht (259) und die Husserl in der fünften Meditation als räumliche Trennung charakterisiert. Sie ist „die reale Trennung, die weltliche, meines psychologischen Daseins von dem des Anderen, die sich als räumliche darstellt vermöge der Räumlichkeit der objektiven Leiber“ (CM 157).

Aber die Tendenz zur Gleichsetzung der intersubjektiv konstituierten objektiven Welt mit dem objektiven Raum verrät sich nicht nur in versteckten Bemerkungen. Sie tritt vielmehr offen hervor in der terminologischen Auslegung der durch Intersubjektivität *primär* konstituierten Welt als „Natur“ (CM 149). Darin, daß sie Natur ist, trifft sich die erstkonstituierte objektive Welt mit der primordialen. Die begriffliche Deckung ist aber in der Sache die Übereinkunft im spezifisch räumlichen Seinssinn. Innerhalb der intersubjektiv objektiven Sphäre unterscheidet Husserl die primär konstituierte Natur von der personalen Kulturwelt (CM 159-163), deren Konstitution, wie er sagt, „relativ geringe Schwierigkeiten“ bereitet (CM 157) und „selbstverständlich . . . sehr leicht“ (CM 159) aufgeklärt werden kann⁵. Dieser Meinung kann er aber nur deshalb sein, weil er auch im Felde der Kulturwelt mit den räumlichen Kategorien operiert, unter denen sich die intersubjektive Konstitution der objektiven Natur abspielt. Er kann die Konstitution der personalen Kulturwelt wie einen bloßen Nachtrag zur Konstitution der objektiven Natur behandeln, weil diese sich zwar formal von der objektiven Welt als deren erstkonstituierte Stufe abhebt, aber gerade vermöge ihrer Ursprünglichkeit die *ganze* objektive Welt unter die Gesetze *ihrer* transzendentalen Konstitution zwingt. Allerdings steht hinter der flüchtigen Skizzierung der „Kulturwelt“ in der fünften Meditation das, was Husserl schon in den „Ideen II“ als Korrelat der personalistischen Einstellung beschreibt und was er später, in der „Krisis“, unter dem Titel „Lebenswelt“ thematisiert. Die Frage, ob er sich hier von der Orientierung am Raum befreit, ist mit der Erkenntnis der beherrschenden Rolle des Raumes in der fünften Meditation noch nicht beantwortet. Fest jedoch steht das Fundierungsverhältnis: die objektive Natur als intersubjektiv primär konstituierte Raumwelt fundiert sowohl die Welt der personalistischen Einstellung wie auch die naturwissenschaftlich entworfene Natur, die als Korrelat der naturalistischen Einstellung erst durch Abstraktion „von den personal entsprungenen Prädikaten der objektiven Welt“ entsteht (CM 127).

⁵ Daß das in Wirklichkeit von Husserls Voraussetzungen her gar nicht so leicht ist, zeigt K. Hartmann, a. a. O. S. 82 f.

2. In der primordialen Situation gibt es eine Anwesenheit des Anderen für mich nur in der Form seiner leibhaften Gegenwart. Nur der Andere, der „*leibhaftig*“ (CM 139) vor mir steht, ist gegenwärtig. Husserl führt also die Fülle möglicher Weisen fremdpersonaler Anwesenheit von vornherein auf den *einen* Modus der *faktischen* Anwesenheit zurück. Das erhellt aus der primordialen Situation selber. Sie ist die transzendental modifizierte und eben primordial reduzierte Gestalt einer bestimmten alltäglichen Situation: ich befinde mich in einer zunächst völlig menschenleeren Gegend und werde dann durch das faktische Auftreten eines anderen Menschen in meinem Wahrnehmungsbereich aus meiner Einsamkeit herausgerissen. „Nehmen wir nun an, es tritt ein anderer Mensch in unseren Wahrnehmungsbereich, so heißt das primordial reduziert: es tritt im Wahrnehmungsbereich meiner primordialen Natur ein Körper auf, der als primordialer natürlich bloß Bestimmungsstück meiner selbst... ist“ (CM 140). Ohne dieses körperliche Auftreten könnte ich den Anderen nicht erfahren.

3. Darin, daß das faktische Auftreten des Anderen in meinem *Wahrnehmungsbereich* die Bedingung seines Begegnenkönnens ist, liegt schon: ursprünglich begegnet mir der Andere nach Husserl nur im äußeren Wahrnehmen. Das den Anderen in der primordialen Situation erschließende Wahrnehmen schränkt Husserl wiederum auf das sinnliche *Sehen* ein. Als Appräsentation des fremden Leibes ist die Fremderfahrung eine „interpretierende Wahrnehmung“ und als solche das „in der Erfassung einer fremden Leiblichkeit sich verknüpfende raumdingliche Sehen und ursprünglich interpretierende Ansehen“ (EP II 63). Mithin ist es z. B. unmöglich, die sinnkonstituierende Erfahrung des Anderen im Hören zu machen. Ebenso wenig trägt nach Husserl die Sprache als verlautbarte Rede etwas zur primären Konstitution des Anderen bei⁶. Zwar heißt es einmal in einer Anmerkung, an deren Anfang Husserl in einem anderen Zusammenhang darauf hinweist, daß er nicht „die grundwesentliche Rolle der Verlautbarung“ berücksichtigt habe, mit Bezug auf diesen Mangel: „Es fehlt das auch in der ursprünglich entworfenen Lehre von der Einfühlung, die zuerst ausgeführt werden müßte. Es scheint, nach meiner Beobachtung, im Kinde die selbsterzeugte und dann analogisch gehörte Stimme zuerst die Brücke für die Ichobjektivierung, bzw. die Bildung des ‚alter‘ abzugeben, bevor das Kind schon eine sinnliche Analogie seines visuellen Leibes mit dem des ‚Anderen‘ hat und haben kann“ (Id. II 95). Jedoch Husserl hat aus dieser psychologischen Beobachtung keine philosophischen Konsequenzen gezogen. In der Sphäre der Beziehung verschiedener Subjekte bringt er die Verlautbarung – als sprachlich artikulierte „Wechselverständigung“ – weiterhin und bis ans Ende seines Lebens erst

⁶ Hingewiesen sei an dieser Stelle immerhin auf G. Funkes Versuch, auf dem Boden der Phänomenologie Husserls das Problem von Sprechen und Vernehmen zu explizieren (Zur transzendentalen Phänomenologie, S. 107–147).

dann ins Spiel, wenn die visuell ausgerichtete Einfühlung bereits ihr Werk getan hat.

4. Über die allgemeine Subjekt-Objekt-Gegebenheit des Anderen hinaus schreibt die primordiale Situation des näheren vor, daß *ich* als Subjekt zunächst auf den Anderen als Objekt stoße und der fremden Subjektivität nur auf dem Boden dieser Objekterfahrung gewahr werde. Als Subjekt ist der Andere in meinen Augen zwar kein bloßes Etwas im Sinne des dinghaft Vorhandenen, aber doch „jemand“, und „jemand“ ist selbst etwas, das *für mich* ist, *von mir aus* und für mich erkennbares Seiendes“ (K 410 B – Hervorhebungen v. Vf.). Er kommt mir also nach Husserl nie dadurch zum Bewußtsein, daß ich *für ihn* bin. Nie ist er anfänglich Subjekt, nie bin ich anfänglich sein Objekt. Als sein Objekt entdecke ich mich erst in einem wesensmäßig späteren Stadium, und zwar auf dem Umweg über die Einfühlung in seine Weltapperzeption. Auch dann bin ich nicht etwa das ausgezeichnete Objekt des Anderen, sondern lediglich eines unter den vielen, die sich ihm in seiner Welt darbieten. Außerdem bleibt die Erfahrung meines Objektseins für den Anderen nach Husserl ständig in der Erfahrung des Objektseins des Anderen für mich einbehalten. Ich kann nach Husserl mich nur dann als Objekt des Anderen erfahren, wenn ich den Anderen zugleich als mein Objekt im Blick habe. Dieses Zugleich ist selbst nur ein Sonderfall des universalen Zugleich, welches die Erfahrung des Anderen als eines Subjekts für die Welt und die des Anderen als eines Objekts in der Welt zu *einem* Akt zusammenbindet.

5. Die erste der Stufen, in denen sich auf dem Untergrunde meiner primordialen Welt die objektive konstituiert, ist „die Konstitutionsstufe des Anderen oder Anderer überhaupt“ (CM 137). Uns soll jetzt nicht das „überhaupt“ beschäftigen, sondern die Austauschbarkeit von Singular und Plural. Auch wo Husserl die Bedeutung des Zusatzes „überhaupt“ klärt, spricht er einmal von „den puren Anderen (die noch keinen weltlichen Sinn haben)“ und dann wieder davon, daß „der Andere noch nicht zu dem Sinn Mensch gekommen ist“ (CM 137 f. – Hervorhebungen v. Vf.). Der eine Andere, dessen Gegebenheit er expliziert, ist eben von vornherein nur einer unter den vielen Anderen, die in meiner Umwelt vorkommen. Er ist nicht der Einzige, der mir in unvergleichlicher Weise zugehörte. Die Unterscheidung zwischen dem vertrauten Du und dem im innerlichen Verstande Fremden hat in der Sphäre der ursprünglichen Konstitution des Anderen gar keinen Platz. Als irgendeiner ist der „Andere überhaupt“ stets ein „Fremder“, ein Fremder freilich, dem mit der Entgegensetzung zum Nächsten auch die Qualifizierung als Fernstehender fehlt. Dieser Ansatz entspricht der vorgängigen Gleichsetzung der Anwesenheit des Anderen mit dessen leibhaftem Vorkommen in der Welt. Daß der Vertraute *anders für mich da* ist als die Menge derer, die sich auch von ihm und nicht nur von mir als „die Anderen“ abheben, kann bei der Grundlegung der Fremderfahrung nicht ins Gewicht

fallen, weil als das Dasein, als die Gegenwart des Anderen dessen gegen solche Differenzen unempfindliche Vorhandenheit gilt.

§ 21. *Die Differenz von transzendentaler und natürlicher Fremderfahrung und die Unmittelbarkeit der natürlichen*

Außer den fünf genannten Vorentscheidungen, welche schon der Ausgangsposition der Intersubjektivitätstheorie zugrunde liegen, ließen sich noch viele andere aufzählen. Man denke nur an die Ausklammerung der ethischen Phänomene und ihrer konstitutiven Bedeutung für das Bewußtsein vom Anderen⁷. Doch können wir darauf nicht eingehen. Die fünf obigen Punkte haben wir nur deshalb eigens angeführt, weil sie die Eigenart des Husserlschen Ansatzes gegenüber anderen Möglichkeiten der Behandlung des Themas, wie wir sie im Fortgang unserer Untersuchung kennenlernen werden, sichtbar machen.

Nun müssen wir uns aber deutlich die Grenzen vor Augen halten, innerhalb deren die gegebenen Hinweise allein etwas über die „Eigenart des Husserlschen Ansatzes“ aussagen. Wir haben die Situation geprüft, in welcher sich die Fremderfahrung der fünften Meditation vollzieht. Diese Fremderfahrung aber ist die *transzendente*, und die transzendente ist nicht die faktische, die wir alltäglich in *natürlicher* Einstellung machen⁸. Was also in bezug auf die transzendente Fremderfahrung seine Richtigkeit hat, trifft nicht auch schon auf die natürliche zu, es sei denn, man könnte nachweisen, daß Husserl diese gemäß jener auslegt⁹.

⁷ In den ethischen Untersuchungen Husserls, die Alois Roth an Hand der Vorlesungsmanuskripte dargestellt hat (Den Haag 1960), spielt die Intersubjektivität eine auffallend bescheidene Rolle. Nur in den §§ 21 („Das Prinzip der Sympathie als Grundprinzip der Moralität“) und 54 („Die Vollendung des ethischen Subjektes als Glied einer ethischen Sozialität“) rückt die Intersubjektivitätsproblematik stärker in den Vordergrund; aber auch hier begnügt sich Husserl mit vagen, teilweise von Scheler inspirierten Bemerkungen, die kaum etwas zur prinzipiellen Klärung der Frage nach der Bedeutung des Ethischen für die transzendente Grundlegung der Intersubjektivität beitragen.

⁸ Vgl. Wilhelm Szilasi, Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls, Tübingen 1959, S. 104 f.

⁹ Wenn wir im folgenden von der faktisch-alltäglichen als der „natürlichen“ Fremderfahrung sprechen, so heben wir auf eine andere Nuance im Bedeutungsgehalt des Begriffs „natürlich“ ab als im vorigen Kapitel. Dort beschäftigte uns die Natürlichkeit vornehmlich als die im Rückgang auf die transzendente Ursprungssphäre zu überwindende Naivität. Hier nun interessiert uns das Natürliche in seinem positiven Sinne, als das „Lebensweltliche“, als das Husserl selbst es versteht, wenn er sich schon früh die (von Heidegger weiterverfolgte) Aufgabe der „Gewinnung eines natürlichen Weltbegriffs“ stellt. Als „transzendente“ Fremderfahrung bezeichnen wir demgegenüber die dem Forschungsgegenstand „alter ego“ entsprechende Weise der „transzendentalen Erfahrung“.

Daß das zumindest nicht durchweg der Fall ist, zeigt sich z. B. in der zuletzt (unter Punkt 5) angedeuteten Hinsicht. Als Mitwelt ist die „Welt der natürlichen Einstellung“ nach den „Ideen I“ immer und wesentlich eine sozial differenzierte Welt. „Sie (scil. die Anderen) sind meine ‚Freunde‘ oder ‚Feinde‘, meine ‚Diener‘ oder ‚Vorgesetzte‘, ‚Fremde‘ oder ‚Verwandte‘ usw.“ (60)¹⁰. Freilich, die Einsicht in dieses Faktum ist zu unterscheiden von dessen transzendentaler Begründung. Gerade mit ihr setzt sich Husserl dem „Vorwurf“ aus, etwas, was er als lebensweltliche Tatsache anerkennt, durch seine transzendente Theorie nicht verständlich machen zu können. Gleichwohl bekundet diese Einsicht die Notwendigkeit, zumindest Husserls *Beschreibung* der natürlichen Fremderfahrung von seiner Beschreibung der transzendentalen Konstitution des Anderen zu trennen.

Aber Husserl beschreibt die natürliche Fremderfahrung nicht nur faktisch hier und da anders als die transzendente. In zwei Punkten *muß* sich die natürliche Fremderfahrung sogar von der transzendentalen unterscheiden. Erstens darin, daß die Anderen für das Ich der natürlichen Einstellung immer schon, d. h. vor jeder aktuellen Vergemeinschaftung, gegenwärtig sind. Im Gegensatz zur transzendentalen Fremderfahrung kommt also die natürliche nicht erst dadurch zustande, daß ein Anderer oder Andere leibhaft in meinem Wahrnehmungsbereich vorkommen. An die Stelle der *ontischen* Anwesenheit, die in der primordialen Situation allein den Sinn von fremdpersonaler Anwesenheit bestimmt, tritt in der natürlichen Sphäre, als deren transzendente Bedingung, eine gewissermaßen *ontologische* Anwesenheit, die Gegenwart der Anderen nicht in der Welt, sondern in meinem weltumgreifenden Horizont.

Noch bedeutsamer ist der zweite Differenzpunkt. Er betrifft nämlich die im transzendentalen Leitfaden selbst enthaltene Grundvoraussetzung. Sofern ich den Andern zugleich als Objekt in der Welt und als Subjekt für die Welt erfahre, erfahre ich ihn nicht in ursprünglicher Einheit. Obschon *zugleich*, d. h. in der Einheit *eines* Aktes, als Objekt und Subjekt erfahren, wird der Andere doch seiner Seinsart nach in Subjektheit und Objektheit auseinandergerissen. Doch diese Aufspaltung mache ich offenbar rückgängig, indem ich den Anderen im Zuge der Konstitution der objektiven Welt als „anderen Menschen“ apperzipiere. Denn das ist eine vereinheitlichende Leistung. Ich setze den Anderen als „geschlossene Einheit Mensch“ in die objektive Welt. Eben als einen Menschen aber erfahre ich den Anderen in natürlicher Einstellung. Damit scheint die natürliche Fremderfahrung auch die Mittelbarkeit überwunden zu haben. Denn die Mittelbarkeit liegt ja in der

als die sich nach Husserl die theoretische Phänomenanalyse überhaupt zu vollziehen hat.

¹⁰ Vgl. die Unterscheidung von „Heimwelt“ und „Fremdwelt“, die L. Landgrebe (Phänomenologie und Metaphysik, S. 115) als Charakterzug der Lebenswelt heraushebt; dazu auch R. Toulemont, a. a. O. S. 184 ff.

Geteiltheit des Anderen zwischen dem Subjekt für die Welt und dem Objekt in der Welt. Umgekehrt bedeutet die Apperzeption des Anderen als ursprünglicher Einheit nichts anderes als: ihn unmittelbar erfahren. Sofern aber die Mittelbarkeit den Charakter der transzendentalen Fremderfahrung schlechthin bestimmt, tut sich hier eine prinzipielle Kluft zwischen der transzendentalen und der natürlichen Fremderfahrung auf.

Wir haben im vorigen Kapitel auf die Textstellen hingewiesen, an denen Husserl die natürliche Fremderfahrung als die im Horizont der nicht faktisch anwesenden Anderen vollzogene Erfahrung faktisch anwesender Dinge auslegt. Desgleichen erfüllt er die zweite Forderung, die aus der Konsequenz des Gedankens an ihn ergeht: sofern er die natürliche Fremderfahrung als Apperzeption eines fremden *Menschen* betrachtet, schreibt er ihr tatsächlich eine Intention auf letztursprüngliche Einheit zu. Wichtig ist in diesem Zusammenhang vor allem die Analyse der personalistischen Einstellung im zweiten Buch der „Ideen“¹¹. Die personalistische Einstellung ist eben die, in der ich die Dinge als die mich motivierenden Gebrauchsgegenstände einer verstehend entworfenen „Umwelt“ und die Anderen als mir kommunikativ verbundene Menschen auffasse. In beiden Hinsichten, in der auf die Dinge und der auf die Anderen, verhält sie sich gegensätzlich zur naturalistischen Einstellung, für welche die Dinge unbegeistete Substrate von Eigenschaften und die Anderen „Einheiten“ von Leib und Seele sind. In personalistischer Einstellung erfahre ich, wo ich im „komprehensiven“ Bewußtsein von anderen Menschen lebe, „nicht die naturalistische Einheit zwischen Leib und Seele, so wenig die Dinge, die wir da als Umgebungsdinge sehen, die Naturdinge sind“. Die naturalistische Einheit ist aber nur Einheit im Sinne des Zusammenvorkommens zweier Seiender, von denen das eine – die Seele – vom anderen – dem körperlich gedeuteten Leib – einseitig abhängig ist. Der Leib, als materieller Körper, bildet das Fundament, auf dem die Seele aufgestockt ist. Demgegenüber richtet sich die personalistische Erfahrung von Anderen auf eine ursprüngliche, nicht synthetische Einheit, und die ist „der Mensch“. Wir „finden da nicht zwei äußerlich miteinander verflochtene Sachen: Leiber und Personen. Wir finden *einheitliche* Menschen, die mit uns verkehren, und die Leiber sind mit in der menschlichen Einheit“. Die ursprüngliche Einheit des Menschen nennt Husserl in der Abhebung von der naturalistischen auch die „komprehensive“ oder „anschauliche“: die „durchaus anschauliche Einheit, die sich darbietet, wo wir eine Person *als solche* erfassen“. „Alles ist hier anschaulich, wie Außenwelt und Leib so die leiblich-geistige Einheit des dort stehenden Menschen“ (234-236).

Am augenfälligsten enthüllt sich die Differenz von naturalistisch sekundärer und personalistisch primärer Einheit des Anderen im Ausgang von der

¹¹ Wenn nicht anders vermerkt, beziehen sich die im folgenden bis Ende von Teil A des vorliegenden Kapitels angegebenen Seitenzahlen auf dieses Buch.

Differenz der Akte, in denen sie, die Einheit, so oder so gegeben ist. In naturalistischer Einstellung macht der auf den Anderen gerichtete Akt gleichsam schon beim fremden Leibkörper halt. Dieser ist sein direkter und eigentlicher Gegenstand, und die „Seele“ ist es nur insoweit, als sie den unanschaulichen Endpunkt der Linie darstellt, die mein Akt über den wirklich wahrgenommenen Leibkörper hinaus auf sie hin verlängert. Die Seele ist naturwissenschaftlich betrachtet „eine bloße Schicht realer Vorkommnisse an Leibern“ (175), die ihrerseits zur fundierenden „Schicht“ materieller Körperlichkeit gehören; sie ist lediglich ein „leiblicher Annex“ (209). Als solcher wird sie *hinter* den Leib gesetzt, in ihn hineingesteckt. Das meint der Begriff der „Introjektion“ (166, 175 ff.), mit dem Husserl das naturalistische Seelenverständnis bezeichnet. In naturwissenschaftlicher Orientierung bin ich genötigt, die fremde Seele in den fremden „Leib hineinzustecken, zu ‚introjizieren‘“ (167). Wenn ich hingegen in meiner persönlichen Umgebung mit einem Menschen umgehe, so wende ich mich keineswegs an einen Leib, geschweige denn an einen reinen Körper. Ebenso wenig wende ich mich an den „Geist“, in dessen Gestalt das von der Naturwissenschaft (qua Psychologie) zur Seele herabgesetzte Ich personalistisch bewahrt wird. Gewiß, der Mensch, mit dem ich da umgehe, *hat* und hat auch für mich einen Leib und einen Geist, aber er selbst *ist* weder Geist noch Leib, sondern deren einigender Grund. Auf diesen Grund blicke ich ohne jede Zwischeninstanz hinab, und den fremden Leib sehe ich nur so, daß ich durch ihn hindurch sehe – auf den Grund. „Ich sehe den Menschen, und indem ich ihn sehe, sehe ich auch seinen Leib. In gewisser Weise geht die Menschenauffassung durch die Erscheinung des Körpers, der da Leib ist, hindurch. Sie bleibt gewissermaßen nicht beim Körper stehen, sie richtet nicht auf ihn ihren Pfeil, sondern durch ihn hindurch – auch nicht auf einen mit ihm verbundenen Geist sondern eben auf den Menschen. Und die Menschen-Auffassung, die Auffassung dieser Person da, die tanzt und vergnügt lacht und plaudert oder mit mir wissenschaftlich diskutiert usw., ist nicht Auffassung eines an den Leib gehefteten Geistigen sondern die Auffassung von etwas, das sich durch das Medium der Körpererscheinung vollzieht“ (240).

Die menschliche Erfahrung vom anderen Menschen ist nun nach Husserl durch echte *Unmittelbarkeit* ausgezeichnet. „Sehen wir einander in die Augen, so tritt Subjekt mit Subjekt in eine unmittelbare Berührung. Ich spreche zu ihm, er spricht zu mir, ich befehle ihm, er gehorcht. Das sind unmittelbar erfahrene personale Verhältnisse“, die „eine unmittelbare Erfahrung vom Anderen“ bezeugen (375 B)¹². Diese Erfahrung ist unmittelbar in dem drei-

¹² Im Blick auf *diese* Erfahrung kann man also mit Recht sagen, was L. Landgrebe (Phänomenologie und Metaphysik, S. 175 f.) ohne Einschränkung behauptet: daß der Andere nach Husserl „ganz unmittelbar“ begegne und seine Gegebenheit „eine viel ursprünglichere als die des bloßen Dinges“ sei.

fachen Sinne, der den drei Bedeutungen der Mittelbarkeit entspricht. Sie ist erstens unmittelbar, weil sie den Anderen nicht auf dem Umweg über die Einfühlung in seine Weltapperzeption vor sich bringt. Sehen „wir einander in die Augen“, so hat eine derartige Einfühlung ausgespielt. Nicht auf die Welt ist ja dann der Andere gerichtet, sondern auf mich. Daß aber ich für ihn in dieser Situation kein in der Welt vorkommendes Objekt bin, liegt ebenso im „einander“ beschlossen. Das Einander artikuliert die Niveaugleichheit im Sich-gegenüberstehen und schließt damit die Unterordnung aus, in der ich mich im Verhältnis zum Anderen befinde, wenn ich sein mundanes Objekt bin. Die kommunikative Erfahrung vom anderen Menschen ist zweitens unmittelbar, sofern sie sich ihr Korrelat nicht vom fremden Körper vermitteln läßt. Und sie ist es drittens, weil sie den Anderen nicht als Weltobjekt in meinen Weltentwurf einfängt und ihn nicht in einen vermittelnden Zusammenhang mit anderen Weltobjekten stellt. Denn das würde dem Augen-Auge genauso widersprechen wie die umgekehrte Situation, die mich zum Weltobjekt des Anderen macht¹³.

Husserls Intention auf die Unmittelbarkeit der natürlichen Menschen-Auffassung haben wir durch längere Zitate dokumentiert, weil ihr trotz ihrer literarischen Verborgenheit sachlich eine fast ebenso fundamentale Bedeutung beizumessen ist wie dem Insistieren auf der Mittelbarkeit der transzendentalen Fremderfahrung. Indem die personale Apperzeption des Mitmenschen die Mittelbarkeit von sich abwirft, entzieht sie sich eben nicht nur dem transzendentalen Leitfaden, sondern ineins damit notwendig auch allen Gesetzen, welche die nach dem transzendentalen Leitfaden entworfene Primordinalsituation beherrschen. Das zeigt Husserls Exemplifizierung der menschlich-personalen Verhältnisse. Zwar „sehe“ ich auch die Menschen, aber das Sehen ist auf dem Boden der personalistischen und, allgemeiner, der natürlichen Einstellung keineswegs mehr die alleinige Erschließungsweise.

¹³ Zusammen mit der Einsicht in die ursprüngliche Einheit des personalistisch aufgefaßten Mitmenschen ist auch die Anerkennung der kommunikativen Unmittelbarkeit vornehmlich ein Verdienst des zweiten Buchs der „Ideen“. Aber sie ist darauf nicht beschränkt. Schon in den Ausführungen der „Ideen I“ über die „Welt der natürlichen Einstellung“ kommt sie zum Ausdruck: „animalische Wesen, etwa Menschen, sind unmittelbar für mich da; ich blicke auf, ich sehe sie, ich höre ihr Herankommen, ich fasse sie bei der Hand, mit ihnen sprechend verstehe ich unmittelbar, was sie vorstellen und denken, was für Gefühle sich in ihnen regen, was sie wünschen oder wollen“ (57). Im Wintersemester 1923/4 sagt Husserl nicht weniger deutlich: „Die Wahrnehmung eines fremden Leibes ist Wahrnehmung, sofern ich eben das Dasein dieses Leibes als unmittelbar selbst da erfasse. Und ebenso ist der andere *Mensch* als Mensch für mich wahrnehmungsmäßig da. Die wahrnehmungsmäßige Unmittelbarkeit drücke ich ja in schärfster Betonung gerade dadurch aus, daß ich sage: leibhaftig steht hier ein Mensch vor mir da. . . es ist gar nicht denkbar, daß ich ihn noch unmittelbarer erfahren könnte“ (EP II 62).

Das Hören etwa rückt ihm an die Seite. Schon als Hören von Schritten („ich höre ihr Herankommen“) ist es unmittelbar ein Hören von *menschlichen* Schritten. Eine noch wichtigere Rolle spielt sodann dasjenige Hören, das als unmittelbares Verstehen von Worten zum Sprechen gehört („mit ihnen sprechend verstehe ich unmittelbar“). Hören und Sprechen aber sind von vornherein *Aufeinanderhören* und *Miteinandersprechen*. Die das Hören einbegreifende Sprache in diesem Sinne des Gesprächs¹⁴ ist neben dem sich mitteilenden Willen das eine der beiden Phänomene, in denen sich die personale Kommunikation vornehmlich konkretisiert. Das Gespräch aber differenziert sich je nach der kommunikativen Situation. Wer „plaudert“, spricht anders zu mir als der, der mit mir „wissenschaftlich diskutiert“. Und diese situative Bestimmtheit des Sprechens wird im Hören des Gesprochenen selber unmittelbar miterfahren.

Auf dieselben Phänomenbereiche verweisen in den „Ideen II“ auch alle anderen Stellen, an denen Husserl die „personalen Beziehungen lebensvoll vergegenwärtigen“ (182) will. Im Anschluß an eine allgemeine Charakteristik der naturalistischen Einstellung schreibt er: „Ganz anders ist die personalistische Einstellung, in der wir allzeit sind, wenn wir miteinander leben, zueinander sprechen, einander im Gruße die Hände reichen, in Liebe und Abneigung, in Gesinnung und Tat, in Rede und Gegenrede aufeinander bezogen sind“ (183)¹⁵. Wir befinden uns in dieser Einstellung, „z. B. wenn wir mit anderen Personen verkehren, sie sich redend an uns wenden und wir uns an sie wenden, von ihnen Befehle empfangen, sie erfüllen usw.“ (234), wenn wir „z. B. als Person zu Personen sprechen oder ihrem Sprechen zuhören, mit ihnen zusammen arbeiten, ihrem Tun zusehen“ (236). Die Zusammenarbeit gesellt sich den oben genannten Kommunikationsakten nicht beiläufig zu. Der werktätige Umgang ist vielmehr ein Hauptmedium der personalistischen Einstellung. Ob sich aber jene Akte in Spiel oder in Arbeit verwirklichen, stets erwachsen sie einer Situation, die sich von der primordialen in allen fünf Punkten absetzt. Es hat ja nicht nur das Sehen seine Vormachtstellung verloren. Auch der Raum kann die Welt, sofern sie personale Welt ist, nicht mehr beherrschen. Personale Gegenwart hängt nicht ab vom faktischen Vorkommen eines Fremdkörpers. Das transzendental zumindest anfangs allein maßgebende Verhältnis von mir zum Ande-

¹⁴ Vgl. dazu schon Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, II/1, § 7 „Die Ausdrücke in kommunikativer Funktion“.

¹⁵ A. Diemer (a. a. O. S. 65, 68 f., 126 f., 260, 292 f.) hebt die große Bedeutung hervor, die Husserls Nachlaßmanuskripte der interpersonalen „Liebe“ zuerkennen. Er sieht darin einen Einfluß Schellers. Die Texte, die er anführt, lassen es jedoch als zweifelhaft erscheinen, ob Husserl wirklich, wie Diemer offenbar meint, die Liebe in der Sphäre der *transzendentalen Konstitution* des Anderen ansiedelt. Vgl. auch R. Toulemont, a. a. O. S. 245 ff., 253 ff., und N. Uygur, a. a. O. S. 456 f.

ren muß in der zwischenmenschlichen Sphäre neben oder gar über sich – vgl. das Zitat Id. II 234 – die ursprüngliche Hinwendung des Anderen zu mir zulassen. Und aus der unterschiedslosen Vielheit der in meiner primordialen Welt auftretenden Anderen hat sich die persönliche Intimität herausgehoben, in der ich mit einem bestimmten Anderen wie mit keinem Anderen sonst verkehre.

*§ 22. Die Preisgabe der natürlichen Unmittelbarkeit
und die Zwiespältigkeit der personalistischen Einstellung*

Allein, so gewichtig Husserls Thematisierung der personalen Unmittelbarkeit ist – sie ist doch nur ein singulärer Vorstoß, der sogleich wieder zurückgenommen wird. Die Rücknahme, auf die wir hier abzielen, liegt nicht in der Reduktion der natürlichen auf die transzendente Fremderfahrung, sondern in einer Umdeutung der natürlichen Fremderfahrung selber. Das geht aus den unten angeführten Textstellen klar hervor. Mit dem Hinweis auf sie sollen jedoch keineswegs bloß vereinzelte Abirrungen vom systematisch vorgezeichneten Wege der Phänomenologie festgestellt werden. Vielmehr nehmen wir sie als Ausdruck einer sachlichen Intention, die ebenso wie die ihr entgegengesetzte Intention auf Unmittelbarkeit durch die transzendente Grundlegung der natürlichen Fremderfahrung motiviert ist. Den Umschlag der transzendentalen Mittelbarkeit in die natürliche Unmittelbarkeit legitimiert die Theorie der Konstitution des anderen Menschen als abgeschlossener Einheit. Die Selbstaufhebung der natürlichen Unmittelbarkeit ist in eben dieser Theorie angelegt, nämlich darin, daß die beiden Seiten des „Anderen überhaupt“ – Fremdkörper und Fremdich – nur in der Weise der *Objektivierung* zum Seienden „Mensch“ vereinheitlicht werden können. Eine abgeschlossene Einheit „Mensch“ ist der Andere nur als einheitliches Objekt im strengen Sinne intersubjektiver Objektivität, wobei diese Objektivität auch seine Subjektivität qualifiziert.

Diesem Sachverhalt entspricht die generelle, die gleichsam tonangebende Beschreibung der natürlichen Fremderfahrung im Werke Husserls¹⁶. Nicht das ursprüngliche Einssein, das sich der unmittelbaren Begegnung offenbart,

¹⁶ Vgl. die besonders bezeichnenden Beschreibungen aus der Anfangs- und aus der Schlußphase der Husserlschen Reflexionen über das Intersubjektivitätsproblem: Id. I 61 f., 63; K 149, 239. Dazwischen liegt die Arbeit an den „Ideen II“, welche die kommunikative Unmittelbarkeit hervorheben. Aber schon in der oben angemerkten Passage aus der „Ersten Philosophie“, in der es Husserl zunächst für „gar nicht denkbar“ hält, daß ich meinen Mitmenschen „noch unmittelbarer erfahren könnte“, als ich es faktisch tue, wird die Unmittelbarkeit sogleich wieder zurückgenommen. „Und doch liegt im Sinne dieser Wahrnehmung eine gewisse Mittelbarkeit beschlossen“ (EP II 62). Vgl. EP II 187: „Aber näher gesehen ist diese Unmittelbarkeit eben nur eine relative“.

steht da im Blick, sondern eben jenes Zugleich von mundaner Objektivität und mitobjektivierter Subjektivität, an das sich die transzendente Theorie hält¹⁷. Aber sogar die in den „Ideen II“ vorgetragene Konzeption der „personalistischen Einstellung“, in der ja doch der Gedanke der kommunikativen Unmittelbarkeit Gestalt gewinnt, fällt von diesem ihren Ansatz ab, und zwar dadurch, daß Husserl den personalistisch auf Mitmenschen gerichteten Akt als *Einfühlung* auslegt. In einer Beilage spricht Husserl zwar auch einmal der Einfühlung Unmittelbarkeit zu (375 B). Aber die Bedeutung der Unmittelbarkeit ist hier relativiert durch die Entgegensetzung zur naturalistischen Erfahrungsweise. Nur im Vergleich dazu kann die personalistische Einfühlung eine unmittelbare Erfahrung vom Anderen genannt werden. Wir werden sogleich sehen, daß Husserl im Text selbst eine derart relativierende Umdeutung der personalen Unmittelbarkeit vornimmt. Absolut genommen aber ist Einfühlung als solche wesentlich mittelbar. Diese Auffassung vertritt Husserl wie andernorts so auch in den „Ideen II“ (199). Indem er also die personalistische Einstellung auf Einfühlung gründet, streitet er ihr die Unmittelbarkeit ab, die er ihr an anderen Stellen des Buches doch selber zuerkennt.

Darin, daß sie Einfühlung ist, trifft sich die personalistische Apperzeption des fremden Menschen mit der naturalistischen. Die scharf artikulierte (vgl. 210) Differenz der beiden Einstellungen, im Aufriß als Gegensatz von äußerster Mittelbarkeit und echter Unmittelbarkeit gedacht, reduziert sich hinsichtlich der Beziehung zum Mitmenschen auf die Verschiedenheit zweier Modi von Einfühlung. Naturalistische Fremderfahrung ist Einfühlung von der besonderen Art der Introjektion (228)¹⁸, personalistische ist Einfühlung als Verstehen einmal der fremdpersonalen Motivationen (228 f.) und zum anderen des Sinnes, mit dem der fremde Leib behaftet ist (224). Die Bewegungsrichtung des introjizierenden Aktes ist uns bereits vertraut: er macht beim Fremdkörper halt und setzt die fremde Seele dahinter, als etwas von jenem und von der materiellen Natur überhaupt funktionell Abhängiges. Die personalistische Opposition gegen dieses Verfahren wird durch die Interpretation der personalistischen Fremderfahrung im Horizont der Einfühlung nicht angetastet. Wohl aber verändert sich dadurch die Bewegungsrichtung des Aktes, den Husserl positiv dem naturalistischen gegenüberstellt. Aus dem Bewußtseinsstrahl, der sich durch den transparenten Leib hindurch unmittelbar auf die Einheit richtet, welche Leib und Geist zusammenhält, wird ein Akt, der gleichsam über den fremden Leib hinweg in das fremde Aktzentrum (den „Geist“) springt, um aus ihm heraus auf die dem anderen Subjekt erscheinenden Objekte und darunter auf mich zurück-

¹⁷ Vgl. auch Quentin Lauer, *Phénoménologie de Husserl, Essai sur la genèse de l'intentionnalité*, Paris 1955, S. 379 f.

¹⁸ Allerdings ist der Introjektionsbegriff nicht ganz eindeutig. Vgl. 175 f.

zukommen. So sieht die neue Entgegensetzung von naturalistischer und personalistischer Einstellung aus: „einmal ist fremdes Ich, Erlebnis, Bewußtsein introjektiv gesetzt, aufgebaut auf die Grundauffassung und Setzung materieller Natur, aufgefaßt als von ihr funktionell Abhängiges, ihr Anhängendes. Das andere Mal ist das Ich als Person, als ‚schlechthin‘ gesetzt und damit gesetzt als Subjekt seiner personalen und dinglichen Umgebung“ (228).

Subjekt einer personalen und dinglichen Umgebung, einer zugleich mitweltlich strukturierten „Umwelt“ zu sein, definiert den Begriff der in den „Ideen II“ thematisierten „Person“ (vgl. 183, 185 f.). Dabei ist Umwelt die Welt „für mich“, das universale noematische Korrelat meines intentionalen Lebens (186, 218). Diese Bestimmung macht verständlich, warum Husserl die „Motivation“ zum „Grundgesetz“ des geistig-personalen Lebens erheben kann¹⁹. Denn die Motivation ist die affektive Unterlage der intentionalen Beziehung, in welcher Gegenstände die noematischen Korrelate der von einer Person vollzogenen Akte sind (189). Sie ist nicht wie die zwischen Menschen und Dingen waltende Kausalität ein Verhältnis „des realen Subjekts zu realen Gegenständen“ (232 f.), sondern ein „nur in der rein intentionalen Sphäre“ (189) vorfindliches Verhältnis „zwischen Subjekten und Dingnoemen“ (233). Als intentional gleichsam schon vor-gesichteter Gegenstand motiviert mich ein Ding zu den Akten, in denen ich es dann ausdrücklich ergreife. Es „weckt“ mein Interesse und „vermöge dieses Interesses eine Tendenz der Zuwendung“ (216), eine Tendenz freilich, der ich ebensogut nachgeben wie widerstehen kann.

Es motivieren mich aber nicht nur Dinge, sondern auch andere Personen, und zwar vornehmlich dadurch, daß ich mich in meinem Tun *nach ihnen richte*: „wenn ich etwas tue, weil ich höre, ein Anderer habe sich so und so verhalten, so ist mein Tun durch Hören und Wissen motiviert“ (231). Diese Motivationsgesetzlichkeit regelt über das jeweilige Verhältnis zu einem bestimmten Anderen hinaus das ganze personale Leben als das wesentlich vom „Man“ beherrschte Dasein. „Neben den Tendenzen, die von anderen Personen ausgehen, stehen die in der intentionalen Gestalt unbestimmter Allgemeinheit auftretenden Zumutungen der Sitte, des Brauchs, der Tradition, des geistigen Milieus: ‚man‘ urteilt so, ‚man‘ hält so die Gabel u. dgl., die Forderungen der sozialen Gruppe, des Standes usw.“ (269). Indes mißt Husserl ein noch größeres Gewicht derjenigen interpersonalen Motivationsbeziehung bei, in welcher die eine Person die andere zu Stellungnahmen bestimmt, indem sie sich willensmäßig *auf* sie richtet und sich in sprachlicher Verlautbarung sowie in Erwartung einer Entgegnung *an* sie *wendet*. „Es gibt eben noch eine andere Form des Wirkens von Personen auf Personen: sie richten sich in ihrem geistigen Tun aufeinander (das Ich auf den

¹⁹ Vgl. bes. 3. Abschn., 2. Kap., 211–280.

Anderen und umgekehrt), sie vollziehen Akte in der Absicht, von ihrem Gegenüber verstanden zu werden und es in seinem verstehenden Erfassen dieser Akte (als in solcher Absicht geäußert) zu gewissen persönlichen Verhaltensweisen zu bestimmen“ (192). Diese „spezifisch sozialen, kommunikativen Akte“, in denen sich nach Husserl allererst wirkliche Sozialität konstituiert (194)²⁰, werden wir im zweiten Teil unserer Untersuchung unter demselben Titel bei Adolf Reinach wiederfinden. Wir sind ihnen aber auch schon auf dem Wege unserer augenblicklichen Überlegungen begegnet. In ihnen baut sich die unter dem Titel „Unmittelbarkeit“ begriffene Kommunikation, die Gegenseitigkeit dialogischer Partnerschaft, auf. Die interpersonale Motivation enthüllt sich als das intentionale Fundament der Unmittelbarkeit natürlicher Fremderfahrung. Husserl spricht denn auch in diesem Zusammenhang, wenngleich apostrophiert, von Unmittelbarkeit. Es „üben Menschen aufeinander . . . ,unmittelbare‘ personale Wirkungen, anschauliche Wirkungen. Sie haben für einander ,motivierende Kraft“ (192).

Sind wir nun also doch wieder bei der personalen Unmittelbarkeit angelangt? Die Frage muß verneint werden, sofern Husserl der interhumanen Motivationsbeziehung die Einfühlung unterschiebt. Als Organon der personalistischen Einstellung soll ja die Einfühlung, wenigstens nach der einen Seite ihres Wesens hin, das Verstehen der fremden Motivationen sein. Eines aber ist es, vom Mitmenschen zu Handlungen motiviert zu werden; ein anderes, sich in sein Motiviertwerden einzufühlen. Jenes ist eine unmittelbare, dieses eine mittelbare Erfahrung. Auch wenn man das Verstehen der fremden Motivationen so auslegt, daß ich mich einfühlend in den mich motivierenden Akt der fremden Person hineinversetze, bleibt es mittelbar. Die so bestimmte Einfühlung aber ist es, auf die Husserl die von der fremden Person auf mich ausgeübte Motivations„wirkung“ gründet. Er gründet also den sozialen Akt, der für sich unmittelbar wäre, auf einen mittelbaren Akt. Damit wird die Unmittelbarkeit des sozialen Aktes selber mittelbar – eine Unmittelbarkeit in Anführungszeichen.

Von ihr ist die vom Begriff der Sache noch weiter entfernte Schein-Unmittelbarkeit der personalistischen Einfühlung selber zu unterscheiden. Sie ist – wie wir schon angedeutet haben – in Wirklichkeit Mittelbarkeit und erscheint bloß im Verhältnis zur äußersten Mittelbarkeit der Introjektion als eine Art Unmittelbarkeit. Ihre Analogie zur wahren Unmittelbarkeit beschränkt sich darauf, daß ich in personalistischer Einfühlung den Mitmenschen unmittelbar oder „ohne weiteres“ als *Subjekt* seiner Umwelt erfasse (191). Aber der wahrhaft, der kommunikativ unmittelbare Akt intendiert ja, wie wir gesehen haben, gar nicht das fremde Subjekt (Geist), sondern die im Menschen gegebene *Einheit* von Geist und Leib. Mit der

²⁰ Vgl. René Toulemon, *La spécificité du social d'après Husserl*, in: *Cahiers internationaux de Sociologie* XXV (1958), S. 135–151.

Fundierung der personalistischen Einstellung in der Einfühlung vollzieht sich demnach die Rücknahme der echten Unmittelbarkeit in die subjektiv-objektive Gespaltenheit des Anderen oder, was gleichviel gilt, in dessen Weltbezüglichkeit.

Denn obwohl ich meinen Mitmenschen in personalistischer Einfühlung „ohne weiteres“ als Subjekt verstehe, ist er für mich doch zugleich Objekt – nur daß ich eben sein Objektsein gegenüber seinem Subjektsein zum unwesentlichen Moment herabsetze, so wie ich umgekehrt in naturalistischer Einstellung seine Subjektivität zum Annex seiner Objektivität degradiere. Daß ich als Person die andere Person auch als Objekt erfahre, zeigt die zweite Bestimmung der personalistischen Einfühlung: als Verstehen des Sinnes, mit dem der fremde Leib behaftet ist, oder als *Ausdrucksverstehen* (vgl. 236, 282 f.). Dieses hält zunächst dieselbe Richtung ein, die auch den einfühlsamen Nachvollzug der weltbezogenen Akte des fremden Subjekts charakterisiert: wie ich hier mit dem Anderen und von ihm aus auf die ihm erscheinenden Objekte (und darunter auf mich selbst) zugehe, so mache ich dort die Bewegungen mit, in denen der fremde Geist sich leiblich ausdrückt. Aber diese Richtung hat mein verstehender Akt erst in einem rückläufigen Zug, dem eine vom fremden Leibkörper aus- und auf den fremden Geist zulaufende Intention wesensmäßig vorhergeht. Der fremde Leibkörper ist ja sozusagen das vorgegebene Material, das ich auf seine geistige Bedeutung hin interpretiere. Das so strukturierte Ausdrucksverstehen liegt aber auch der Einfühlung in die fremde Person zugrunde, dergestalt daß diese sich überhaupt erst durch den Ausdruck erschließt (245). Den primären Entwurf des Ausdrucksverstehens implizierend, verläuft also auch die personale Einfühlung in beiden Richtungen: das Mit- und Nachmachen der Akte des fremden Subjekts setzt ein Sich-versetzen in dieses voraus. In das fremde Subjekt kann ich mich aber nur dadurch versetzen, daß ich mich über den fremden Leibkörper hinwegsetze. Die Vermittlung der Einfühlung in das fremde Subjekt durch das Ausdrucksverstehen zeigt die Vermittlung des Fremdspekts selber durch den fremden Leib und letztlich den Fremdkörper an. Den aber begreife ich auch in personalistischer oder (was dasselbe sein soll) geisteswissenschaftlicher Einstellung als *Objekt*, als eine objekthaft in der Welt vorkommende Sache. „Aber bin ich in der geisteswissenschaftlichen Einstellung . . ., so ist dieser Leibkörper, wie alles, was nicht Geist ist, umgebende Sachenwelt; er ist eine Sache, die geistige Bedeutung hat, die einem geistigen Sein, einer Person und ihrem geistigen Verhalten zum Ausdruck, zum Organ usw. dient“ (204). Mithin ist in der Tat nicht nur der naturalistisch, sondern auch der personalistisch aufgefaßte Mitmensch zugleich Subjekt und Objekt.

Naturalistisch bestimmt Husserl die Menschen als „Einheiten von Dingen und Subjekten mit ihrem Seelenleben“ (162). Aber auch der *personal* erfahrene Leib des Anderen ist als „Sache“ – gemäß der Bedeutung dieses Begriffs

(vgl. 190) – ein Ding. Er ist ein Ding in der „Sachenwelt“, also selbst etwas Weltliches. Auch darin hebt er sich nicht von seinem naturalistischen Zerrbild ab. Naturalistisch gilt: „Ich finde... in meiner physischen Umwelt Leiber vor“ (164). Das soll heißen: es „ist für uns die ‚objektive‘ physische Gesamtnatur da, in ihr verstreut Leiber, Empfindsamkeiten und Seelenleben fundierend“ (182). Mit den Leibern sind auch die von ihnen funktionell abhängigen Seelen und so die Menschen selber an den jeweiligen Weltstellen, an denen die Leiber vorkommen, lokalisiert und temporalisiert (177 ff.). Die Menschen selber stehen „im räumlichen Zusammenhang, unter den (scil. bloßen) Dingen“ (167), gleich diesen als eine „Vielheit“ von Objekten gegeben (162).

So beschreibt Husserl die „Mensch-Apperzeption“ (162), wo er sich in naturalistischer Einstellung hält. Aber all diese Kategorien kehren in der Beschreibung des personalistischen Menschenverständnisses mehr oder weniger modifiziert wieder. Ich finde als Person eine „Vielheit von Personen“ (207) vor, welche „in der räumlichen und zeitlichen Welt“ fixiert sind (202). Freilich soll der Theorie nach die Bindung des personalen Geistes an die Raum- und Zeitstelle des Leibes indirekter sein als die entsprechende Abhängigkeit der naturalen Seele, die ja als solche selbst zur raum-zeitlich gegliederten Natur gehört. Faktisch jedoch definiert Husserl jene mit denselben Begriffen wie diese. Daß der „Geist, der Mensch als Glied der personalen Menschenwelt“ einen Ort hat, das soll lediglich besagen: „er steht in beständiger Funktionsbeziehung zu einem Leib“ (204). Aber auch von der Seele sagt Husserl, sie sei nur „gleichsam“ raum-zeitlich situiert, nämlich bloß „durch funktionelle Zusammenhänge“ mit dem Leib (167). Personalere Geist und naturale Seele sind also beide temporalisiert und lokalisiert, weil sie in Funktionsbeziehung zum Leib stehen. Die raum-zeitliche Einordnung des Geistes ist aber Einordnung in die Welt. Mit dem fremden Leibkörper finde ich auch das personale Subjekt des Anderen in meiner Umwelt vor. „Das Subjekt findet in seiner Umwelt... nicht nur Dinge vor, sondern auch andere Subjekte“ (190). Diese werden mit in die mundane Faktizität hineingezogen, die ihren Leibern als „Objekten *in* der Welt“ anhaftet.

Dessen ungeachtet sind sie an sich selbst, wie schon hervorgehoben, „Subjekte *für* die Welt“. Die „Geister“ zeichnet aus, „daß sie selbst-eigenes Sein als Ichsubjekte haben und als das erforderlich sind für alle Sachlichkeiten (scil. für die Welt)... als Gegenglieder“ (191). Indes verrät diese Formulierung den Widerstreit, in den Husserls Konzeption der personalistischen Einstellung sich durch die Orientierung am Subjektsein verstrickt. Selbst-eigenes Sein haben die fremden Personen, sofern sie mehr, anderes und Ursprünglicheres sind als das, was ihnen aus ihrer Stellung in der Welt zuwächst (298 f.). Als „Gegenglieder“ für die Welt aber – und das sind sie, sofern sie „Ichsubjekte“ sind – haben sie gerade kein selbst-eigenes Sein, kein Sein, das ihnen jenseits ihres Bezugs zur Welt eignete. Indem die Welt von

ihnen als ihre Umwelt abhängt, geraten sie selber in die Abhängigkeit von der Welt, ohne die sie eben nicht wären, was sie sind: Subjekte für die Welt.

§ 23. *Das transzendental-theoretische Vor-urteil über die natürliche Fremderfahrung und die Vorbildlichkeit der naturalistischen Einstellung für die transzendente Theorie*

Die letzten Überlegungen haben uns ein wichtiges Ergebnis eingebracht. Wir können nun die Frage beantworten, woher Husserl den „transzendentalen Leitfaden“, an dem er seine Intersubjektivitätstheorie ausrichtet, nehme. Die zwiespältige Gegebenheitsweise des Anderen als eines Objekts in der Welt und eines Subjekts für die Welt glaubt er an der natürlichen, in der Lebenswelt faktisch zustandekommenden Fremderfahrung ablesen zu können. Dieser Ausgang von der natürlichen Einstellung ist ja das allgemeine Methodenprinzip der Phänomenologie. Daß Husserl sich auch bei der transzendentalen Grundlegung der Fremderfahrung von deren alltäglich-faktischem Vollzug leiten läßt, geht im übrigen aus vielen Wendungen der fünften Meditation unmißverständlich hervor. „Das Faktum der Erfahrung von Fremdem (Nicht-Ich) liegt vor als Erfahrung von einer objektiven Welt und darunter von Anderen“ (CM 136). Die Anerkennung der Vorgegebenheit ist der Anfang der Theorie. Diese ist selbst nur „Auslegung der intentionalen Bestände, die in der Tatsache der für uns daseienden Erfahrungswelt liegen“ (CM 138). Sie verfährt so, „wie die Tatsache lehrt“ (CM 143). Demgemäß bleibt sie auch in ihrem Fortgang unter der Direktion des lebensweltlichen Faktums. Wie Husserl in seinem ersten Schritt, der transzendentalen Erklärung der Appräsentation des fremden Leibes, nur „die recht komplizierte intentionale Leistung der faktisch zustandekommenden Appräsentation“ (CM 140) enthüllen will, so ist er überhaupt der Meinung, daß wir den Anderen allein dann als Phänomen im phänomenologischen Sinne erblicken, wenn „wir uns an die faktische, also jederzeit zustandekommende Fremderfahrung“ halten (CM 150).

Aber hält sich Husserl wirklich daran? Man darf das wohl mit einem gewissen Recht bezweifeln. Indem Husserl als Korrelat der faktischen Fremderfahrung ein Objekt in der Welt, das zugleich Subjekt für die Welt ist, ansetzt, ist sein Verständnis dieser Fremderfahrung seinerseits schon vom transzendentalen Interesse, von der Hinsicht auf die Konstitution der Welt, geleitet. Dadurch kann sich die faktische Fremderfahrung nicht als sie selbst, d. h. als *natürlich-lebensweltliches* Faktum vorstellen. Das Abbiegen der Intention auf Unmittelbarkeit bezeugt das. Es gibt dafür aber noch einen anderen, einen systematischen Beleg. Das transzendente Interesse ist ein theoretisches. Daß Husserls Verständnis der natürlichen Fremderfahrung, sofern er sie als Leitfaden für die transzendente Theorie benutzt, selbst

wieder von seinem transzendentalen Interesse geleitet ist, bedeutet also auch, wengleich nicht nur und nicht ausschlaggebend: die natürliche Fremderfahrung wird unter theoretischen Gesichtspunkten betrachtet. Infolgedessen entsteht zumindest die Neigung, sie dort aufzusuchen, wo sie an sich schon theoretische Gestalt hat.

Theoretische Gestalt aber hat die Fremderfahrung im Rahmen der natürlichen Einstellung als naturalistische. Während von den beiden Weisen natürlicher Einstellung die personalistische wesentlich praktisch ist, so daß in ihr auch die Theorie als eine Art von Praxis erscheint (189 f.), ist die naturalistische von Hause aus theoretisch, so daß in ihr auch die Praxis theoretisch wird²¹. Deshalb hat die formale Gleichsetzung von personalistischer und geisteswissenschaftlicher Einstellung sachlich einen anderen Sinn als die korrelative Identifizierung von naturalistischer und naturwissenschaftlicher Einstellung. Die naturalistische ist von vornherein und als solche die naturwissenschaftliche Einstellung; die personalistische hingegen wird zur geisteswissenschaftlichen erst durch eine nachträgliche Szientifikation der Lebenswelt, die ihr ursprüngliches Woraufhin ist. Und auch die Geisteswissenschaft, als die sie theoretische Form annimmt, ist insofern keine reine Theorie, als sie die Strukturen der auf Praxis gegründeten Lebenswelt und die personalen Motivationen der umweltbezogenen Subjekte nachzubilden hat. Ob und wie das geschehen kann, ist hier nicht zu fragen. Uns beschäftigt im Augenblick nur der theoretische Charakter der naturalistischen Einstellung, sofern er die transzendente Theorie ständig in Gefahr bringt, sich an ihr, der naturalistischen, und nicht an der personalistischen Fremderfahrung zu orientieren. In der Tat läßt sich zeigen, daß der Aufbau der transzendentalen Fremderfahrung in der Konsequenz einer gewissen Neigung – und nur von einer solchen reden wir – dem Ablauf naturalistischer Komprehension folgt.

Prüfen wir das Verhältnis der personalistischen und der naturalistischen Einstellung zur transzendentalen, so scheint allerdings zunächst nichts unseren Verdacht zu bestätigen. Im Gegenteil: der naturalistisch Eingestellte präsentiert sich uns als der, dem die Wahrheit der transzendentalen Einstellung völlig entschwunden ist, wohingegen der personalistisch Eingestellte nahe dem transzendentalen Ursprung lebt. Gewiß, beide bewegen sich in der natürlichen Einstellung, aber offensichtlich ist die personalistische gleichsam auf die transzendente Einstellung hin transparent. Ja, besieht man sich ihren universalen Gegenstand, die Welt als Umwelt, so könnte man bisweilen meinen, man hätte die zum Phänomen reduzierte Welt vor sich. Wird doch die Umwelt ausdrücklich als das noematische Korrelat meines intentionalen Lebens charakterisiert. Desgleichen sieht es so aus, als nähme ich, die umweltbezogene Person, den Anderen, sofern ich ihn ebenfalls als Person oder als Subjekt seiner Umwelt auffasse, nicht eigentlich so, wie er naiv genommen

²¹ Vgl. § 2 „Die naturwissenschaftliche Einstellung als theoretische Einstellung“.

wird, sondern so, wie er in transzendentaler Reflexion dasteht. Denn ich betrachte ihn als ein Subjekt *für* die Welt, das *als solches* nicht *in* der Welt vorkommt. Das ist vom Begriff des transzendentalen alter ego nicht so sehr verschieden, wohl aber vom natürlichen Begriff des Anderen als des Mitmenschen, der überhaupt und im ganzen weltlich existiert. Die sich in alledem bekundende Nähe der personalistischen zur transzendentalen Einstellung drückt sich verbaliter in der gelegentlichen Bezeichnung der personalistischen als der „egologischen Einstellung“ (230) aus. Egologisch ist die personalistische Einstellung freilich nicht im strengen Sinne. Gemeint ist damit nur, daß sich ihr die Welt in ihrer ursprünglichen Relativität auf das sie erfahrende Ich enthüllt. Entsprechend ist mir in ihr der Andere als der bewußt, der die Welt als seine Umwelt auf sich hin zentriert. Demgegenüber besteht die Entfremdung der naturalistischen Einstellung vom transzendentalen Ursprung darin, daß hier die Ichrelativität der Welt übersehen wird. Vermöge solcher Abstraktion wird dann die Welt „die ‚objektive‘ physische Gesamtnatur“ (182) als eine Welt „an sich“. Die Abstraktion stellt sich vorderhand als Abstraktion von der personalistischen Einstellung dar, die Vergessenheit des Ich und seiner weltstiftenden Leistung als Selbstvergessenheit des personalen Ich, das ja der Naturwissenschaftler ist und auch im Wissenschaftstreiben bleibt. So gelangt Husserl zu der Einsicht, „daß die naturalistische Einstellung sich der personalistischen unterordnet und durch eine Abstraktion oder vielmehr durch eine Art Selbstvergessenheit des personalen Ich eine gewisse Selbständigkeit gewinnt, dadurch zugleich ihre Welt, die Natur, unrechtmäßig verabsolutierend“ (183 f.).

Danach scheinen sich die Kontrahenten des Widerstreits, der nach unseren einleitenden Ausführungen (§ 2) die natürliche Einstellung kennzeichnet, auf die personalistische und die naturalistische Einstellung zu verteilen. Die personalistische bejaht, so sieht es aus, die wesentliche Bezogenheit der Welt auf das sie erfahrende Ich, die naturalistische hingegen macht die Welt zum Ab-soluten, zu etwas vom Ich Losgelösten. Die personalistisch erfahrene Relativität aber ist, wenn auch noch nicht die wahre, transzendente Relativität, so doch der Boden, von dem aus die transzendente im Vollzug der Reduktion zu entdecken ist.

Dieses Bild enthüllt sich jedoch als trügerischer Schein, sobald wir die bisherige Darstellung der personalistischen Einstellung vervollständigen. Wir haben gesagt: Die „Umwelt“, auf welche die personalistische Einstellung sich bezieht, ist je *meine* Umwelt; sie ist so, wie jeweils ich sie erfahre. Sie ist aber zugleich eine den Personen *gemeinsame*. Es „gehört zu jeder Person ihre Umwelt, während zugleich mehrere miteinander kommunizierende Personen eine gemeinsame Umwelt haben“ (185). Das bedeutet, daß jede der miteinander kommunizierenden Personen die Welt so hat, wie alle Personen sie haben, mit denen sie kommuniziert. „In der kommunikativen Gemeinschaft sieht jeder, was ich sehe, hört jeder, was ich höre“ (198). Nun kommuniziere

ich als Person aber nicht nur manchmal mit anderen Personen. Auch hier ist eine Erweiterung unserer bisherigen Begriffsbestimmung notwendig. Als Person im Sinne der personalistischen Einstellung bin ich nicht nur Subjekt einer Umwelt, sondern auch „*Mitglied der sozialen Welt*“ (175), „Person im personalen Verband“ (191). Also kommuniziere ich in der personalistischen Sphäre immer schon mit anderen Personen und habe infolgedessen auch immer schon eine gemeinsame Umwelt. Denn: „Wir sind in Beziehung auf eine gemeinsame Umwelt – wir sind in einem personalen Verband: das gehört zusammen“ (191). Wie es demnach nicht teils Personen gibt, die für sich dahinleben, teils solche, die miteinander kommunizieren, so gibt es auch nicht einerseits einsame und andererseits gemeinsame Umwelten. Daß „mehrere“ Personen miteinander kommunizieren und eine nur ihnen gemeinsame Umwelt haben, ist wie das aktuelle Alleinsein der von ihnen und von jeder *bestimmten* Gemeinschaft ausgeschlossenen Personen ein ontisches Faktum auf dem Grunde der ontologischen Personverfassung, derzufolge jede Person immer schon vergemeinschaftet ist und eine immer schon vergemeinschaftete Umwelt hat. Vor aller Teilnahme oder Nicht-Teilnahme an diesem oder jenem personalen Verband bin ich, die menschliche Person, in den universalen Personenverband des Menschheitsalls eingliedert, in welchem sich „das transzendente Ich-all“ (FTL 237) objektiviert. Die sich in dieser Gemeinschaft mit den „Anderen“ konstituierende Umwelt ist die *allgemeinsame Welt*, die Husserl die „*kommunikative*“ nennt (193).

Die Konsequenz, die sich hieraus ergibt, ist leicht zu ziehen. Die kommunikative Umwelt kann nicht *neben* der jemeinigen bestehen oder sich gar erst *nach* ihr durch aktuelle Vergemeinschaftung bilden. Vielmehr ist die Welt der personalistischen Einstellung von vornherein die kommunikative Umwelt und keine andere. Die je nur mir gehörige und hörige Umwelt, gemeint als Welt der personalistischen Einstellung, ist mithin eine *Abstraktion*. In Wirklichkeit haben wir es da lediglich zu tun mit „der ‚egoistischen Umwelt‘ der vereinzelt gedachten Person, . . . der Person, die in ihrer Umweltbezogenheit abstraktiv so gedacht ist, daß sie keine Beziehungen des Einverständnisses mit anderen Personen (keine des sozialen Verbandes) befaßt“ (193). Diese Abstraktion hat Husserl in den oben interpretierten Textstücken vollzogen. Sie ist eine Art primordinaler Reduktion, welche sich von der „echten“ offenbar nur dadurch unterscheidet, daß sie auf dem Boden der natürlichen Einstellung ausgeübt wird. Indes hebt in Wahrheit auch die im Rahmen der personalistischen Einstellung ansetzende Abstraktion den natürlichen Seinsinn auf. Die natürlich-objektive Welt ist ja gerade die kommunikativ erfahrene und das natürlich-objektive Subjekt das in den personalen Menschheitsverband eingeordnete. Daß Husserl sich damit in einen Widerspruch verstrickt, ist ja eben das, was gezeigt werden soll. Er gibt vor, auch in der Abstraktion von der kommunikativen Umwelt die personalistische Einstellung zu beschreiben, und kann das doch gar nicht, weil er durch die Abstrak-

tion den natürlichen Seinssinn einklammert, welcher der personalistischen Einstellung als dem ursprünglichen Modus der natürlichen einwohnt.

Die sich zunächst aufdrängende Nähe von personalistischer und transzendentaler Einstellung wird hierdurch zutiefst fragwürdig. Wo sich diese Nähe meldet, ist die personalistische Erfahrung schon nicht mehr sie selbst; sie ist bereits in Richtung auf die transzendente Erfahrung alteriert. Nur in dieser alterierten Gestalt ist sie eine „egologische“ Einstellung. Der Sinn dieser Bezeichnung erhellt sich erst im Blick auf die Abstraktion von der kommunikativen Urform der Welt. Ihm entspricht die Bedeutung des Terminus „egoistische Umwelt“. Als diese ist die dingliche Umwelt, deren Subjekt die Person ist, sogar mit je meiner Eigenheitssphäre im transzendentalen „Phänomen Welt“ identisch. Husserl sagt selbst, „daß die dingliche, jeweils angeschaute oder anschauliche Umwelt der Person zusammenfällt mit der Welt, wie sie dem solipsistischen Subjekt erschien: Dinge, die in Mannigfaltigkeiten von Abschattungen erscheinend sich im Raume um ein zentrales Hier gruppieren“ (202). Doch gerade die Verwandlung der Nähe in Identität ist das Verdächtige. Sie verrät, daß Husserl die personalistische und die transzendente Einstellung gar nicht *konfrontiert*, sondern jene unter der Hand in diese überführt. Dabei läßt sich im einzelnen nur schwer ausmachen, wann er die „primordiale“ Abstraktion vollzieht und wann nicht. Vermutlich ist aber die Differenz zwischen der Anerkennung kommunikativer Unmittelbarkeit und der Interpretation der personalistischen Fremderfahrung als Einfühlung in das Subjekt der fremden Umwelt auf den Unterschied von abstraktiver und nicht-abstraktiver Analyse der personalistischen Einstellung zurückzuführen. Wo Husserl abstrahiert, legt er die personalistische Fremderfahrung als mittelbare Erfahrung einer Subjekt-Objekt-„Einheit“ aus; wo er nicht abstrahiert, erschaut er ihr Korrelat als die unmittelbar anschauliche Einheit des Menschen. Sofern er aber auch die ausdrucks- und motivationsverstehende Einfühlung für eine *personalistische* Fremderfahrung ausgibt, ist unser Einwand berechtigt, daß er die Unmittelbarkeit des *faktisch-lebensweltlichen* Umgangs mit dem Mitmenschen in Mittelbarkeit umdeutet. Daß er dieser Mittelbarkeit gleichwohl nur in einer quasi-transzendentalen Einstellung habhaft wird, beweist eben, was es zu beweisen galt: der Vorbegriff der faktischen Fremderfahrung, der als Leitfaden für die transzendente Theorie aufgestellt wird, bestimmt sich selber aus einem transzendentalen Vorgriff in die natürliche Sphäre. Durch diesen Vorgriff, durch die auf dem Boden der personalistischen Einstellung ansetzende Abstraktion von der vorgängigen Vergemeinschaftung der Person und ihrer Umwelt, geht aber – das ist in unserem Zusammenhang entscheidend – das Eigenste der personalistischen Einstellung verloren.

Im Gegensatz dazu besteht nun zwischen der transzendental reduzierten und der *naturalistisch* entdeckten Welt eine merkwürdige Verwandtschaft, welche nicht erst durch eine inhaltliche Modifikation der letzteren zustande-

kommt. Die Gleichheit können wir zunächst einfach am Text des zweiten Buchs der „Ideen“ ablesen. Sie beschränkt sich keineswegs bloß auf eine Kongruenz einzelner Stellen aus der Passage über die Welt der naturalistischen Fremderfahrung mit Stellen, an denen andernorts besondere Züge der transzendental reduzierten oder auch „echt“ primordialen Welt hervorgehoben werden. Vielmehr enthält jene Passage (162-172), freilich nur in groben Umrissen und in methodisch weniger differenziertem Aufbau, die gesamte Intersubjektivitätstheorie, wie sie Husserl später in der fünften Meditation von der primordialen Welt aus entwickelt. Zergliedern wir – heißt es da anfangs – die faktisch vorgegebene „Mensch-Apperzeption“, „so haben wir zu unterst den materiellen Leibkörper, der als ein materielles Ding wie alle anderen seine Stellung im Raume hat“ (162). Er ist „ursprünglich wahrgenommen“ oder „in Urpräsenz“ gegeben. Dagegen ist die „Innerlichkeit“ der „Subjektivitäten“ lediglich appräsentiert (163 ff.). Auf diesen „fundamentalen Unterschied zwischen Urpräsenz und Appräsenz“ (162) gründet Husserl auch hier alle weiteren Schritte. Das Ziel ist wie in der fünften Meditation die Konstitution der objektiven Welt als intersubjektiv identischer Natur, in deren Horizont sich schließlich der Andere selbst als die abgeschlossene Einheit Mensch konstituiert, die ich auf mich übertrage (171).

Diese ganze Genesis verläuft, wie Husserl ausdrücklich bemerkt, „in der Sphäre ursprünglicher Konstitution“ (162). Demgemäß ist die intersubjektiv identische Natur, auf die sie abzielt, die „Natur im ersten und ursprünglichen Sinn“ (163), welche nach der Systematik der fünften Meditation weder die personale Kulturwelt noch die Natur als Korrelat der Naturwissenschaft ist, sondern beiden als das „erste in Form der Gemeinschaft Konstituierte“ (CM 149) zugrunde liegt. Nach dem Aufriß der „Ideen II“ muß sie aber zugleich die naturwissenschaftliche Natur sein. In diesem Buch ist die Passage, die wir in aller Kürze referiert haben, das vierte, über die „Konstitution der seelischen Realität in der Einfühlung“ handelnde Kapitel des zweiten Abschnitts. Erst der unmittelbar folgende dritte und letzte Abschnitt, der die „Konstitution der geistigen Welt“ verfolgt, führt die personalistische Einstellung ein. Alles aber, was ihm vorausgeht, betrachtet Husserl in naturalistischer Einstellung. Der erste Abschnitt (über die „Konstitution der materiellen Natur“) und der zweite, dessen Gesamtthema die „Konstitution der animalischen Natur“ ist, kommen darin überein, daß sie sich auf die Natur im Sinne der Naturwissenschaft beziehen. „Wir beginnen“, so lautet der erste Satz der „Ideen II“, „unsere neuen Erörterungen mit der Natur, und zwar als dem *Gegenstand der Naturwissenschaft*“ (1).

Die zweifellos überraschende Inhaltsgleichheit von naturalistischer und transzendental-phänomenologischer Einstellung verraten nun aber der Wortlaut und die systematische Anlage des Textes nicht bloß hinter Husserls Rücken. Husserl spricht sie auch selber aus. Zu Beginn des ersten Kapitels des dritten Abschnitts blickt er auf die bereits geleistete Arbeit zurück. Die

„in den vorangegangenen Abschnitten in rein phänomenologischer Analyse vollzogenen Feststellungen“ nennt er schon im nächsten Satz Beschreibungen in naturalistischer Einstellung. „In ihr (scil. in der naturalistischen Einstellung) vollzogen wir unsere Analysen“ (174). Damit entsteht die Frage, ob Husserl das transzendental Gegebene zum Gegenstand der Naturwissenschaft erklärt oder umgekehrt den Gegenstand der Naturwissenschaft in die transzendente Sphäre übersetzt. Dem Kontext zufolge tut er das letztere. Er fährt fort: „Es ist aber leicht zu verstehen, daß die ganzen Untersuchungen den Charakter rein phänomenologischer einfach dadurch annehmen, daß wir in passender Weise die phänomenologischen Reduktionen vollziehen.“ Einfach – das heißt: der intentionale Gegenstand der naturalistischen Einstellung verändert sich durch die Reduktionen nicht. Neu ins Blickfeld tritt nur die ihm korrelative Einstellung selber (174). Zwar sieht es so aus, als würde sich damit die Inhaltsgleichheit von „rein phänomenologischer Analyse“ und „naturalistischer Einstellung“ nun doch in Schein auflösen. Offenbar kann die rein phänomenologische nicht mit der naturalistischen Einstellung übereinkommen, wenn jene mit dem Gegenstand der naturalistischen Einstellung auch diese selbst zu ihrem Gegenstande hat. Indes ist nach Husserl eigentümlicherweise trotzdem das Subjekt der naturalistischen Einstellung mit dem reinen Ich identisch, welches das „Subjekt aller eidetisch phänomenologischen Forschung ist“ (174). Im Anschluß an die zuletzt zitierten Sätze und zum sachlichen Abschluß der methodischen Besinnung sagt Husserl: „Als Subjekt der naturalistischen Einstellung haben wir dann das reine Ich.“ Mithin ist auch die naturalistische Einstellung selber auf eine Weise, die freilich nicht Einerleiheit ist, mit der transzendentalen „identisch“. Sie fällt mit dieser zusammen, sofern sie die Welt, als „Natur im ersten und ursprünglichen Sinn“, gleichsam für die rein phänomenologische Analyse präpariert und darüber hinaus die formalen Strukturen vorzeichnet, auf die hin diese Natur durch die Reduktionen freigelegt wird. Der Punkt aber, in dem beide Einstellungen zusammenfallen, ist ihr theoretischer Charakter. Die naturalistische Einstellung bereitet der transzendentalen Theorie den Boden, weil sie ihrerseits schon Theorie ist und die Welt theoretisch auslegt. „Wir gingen von der naturalistischen (naturwissenschaftlichen) Einstellung aus, in der die Natur als physische, leibliche, seelische Natur zur Gegebenheit und *theoretischen Erkenntnis* kommt“ (208). Die theoretische Erkenntnis der Naturwissenschaft – sie soll zugleich die „*Erfahrung*“ sein, in der die Dinge und ebenso die Anderen „*ursprünglich gegeben*“ sind (162 – Hervorhebungen v. Vf.).

§ 24. *Die Asozialität der naturalistischen Einstellung als Möglichkeitsbedingung der Vorbildlichkeit für die transzendente Theorie*

Es ist nun noch unsere Aufgabe, darzulegen, inwiefern die Übersetzung der naturalistischen in die transzendente Fremderfahrung prinzipiell möglich ist. Ohne Zweifel ist sie ja ein Problem. Denn nur scheinbar geschieht da mit der naturalistischen Fremderfahrung dasselbe, was sonst mit der natürlichen Einstellung im Vollzug der phänomenologischen Reduktion geschieht. Schon mehrmals haben wir angemerkt, daß in der phänomenologischen Reduktion zwar die *Welt*, auf die sich die natürliche Einstellung richtet, insofern erhalten bleibt, als sie in ihre transzendente Wahrheit kommt, daß aber nicht die natürliche Einstellung selber erhalten bleibt, sondern überwunden wird. In der jetzt zur Debatte stehenden Übersetzung „bleibt“ aber mit der „Welt der naturalistischen Einstellung“ (174) auch die naturalistische Einstellung selber „erhalten“. Aufzulösen ist also der Widerspruch, daß die naturalistische Einstellung zur transzendentalen wird, obwohl sie als natürliche die transzendente ausschließt. Er läßt sich wohl nur durch die Annahme auflösen, daß die naturalistische Einstellung in gewisser Weise eben doch nicht „natürlich“ ist, d. h. daß sie nicht die Verfassung hat, welche die natürliche Einstellung zur natürlichen macht. Diese Verfassung ist – wie wir gesehen haben – die apriorische Sozialität. Die Aufgabe, die Möglichkeitsbedingung der Übersetzung der naturalistischen in die transzendente Fremderfahrung zu erstellen, verpflichtet uns also, die fundamentale, aller aktuellen Vergemeinschaftung vorausliegende Asozialität der naturalistischen Einstellung zu enthüllen und zugleich verständlich zu machen, inwiefern Husserl diese Einstellung dann doch wieder als natürliche betrachten kann. Als nicht-vergemeinschaftet läßt sich aber die naturalistische Einstellung nur erweisen, wenn man aufzuzeigen vermag, daß ihre Welt nicht-vergemeinschaftet oder daß die naturwissenschaftliche Objektivität, die nach Husserl die höchste und strengste darstellt²², keine *intersubjektive* Objektivität in dem für die natürliche Einstellung konstitutiven Sinne ist.

Husserl *nennt* nun zwar auch die naturwissenschaftliche, in exemplarischer Reinheit physikalische Natur, wie die intersubjektiv erstkonstituierte Natur und die personale Lebenswelt, *intersubjektiv-objektiv* (88). Aber hinter demselben Wort verbirgt sich eine grundverschiedene Bedeutung. Die Objektivität der primär objektiven Natur und der personalen Lebenswelt ist intersubjektiv, weil sie durch Intersubjektivität *konstituiert* ist, die der naturwissenschaftlichen Natur hingegen, weil sie *Allgemeingültigkeit* ist. Als „logische“ Objektivität besteht sie in der Allgemeingültigkeit der Einsichten, zu denen ich im theoretischen Denken gelange. Diese

²² Vgl. u. a. Id. II 325, Id. III 66, K 30, EU 189 Anm.

Einsichten sind von vornherein Evidenzen für jedermann, genauer: für „jedes Vernunftsubjekt“ (vgl. 131). Sie können von allen, die mit dem Erkenntnisvermögen ausgestattet sind, nachvollzogen werden. In diesem und nur in diesem Verstande *impliziert* naturwissenschaftliche Objektivität „Intersubjektivität“. „Denn logische Objektivität ist eo ipso auch Objektivität im Sinne der Intersubjektivität. Was ein Erkennender in logischer Objektivität erkennt..., das kann jeder Erkennende ebenso erkennen, wofern er die Bedingungen erfüllt, denen *jeder* Erkennende solcher Objekte genügen muß“ (82, vgl. FTL 200 f.). Eben deshalb aber ist naturwissenschaftliche Objektivität nicht durch Intersubjektivität *konstituiert*. Denn ich allein gelange ja zu den logischen Einsichten, welche die Anderen lediglich *nachvollziehen* können, aber nicht konstitutiv *mitvollziehen* müssen. Das heißt aber: die Welt der naturalistischen Einstellung ist in der von uns gebrauchten Bedeutung dieses Wortes überhaupt nicht „intersubjektiv-objektiv“²³.

Diese Sachlage wird durch den Umstand verdunkelt, daß Husserl gleichwohl auch die objektive Natur der Naturwissenschaft als durch Intersubjektivität konstituiert erklärt – wobei jedoch der Begriff „Konstitution“ einen ganz anderen und zwar einen uneigentlichen Sinn hat. Konstitution ist da nicht die innere Genesis der Sache, sondern die im Verhältnis zur Sache äußerliche *Motivation*, durch die die Sache ins Blickfeld tritt. Diese Motivation ist außerdem von rein negativer Art. Den Fortgang zur logischen Objektivität veranlaßt die Erkenntnis, daß die intersubjektiv identische Welt im Grunde genauso relativ ist wie die subjektiv-relative. Sie ist eben relativ auf die Gemeinschaft der Subjekte, in deren Erfahrung sie sich als identische ausweist (208). So ist das physikalische „das in *Absehung* von dieser (scil. intersubjektiven) Relativität logisch-mathematisch bestimmte“ Ding (82, vgl. 78 – Hervorhebung v. Vf.). Zur mathematisierenden Physik treibt „die Frage, wie gegenüber diesem Relativismus des ‚objektiv Seienden‘, also durch intersubjektive Beziehung Konstituierten, ein *objektiv Wahres* herausgearbeitet werden kann“ (Id. III 126 B). Im Horizont des objektiv Wahren, welches das wahrhaft Objektive ist, gilt nun die intersubjektive Objektivität in ihrer Relativität als zufällig (Id. III 63 f.). Ihre Zufälligkeit liegt, präziser bestimmt, im Erscheinungscharakter des „bloß“ intersubjektiv objektiven Dings. Indem die Naturwissenschaft durch Mathematisierung das „Ding an sich“ konstruiert, sinkt das intersubjektiv identische Ding, welches seinerseits bereits das nur subjektiv identische zur Erscheinung degradiert hat, selbst wieder zur Erscheinung herab. Es wird zur Erscheinung des „Dings an sich“ (171, 207, Id. III 62 ff.).

Im Abstoß von der Relativität des intersubjektiv Objektiven faßt die Naturwissenschaft das mathematisch-physikalisch Objektive – was schon

²³ Vgl. dagegen N. Uygur, a. a. O. S. 443.

die Bezeichnung „Ding an sich“ verrät – als das schlechthin Irrelative auf. Es ist weder bloß für mich noch bloß für alle. Vielmehr ist es *auch* für alle, und zwar allein darum, weil es für niemanden ist, wenn das „für“ die Relativität einer Relation anzeigen soll. Daß es Intersubjektivität impliziert, aber nicht voraussetzt, liegt also an seiner Irrelativität. Es ist „intersubjektiv-objektiv (d. h. irrelativ und damit zugleich intersubjektiv)“ (84). Indes macht die Auffassung der mathematisch-physikalischen Welt als einer schlechthin irrelativen gerade die Naivität der Naturwissenschaft aus. Sie ist der Grund dafür, daß die Naturwissenschaft „objektiv“ auch im Sinne von „natürlich“ ist: der Naturwissenschaftler denkt in der Anonymität der konstitutiven Leistungen seines reinen Ich (vgl. 171). Die transzendente Selbstbesinnung würde ihn vor die Tatsache stellen, daß es ein „Ding an sich“ nicht gibt. Denn sie würde ihm zu Bewußtsein bringen: das logisch Objektive steht in Relation zu den logischen Akten, die es erschließen. Die transzendente Reflexion restringiert also die vermeintlich absolute Irrelativität auf die Bedeutung einer Unabhängigkeit von der *sinnlichen* Erfahrung.

Im Blick darauf müssen wir nun die intersubjektive Quasi-Konstitution der naturwissenschaftlichen Natur genauer bestimmen. Sie hat sich als Motivation des Aufbruchs zum logisch Objektiven enthüllt. Anlaß zur naturwissenschaftlichen Forschung ist die Einsicht in die Relativität des intersubjektiv Objektiven. Diese Relativität aber ist sinnliche Relativität, Abhängigkeit des intersubjektiv identischen Dings von der Sinnlichkeit der erfahrenden Subjekte. Es ist „die reale Möglichkeit und Wirklichkeit mit verschiedenen Sinnesvermögen begabter Subjekte und die Erkenntnis der bei jedem Individuum vorhandenen Abhängigkeit der Sinnesqualitäten von physiologischen Prozessen“, welche dahin führen, „eben diese Abhängigkeit als eine neue Dimension von Relativitäten in Betracht zu ziehen und das rein physikalische Ding durch Denken zu konstruieren“ (86 f.). Dieser Überstieg über die Abhängigkeit des Dings von der Sinnlichkeit der erfahrenden Subjekte ist der Grund der physikalisch fundamentalen Scheidung von „primären“ und „sekundären“ Qualitäten. Die sekundären Qualitäten sind die „sinnlichen“, sie sind reale Eigenschaften, „die noch nicht die Relation zu dem zufälligen Subjekt, bzw. zur zufälligen Sinnlichkeit abgestreift haben“; die primären Qualitäten hingegen sind die „geometrischen Dingbestimmungen“, die „zur physikalischen Natur an sich“ und nicht wie die sinnlichen Qualitäten „in die Sphäre der erscheinenden Natur gehören“. Sie sind damit die im mathematisch-physikalischen Sinne „objektiven“ Eigenschaften (76 f., Id. III 62).

Schauen wir uns jedoch die Sache näher an, so wird auch die intersubjektive „Konstitution“ der naturwissenschaftlichen Natur im Sinne der beschriebenen Motivierung problematisch. Sinnlich relativ ist das anschauliche Ding nicht bloß auf eine Mehrheit von Subjekten, sondern auch und sogar

vornehmlich auf das einzelne Subjekt. Bedarf es dann aber überhaupt zur Motivation der Entdeckung des logisch Objektiven einer Mehrheit von Subjekten? Husserls Antwort auf diese Frage ist bereits in der Feststellung vorgezeichnet, zur theoretischen Konstruktion des physikalischen Dings führe die reale Möglichkeit und Wirklichkeit „mit verschiedenen Sinnesvermögen begabter Subjekte“. Husserl zielt damit auf das Problem der „Anomalie“²⁴. Eine Anomalie kann sich bewußtseinsmäßig nur auf dem Grunde einer „Normalität“ konstituieren (CM 154). Auf diesem Grunde aber kann sie in gewissen Grenzen bereits dem solipsistischen Subjekt bewußt werden. In gewissen Grenzen – das heißt: sie darf nur *partiell* sein. Fungiert z. B. nur *ein* Sinnesorgan anomal, so werden die von ihm abhängigen Erscheinungen durch die Wahrnehmungen der anderen Sinne korrigiert. Die anderen Organe konstituieren sich dann als normal fungierende, indem sie zugleich die Anomalie des einen offenbaren (74 f.). Eine *totale* Anomalie hingegen könnte dem solipsistischen Subjekt nicht bewußt werden. Sie kann sich nur durch Intersubjektivität konstituieren. Die Korrekturfunktion übernehmen in diesem Falle die fremden Erscheinungssysteme. Sie weisen meine Sinnesstätigkeit als anomal aus, wenn die auf mich relativen Erscheinungen von ihnen in einer Weise abweichen, die durch die Verschiedenheit der Standpunkte nicht zu rechtfertigen ist (206 f.).

Daß der Aufbruch zum logisch Objektiven sich aus der Einsicht in die sinnliche Relativität des anschaulichen Dings motiviert, bedeutet: er wird veranlaßt durch die Erkenntnis der Möglichkeit und Wirklichkeit von Anomalien sinnlicher Erfahrung. Denn erst die Möglichkeit und Wirklichkeit der Anomalie machen die Relativität verdächtig; erst im Gedanken an sie verliert die sinnliche Erfahrung ihre Verlässlichkeit. Ist dem aber so, dann ist die Konstitution des physikalischen Dings schon dem „solipsistischen“ Subjekt *möglich*; denn es hat ja die Möglichkeit, an sich selbst Anomalien zu entdecken. Auf der anderen Seite motiviert die intersubjektive Erfahrungswelt die Konstitution des physikalischen Dings *nicht notwendig*: „einerseits besteht schon für die solipsistische Stufe die Möglichkeit, bis zur Konstitution des ‚objektiven‘ (physikalischen) Dinges vorzudringen. Andererseits besteht auch für die intersubjektive Stufe nicht die unbedingte Notwendigkeit, so weit zu gelangen“ (89). Dem „solipsistischen“ Subjekt ist die Konstitution des physikalischen Dings möglich – das soll zunächst das Positive besagen:

²⁴ Auf eine ausführliche Darstellung dieses Problems, das im Zusammenhang der Intersubjektivitätstheorie eine bedeutende Rolle spielt, verzichte ich, da sie schon von anderer Seite geboten wurde und für den Fortgang der Untersuchung entbehrlich ist. Vgl. A. Diemer, a. a. O. S. 294–306, D. Sinn, a. a. O. S. 108–120, Enzo Paci, Sul problema dell' intersoggettività, in: *Il Pensiero* V (1960), S. 319 ff., und neuerdings Günter Witschel, Zwei Beiträge Husserls zum Problem der sekundären Qualitäten, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* XVIII (1964), S. 43 ff.

es *kann* hier zu dieser Konstitution kommen. Es kann aber auch nicht dazu kommen. Indem die Entdeckung des physikalischen Dings dem „solipsistischen“ Subjekt *nur* möglich ist, ist sie auch auf seiner Stufe nicht notwendig. Sie ist nicht notwendig, weil sowohl eine totale Anomalie wie auch eine vollkommene Normalität möglich sind (78). Die Möglichkeit vollkommener Normalität führt Husserl auch zur Begründung der Nicht-Notwendigkeit intersubjektiver Motivation an. Es läßt sich eine Welt denken, in der es überhaupt keine Anomalien, keine Krankheit, keine Illusionen, keine Halluzination gibt (89). Gleichwohl legt Husserl in die Nicht-Notwendigkeit intersubjektiver Motivation positiv mehr hinein als bloß „Möglichkeit“: daß die intersubjektive Erfahrung durch die sinnliche Relativität ihrer Ergebnisse den Überstieg zum logisch Objektiven motiviert, ist nicht nur möglich, sondern faktisch wirklich. Im Anschluß an die zitierte Textstelle heißt es, „daß *faktisch* die Konstitution (scil. des physikalisch-objektiven Dings) sich intersubjektiv vollzieht“.

Woraus aber begründet sich der Vorrang der intersubjektiven Motivation als wirklicher vor der nur möglichen einzelsubjektiven? Man ist zunächst versucht zu sagen: aus der Möglichkeit einer totalen Anomalie des einzelnen Subjekts. Doch ließe sich auch eine totale Anomalie aller Subjekte denken, die je in intentionale Gemeinschaft treten können. Obwohl Husserl diese Möglichkeit in unserem Zusammenhang nicht erwähnt, ist sie kaum fiktiver als die Fiktion einer vollkommenen Normalität aller Subjekte. Eine Fiktion aber ist auch schon der Gedanke einer totalen Anomalie oder Normalität des Einzelsubjekts. Faktisch sind sowohl das Einzelsubjekt wie auch die Allheit der Subjekte auf dem Grunde der Normalität partiell anomal – vorausgesetzt daß man dem Begriff „Anomalie“ die Weite läßt, die er bei Husserl (vgl. die oben gegebenen Beispiele!) hat²⁵. Insofern stehen das Einzelsubjekt und die Allheit der Subjekte unter prinzipiell gleichen Bedingungen.

Die Faktizität der intersubjektiven Veranlassung zur Konstitution des physikalischen Dings muß also woanders wurzeln. Sie erklärt sich letztlich daraus, daß die Veranlassung in der *natürlichen* Welt qua Lebenswelt stattfindet. Als natürlich Erfahrender ist der zur naturwissenschaftlichen Forschung Getriebene immer schon vergemeinschaftet. Damit ist auch die ihn motivierende Welt die intersubjektiv-objektive – selbst dann, wenn er sich ihr in einsamer Erfahrung zuwendet. Daß „das erfahrende Subjekt in Wahrheit kein solipsistisches ist, sondern eines unter vielen“, das ist die Bedingung, unter der „die *faktische* Konstitution (scil. des physikalischen Dings) steht“ (78).

²⁵ Auch die Tiere sind, von der Urnorm meiner Menschlichkeit aus, als Anomalitäten konstituiert (CM 154).

Wie der Begriff der intersubjektiven Konstitution des physikalischen Dings, so ist demnach auch seine Zusatzbestimmung „faktisch“ zweideutig. Zweifellos meint sie negativ, daß die intersubjektiv-objektive Welt nicht mit Notwendigkeit zur Konstitution des physikalischen Dings veranlaßt. Sie leugnet jedoch keineswegs, daß die Konstitution des physikalischen Dings, wenn sie faktisch geschieht, mit Notwendigkeit intersubjektiv motiviert ist. Allerdings handelt es sich hier um eine selber gewissermaßen bloß faktische Notwendigkeit, um eine Notwendigkeit unter der Voraussetzung des Urfaktums der Lebenswelt. Die Notwendigkeit der intersubjektiven Verfassung der selber nicht notwendigen Motivation, welche zur Konstitution des physikalischen Dings führt, ist die Notwendigkeit der Sozialität der Lebenswelt. Sie ist keine transzendente Notwendigkeit, sofern auch das „solipsistische“ Subjekt – abstrakt, d. h. im Absehen vom Faktum der Lebenswelt gedacht – die Möglichkeit hat, „bis zur Konstitution des ‚objektiven‘ (physikalischen) Dinges vorzudringen“.

Zusammenfassend halten wir fest: Die mathematisch-physikalische Objektivität des Dings wird im eigentlichen Sinne nicht durch Intersubjektivität konstituiert. Ihre in sich selbst einzelsubjektive Konstitution wird lediglich intersubjektiv motiviert. Und auch diese Motivation ist nur eine in der skizzierten Bedeutung faktische.

Damit haben wir die Asozialität der naturalistisch-naturwissenschaftlichen Einstellung dokumentiert und in ihr die Bedingung der Möglichkeit für die unmittelbare Umwendung dieser Einstellung in die transzendente konkret aufgewiesen. Zu beantworten ist nun aber noch die Frage, inwiefern Husserl die naturalistische Einstellung gleichwohl der natürlichen zurechnen, ja, für die Spitze der Naivität erklären kann. Das Recht dazu gibt ihm in gewisser Weise der Umstand, daß *ein* Objekt der naturwissenschaftlichen Natur wirklich, d. h. im eigentlichen Sinne von Konstitution, und mit Notwendigkeit intersubjektiv konstituiert ist: der in diese Natur eingeordnete Naturwissenschaftler selber. „Das solipsistische Subjekt könnte zwar eine objektive Natur (scil. in naturwissenschaftlicher Bedeutung) sich gegenüber haben, aber es könnte *nicht sich selbst als ein Glied der Natur auffassen*, . . . so wie es auf intersubjektiver Erfahrungsstufe geschieht“ (90). Die Selbstnaturalisierung als vom Anderen erwirkte Veränderung ist aber der letzte und radikalste Schritt in der intersubjektiven Konstitution der objektiven Welt als *Welt der natürlichen Einstellung*. Sofern also der Naturwissenschaftler sich selbst als Objekt in der naturwissenschaftlichen Natur auffaßt, ist seine Einstellung natürlich. Dabei impliziert die Angewiesenheit seiner Selbstobjektivation auf Intersubjektivität keine Angewiesenheit der naturalistischen Welt auf die personalistische. Seine Selbstobjektivation ist von der personalistischen verschieden und gehört auch mit in die Welt der naturalistischen Einstellung. Wie er die Anderen, mittels deren er sich als Glied der objektiven Natur apperzipiert, naturalistisch

betrachtet, so wird desgleichen er selber Mensch als ein „materielles Ding“, auf dem die „seelische“ Schicht aufgestockt ist (161).

Dieser Sachverhalt nötigt uns, die Aussage, die naturwissenschaftlich-objektive Welt konstituiere sich (im eigentlichen Sinne) nicht intersubjektiv, einzuschränken. Nur unter der Voraussetzung dieser Einschränkung läßt sich die These Husserls halten, wonach die objektive Welt überhaupt durch Intersubjektivität konstituiert ist. Zugleich ändert die Einschränkung jedoch nichts an unserer Interpretation der naturalistischen Einstellung als einer akommunikativen und *insofern* unnatürlichen. Weil nämlich das objektiv-natürliche Ich nicht identisch ist mit dem Ich der natürlichen Einstellung, braucht der Naturwissenschaftler damit, daß er als objektives Ich intersubjektiv konstituiert ist, durchaus nicht als Subjekt der naturalistischen Einstellung vergemeinschaftet zu sein. Ja, als dieses *kann* er gar nicht vergemeinschaftet sein. Das Subjekt der naturalistischen Einstellung ist als Subjekt einer natürlichen durch Selbstvergessenheit, d. h. durch die Vergessenheit des transzendentalen Ich, gekennzeichnet. Diese für die natürliche Einstellung überhaupt charakteristische Selbstvergessenheit hat bei ihm zudem, wie wir schon gehört haben, die spezifische Gestalt einer „Selbstvergessenheit des personalen Ich“ (184). Der Naturwissenschaftler treibt seine Wissenschaft nicht deshalb selbstvergessen, weil er sich gar nicht sähe. Er sieht sich ja, nämlich als dinghaftes Glied der von ihm konzipierten Natur. Aber gerade darin, daß er sich nur so sieht, besteht die Vergessenheit seiner selbst als desjenigen, für den die naturwissenschaftliche Natur samt allen ihren Gliedern ist. Es ist dies zunächst die Selbstvergessenheit des Naturwissenschaft-Treibenden. Naturwissenschaft-Treiben ist theoretische Praxis. Das praktische Ich aber ist das personale. Also konstituiert sich das Subjekt der naturalistischen Einstellung in der Tat, wie Husserl sagt, aus der Selbstvergessenheit des personalen Ich. Diese Selbstvergessenheit ist nun, wie Husserl an derselben Stelle sagt, „Abstraktion“. Das personale Ich aber ist als Person unter Personen das wesentlich vergemeinschaftete Ich. Mithin geht das Subjekt der naturalistischen Einstellung aus einer Abstraktion von seiner Sozialität hervor, d. h. von der Sozialität, die es als personales Ich hatte. Das Subjekt, das faktisch intersubjektiv zur naturwissenschaftlichen Forschung motiviert wird, ist noch „eines unter vielen“. Sein noematisches Korrelat ist ja noch die kommunikative Welt, und es selbst ist Subjekt der personalistischen Einstellung, in der allein von so etwas wie „Motivation“ die Rede sein kann. Hat es sich aber als Subjekt der naturalistischen Einstellung etabliert, so ist die ursprüngliche Sozialität in ihm ebenso getilgt wie in der „vollkommen“ objektiven Natur, deren subjektiver Pol es dann ist.

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

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

Wir kehren zu dem im zweiten Kapitel dargestellten Text der „Cartesianischen Meditationen“ und so zur Problematik der *transzendentalen* Fremderfahrung zurück. Über diese Problematik, die wir damit jedoch keineswegs verlassen haben, hatte uns die Frage hinausgeführt, ob die vom „transzendentalen Leitfaden“ gegebenen Richtlinien auch für die *natürliche* Fremderfahrung gelten. Thema der letzten Paragraphen war also das *Verhältnis* von transzendentaler und natürlicher Fremderfahrung.

Wir blenden nun die natürliche wieder ab und betrachten die transzendentale für sich. Deren Eigenstes aber ist in den bisherigen Voraussetzungsanalysen überhaupt noch nicht zur Sprache gekommen. Wir haben zwar im Rückblick auf das vorangestellte Referat der fünften Meditation gesagt: der Grundzug der transzendentalen Fremderfahrung ist die Mittelbarkeit. Diese jedoch haben wir bis jetzt nur als Vermitteltheit des Anderen durch *Welt* gefaßt. Wie wenig sie sich darin erschöpft, kann man sich in der Erinnerung an die drei Hauptstufen, in denen sie sich uns im zweiten Kapitel nach und nach enthüllte, leicht vergegenwärtigen. Die erste Stufe war die Mittelbarkeit der Erfahrung des fremden Leibes als unpräsentierbarer Appräsentation, die zweite die Mittelbarkeit der Erfahrung des fremden Leibes als einer im Dienst der Appräsentation stehenden „Analogieapperzeption“ besonderer Prägung und die dritte die Mittelbarkeit der das Fremdich setzenden Einfühlung, in der die analogisierende Apperzeption rein für sich hervortritt. Ausschließlich Weltvermitteltheit ist nur die Mittelbarkeit der Appräsentation als solcher. Das Neue der beiden höheren Stufen liegt hingegen in der Vermittlung des Anderen durch *mich*, d. h. auf der Stufe der fremdleiblichen Wahrnehmung: durch *meinen* Leib, auf der Stufe der Einfühlung: durch das *eigene Ich*.

Nun haben wir bei der Darstellung mehrmals betont, daß erst die analogisierende Apperzeption bzw. das so Genannte die *spezifische* Mittelbarkeit der Fremderfahrung begründet. Also ist das Eigenste der transzendentalen Fremderfahrung die *Ichvermitteltheit*. Trotzdem behält die zu Beginn des vorliegenden Kapitels aufgestellte These, Husserls Bild vom Anderen sei transzendental durchweg vom in sich vielfältigen Bezug zur Welt bestimmt, vollauf ihre Gültigkeit. Denn nach unseren Ausführungen im zweiten Kapitel wird die Mittelbarkeit der Fremderfahrung auf ihrem Weg durch die drei Stufen nicht nur immer spezifischer, sondern auch immer radikaler. Steigert sich aber die Mittelbarkeit als solche, so steigert sie sich auch in der besonderen Form der Weltvermitteltheit. Die Mittelbarkeit der

Einfühlung ist also damit, daß sie Ichvermitteltheit ist, zugleich die radikalste Weltvermitteltheit.

Im Interesse des Versuchs, das Eigenste der transzendentalen Fremderfahrung in den Griff zu bekommen, wenden wir uns im folgenden den Implikationen der Einfühlungslehre zu. Damit erfassen wir auch das auszeichnende Merkmal der fremdleiblichen Wahrnehmung, soweit sie analogisierende Apperzeption ist. Die fremdleibliche Wahrnehmung als *Appräsentation* wollen wir vorher nur kurz streifen, und zwar einmal rückschauend insofern, als sie den Naturalismus der transzendentalen Theorie bestätigt, zum anderen vorschauend im Blick darauf, daß sich schon in ihr das systematische Problem ankündigt, welches auf der Ebene der Einfühlung akut wird.

Die Appräsentation des fremden Leibes vermittelt den Anderen durch Welt im Sinne des weltlich Seienden. Dieses Seiende, der reine Körper (des nachmals Anderen), ist mundan in der schärfstmöglichen Form von Mundanität: es ist nichts als ein *Ding*¹. Diejenige Weltvermitteltheit, die der Erfahrung des Anderen eignet, sofern dieser ein „Objekt in der Welt“ ist, stellt sich demnach in transzendentaler Reinheit als Dingvermitteltheit dar. Nun kann man vielleicht schon hierin eine Analogie zur naturalistischen Fremderfahrung sehen. Naturalistisch gesehen sind ja die Anderen durchaus materielle Dinge, auf die eine animalische Schicht aufgestockt ist. Zum Tragen jedoch kommt die Analogie erst durch die Anwendung der Appräsentationskategorie auf die Anwesenheit dessen, was am Anderen nicht dinglich ist. Damit unterstellt Husserl das auch nach seiner eigenen Auffassung (vgl. Id. I 101 Anm. 1) Nicht-Dinghafte gleichwohl der Herrschaft des Dinges. Denn Appräsentation ist ursprünglich und eigentlich die Mitwahrnehmung des am Ding nicht absolut originär Erscheinenden. Gegen die unbezweifelbare Intention, dem Vorrang des „Subjekts für die Welt“ vor dem „Objekt in der Welt“ gerecht zu werden, setzt sich demnach das naturalistische Verständnis des Anderen durch, worin die fremde Subjektivität selber von der fremden Dingobjektivität her verdinglicht wird. Nicht zufällig taucht ja die Lehre von der Appräsentation der fremden „Innerlichkeit“ auch bei der Explikation der naturalistischen Fremderfahrung in den „Ideen II“ auf.

Indem nun die Appräsentationskategorie den Anderen gewissermaßen der Dingwelt überantwortet, gefährdet sie die Verwirklichung der wesentlichsten Aufgabe, welche die transzendente Theorie der Fremderfahrung nach Husserl bewältigen soll, nämlich den Anderen als transzendente Transzendenz einsichtig zu machen. Denn daß die Anderen mir in transzendenter Transzendenz gegeben sind, heißt negativ: sie sind mir „nicht gegeben als perspektivische Einheiten, nicht in der ideellen Immanenz wie Dinggegen-

¹ Vgl. außer der V. Meditation auch Id. III 109 B, EP II 492 B und 494 B.

stände“ (EP II 483 B). Die Aufgabe der Fremderfahrungstheorie besteht, so betrachtet, also darin, den Unterschied der Seinsart des Dinges und der des Anderen ans Licht zu heben². Ihr aber stellt sich der den Anderen und das Ding nivellierende Gebrauch der Appräsentationskategorie in den Weg. Freilich, Husserl grenzt die Appräsentation des Anderen gegen die Appräsentation des am Ding horizontal Erscheinenden durch den Hinweis auf ihre Unpräsentierbarkeit ab. Doch ist der bloß negative Umstand, daß jene ausschließt, was diese zuläßt, zu ohnmächtig, als daß er die Nivellierung im Ernst verhindern könnte.

*§ 26. Die Auflösung der transzendenten Transzendenz
in die Identität von eigenem Ich und Ich des Anderen*

Die immanente Transzendenz der Dingwelt ist deshalb nur immanent, weil sie je mein „Ich-selbst“ nicht überschreitet. Hingegen ist die spezifische Transzendenz des Anderen transzendente oder „eigentliche“ Transzendenz, weil der Andere schlechthin von mir verschieden ist. Die in der Anwendung der Appräsentationskategorie auf die Gegebenheit des Anderen gelegene Aufweidung des Unterschieds von transzendenter und immanenter Transzendenz hintergeht also zugleich die Verschiedenheit des Anderen von mir. Diese Tendenz kommt in der Einfühlungstheorie zum völligen Durchbruch.

Prüfen wir die Fremderfahrung als transzendente Einfühlung, so bestätigt sich uns zunächst die Richtigkeit der oben nur formal gerechtfertigten Aussage, daß sich auf der höchsten Stufe der Mittelbarkeit auch die Weltvermitteltheit vollendet. Während der Andere auf der Stufe der Appräsentation seines Leibes vornehmlich als „Objekt in der Welt“ anweset, setzt ihn die transzendente Einfühlung ausdrücklich als „Subjekt für die Welt“. Da sie selber auf dem Boden der Appräsentation des fremden Leibes steht, enthält sie in sich auch die dieser Appräsentation eigentümliche Mittelbarkeit: die Dingvermitteltheit. Hinzu kommt aber – und zwar als das gewichtigere Moment – die Vermittlung des Anderen durch das Bild, das er sich von der Welt macht. Transzendente Einfühlung vollzieht sich als Sich-einfühlen in die Welt, die *für* das fremde Subjekt ist.

Daß ich den Anderen zugleich als „Objekt in der Welt“ und „Subjekt für die Welt“ erfahre, das ist als Wesensgehalt des „transzendenten Leitfadens“ Husserls kardinale Voraussetzung. Nach der jetzt in unserem Blickfeld liegenden Seite der Subjektivität hin setzt der Leitfaden insbesondere voraus, der Andere sei „anderes Ich“. Er ist „Nicht-Ich in der Form: anderes Ich“ (CM 136). Die Vorausgesetztheit dieses Satzes meldet sich unmiß-

² Vgl. die Notiz EP II 483 B: „Transzendente Aufklärung des Unterschieds der Seinsart der Dinge und der anderer Menschen und der Verschiedenheit ihrer Transzendenz“.

verständlich in dem Umstand, daß Husserl ihn direkt der Sprache entnehmen zu können glaubt. „Eine erste Leitung kann uns der Wortsinn Anderer bieten – anderes Ich“ (CM 140). Daß das Wort „Anderer“ „anderes Ich“ bedeutet, ist Husserl zu selbstverständlich, als daß er es für nötig hielte, das in der Analyse selbst noch zu begründen.

Die Meinung, der Andere sei anderes Ich, und die Annahme, der Andere erschließe sich ursprünglich nur in der Einfühlung (EP II 176), entsprechen sich. Das andere Ich verlangt als Zugang die Einfühlung, und die Einfühlung ist notwendig auf ein anderes Ich bezogen. Nun haben wir bereits darauf aufmerksam gemacht, daß die transzendente Einfühlung, als Einfühlung eines alter ego, kein Sich-einfühlen *in* ein alter ego ist. Sie setzt das alter ego nicht *voraus*, sondern *setzt* es allererst. Woher aber nimmt sie es? Die Antwort ist klar. Als purifizierte Analogieapperzeption muß sie es sich von meinem ego vorgeben lassen. Wie mein Leib als Vermittler aller fremden Leiblichkeit „die Rolle des Urleibes“ spielt (EP II 61), so hat mein Ich als Vermittler aller fremden Ichlichkeit die Bedeutung einer „Urnorm“ (CM 154). Damit wird aber das andere Ich zum „Analogon“ meines eigenen (CM 126, 35), nicht anders als der fremde Leib vermöge der analogisierenden Apperzeption das Analogon meines Leibes ist. Alles Fremde im Sinne des dem Anderen Eigenen, also mit dem fremden Ich auch dessen ganze Primordialwelt, ist „nur denkbar als Analogon von Eigenheitlichem“ (CM 144)³.

Ein Analogon ist kein „Duplikat“ (CM 146). Indem ich also dem fremden Körper ein Analogon meines eigenen Ich einfühle, verdopple ich nicht mich selbst. Dort, wo sich der fremde Körper befindet, komme nicht ich noch einmal vor, sondern da kommt einer vor, der *so wie* ich ist. Er ist Ich, aber nicht ich. Gleichwohl besteht nach Husserl zwischen dem Ich des Anderen und meinem Ich ein Zusammenhang, der jenes im Grunde noch viel enger an dieses knüpft, als das der Begriff „Analogon“ auszudrücken vermag. *Deshalb*, und nicht weil er die Analogie angesichts der Selbständigkeit des Anderen abschwächen wollte, streicht Husserl diesen Begriff wieder durch. An dessen Stelle setzt er zunächst das Wort „Spiegelung“ (CM 29, 35), das in seinem Bezug zur Einfühlung das Spiegeln und im Verhältnis zum Einfühlungskorrelat das Spiegelbild meint. Mein Spiegelbild hat mit mir selber eine Ähnlichkeit, welche die Ähnlichkeit zwischen dem Analogon und seiner Urnorm bei weitem übertrifft. Sie übertrifft z. B. auch die Ähnlichkeit zwischen dem fremden und meinem körperlichen Leib. Aber auch zum Begriff „Spiegelung“ will Husserl sich im Ernst letztlich nicht bekennen. Das andere Ich ist „Spiegelung meiner selbst, und doch nicht eigentlich Spiegelung, Analogon meiner selbst, und doch wieder nicht Analogon im gewöhn-

³ Zur Kritik dieser Theorie der Analogisierung: Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Bd. I, Madrid 1961, S. 167 ff.

lichen Sinne“ (CM 125). Der Zusammenhang zwischen meinem Ich und dem Ich des Anderen ist in den Augen Husserls sogar noch inniger als die Beziehung zwischen mir und meinem Spiegelbild. Nur liegt die Steigerung, auf die Husserl abzielt, nicht in einer Potenzierung der Ähnlichkeit zur *Gleichheit*. Wäre das Ich des Anderen dem meinigen gleich, so wäre es mein Doppelgänger, also das Duplikat, das es nicht sein soll. Über die Vorstellung von Analogie und Spiegelung geht Husserl vielmehr in Richtung auf *Identität* hinaus. Das Ich des Anderen ist erfahrungsmäßig mein eigenes Ich: „alter sagt alter-ego, und das ego, das hier impliziert ist, das bin ich selbst“ (CM 140).

Ist dann aber der Andere nicht doch ich? Nein. Ich bin mit dem Ich identisch, das der Andere ist, aber ich bin nicht mit dem Anderen identisch. Der Andere ist ja noch anderes als bloß Ich. Sofern er noch anderes als bloß Ich ist, ist er auch anderes als ich. Das Andere, das der Andere über sein Ichsein hinaus ist, erscheint in transzendentaler Reinheit als sein Körper. Sein Körper unterscheidet sich aber, ebenso transzendental betrachtet, von meinem Körper dadurch, daß er jetzt nicht hier, sondern dort ist. Wenn also der Andere anderes als ich ist, sofern er anderes als Ich ist, dann unterscheidet er sich – das ist ja Husserls These – von mir durch sein Jetzt-dort-sein. Während das ego im alter-ego ich selbst bin, ist das alter im alter-ego das mit meinem Hier kompräsenste Dort. Als alter ego ist der Andere mithin deswegen nicht mit mir identisch, weil das, was im Hier ich selbst wäre, durch das Dort modifiziert ist. So ist „der Andere phänomenologisch als *Modifikation meines Selbst*“ konstituiert (CM 144, vgl. K 189). Mit Rücksicht auf sein Jetzt-dort-sein ist er „ein appräsentiertes Ich, das ich selbst nicht bin, sondern mein Modifikat, anderes Ich“ (CM 145)⁴.

Indes fällt die Differenz zwischen dem Anderen und mir, wohlgermerkt, nicht in unser Ichsein. Hebt Husserl selber doch, wie wir wissen, ausdrücklich hervor, daß die Lokalisation (ebenso wie die Temporalisation) nicht den Anderen als Subjekt, sondern lediglich seinen Körper betrifft, der seine Subjektivität nur indirekt mitlokalisiert. Indem Husserl die Differenz zwischen dem Anderen und mir auf die Hier-Dort-Differenz abstellt, reduziert er sie – im Widerspruch mit seinem Postulat der „absoluten“ Individualität des jemeinigen Ich – auf die rein mundane Verschiedenheit von räumlich sich ausschließenden Dingen. Die Identität des *Ich* im Anderen mit meinem eigenen *Ich* wird durch die „Modifikation“ in keiner Weise behelligt. Das Ich im Anderen – das ist aber der Andere selbst, der Andere in seinem

⁴ Auch in diesem Punkt ist auf die Parallele bei Th. Lipps zu verweisen. Nach L. wird mir das fremde Ich durch die „Vervielfältigung meiner selbst“ gegeben (Leitfaden d. Psych., S. 37). Es ist so „das Ergebnis einer Projektion, Spiegelung, Hineinstrahlung meines Selbst“ (Die ethischen Grundfragen, S. 17). Die fremde Persönlichkeit ist nichts anderes als die „so und so modifizierte eigene Persönlichkeit“ (a. a. O. S. 13 f.).

„selbst-eigenen“ Sein. Folglich bricht der Versuch, die spezifische Transzendenz des Anderen als transzendente Transzendenz zu erfassen, in sich zusammen. Sofern das Eigenste des Anderen ich selbst bin, ist der Andere nichts anderes als was die Dingwelt ist, von der ja Husserl auch sagt, sie sei „ich-selbst“. Ja, die vermeintlich transzendente Transzendenz stürzt in gewisser Weise noch viel tiefer in die Immanenz als die Dingwelt. Diese ist doch immerhin Transzendenz, wenn auch immanente. Das im Einfühlen gesetzte Ich des Anderen aber hat mit seiner Unterschiedenheit von meinem eigenen Ich die Transzendenz überhaupt verloren.

§ 27. *Die immanente Veränderung
als Urnorm und Fundament der „transzendenten“*

Die Grundfrage dieses Kapitels lautet: Wie ist der mich verändernde Andere vorgängig gefaßt? Die Antwort darauf hat uns Husserl jetzt gegeben: Der mich zum Anderen machende ist der im Kern seines Seins zu meinem Ich gemachte Andere. Im Blick auf den Doppelsinn des Wortes „Ent-Fremdung“ (als Verfremdung und als Aufhebung der Fremdheit) kann man auch sagen: Der Andere, der mich (im ersten Sinn) entfremdet, ist der, den ich (im zweiten Sinn) entfremdet habe. Die von Husserl als „Ent-Fremdung“ bezeichnete Einfühlung ist, wenn Husserl selbst auch nur an die erste Bedeutung denkt, in der Tat beides, *meine* Verfremdung und die Aufhebung der Fremdheit des *Anderen*. Wie sich aber darin, daß ich selbst das Ich des Anderen bin, der Immanenzcharakter des Anderen kundgibt, so ist mein Durch-den-Anderen-verändert-werden Ausdruck seiner Transzendenz. Denn wie ich dort den Anderen mir unterworfen habe, so beweist hier umgekehrt der Andere seine Macht über mich. Indem dies, daß das Ich des Anderen ich selbst bin, als das in der Einfühlung gesetzte Faktum der Boden ist, auf dem sich meine Veränderung abspielt, liefert Husserl mit der Transzendenz des Anderen auch meine Veränderung der Immanenz aus. Das so selber zwischen Immanenz und Transzendenz schillernde Wesen der Veränderung ist uns schon in dem Umstand begegnet, daß ich zwar stets *durch* den Anderen verändert werde, aber nichtsdestoweniger *selbst* die Veränderung vollziehe.

Die Fundierung der Veränderung in der Immanenz läßt sich aber noch an einem weiteren, höchst gewichtigen Sachverhalt ablesen. Die von der transzendenten Transzendenz zeugende Veränderung gründet Husserl nämlich auf eine gleichsam *immanente* Veränderung. Als eine solche enthüllt sich jede innerhalb der Grenzen meines eigenen Ich verlaufende Vergegenwärtigung, mag sie nun die Form der Wiedererinnerung oder die der Erwartung haben. Das urstiftende Original oder die Urnorm für alle Vergegenwärtigung ist die in der Wahrnehmung verwirklichte Gegenwärtigung. Korrela-

tiv ist die Gegenwart selber Ur- und Vorbild von Vergangenheit und Zukunft. Dieser Sachverhalt veranlaßt Husserl zur Aufstellung einer „Analogie“ zwischen dem Verhältnis meiner Gegenwart zu meiner Vergangenheit und Zukunft auf der einen und dem Verhältnis meines Ich überhaupt zum fremden Ich auf der anderen Seite (CM 144 f., EP II 175 f., 497 B, K 189). Wie der Andere – als anderes Ich – eine „intentionale Modifikation“ meiner selbst ist, so sind Vergangenheit und Zukunft – als „vergangene“ und „künftige Gegenwart“⁵ – „intentionale Modifikationen“ der Gegenwart. Diese Analogie ist eine Analogie zwischen Analogieverhältnissen. Es besteht eine Analogie zwischen dem Verhältnis der Gegenwart zu Vergangenheit und Zukunft und meinem Verhältnis zum Anderen, sofern der Andere das Analogon meiner selbst, Vergangenheit und Zukunft aber Analoga der Gegenwart sind. In der Analogie der Analogieverhältnisse kann nun mein Verhältnis zum Anderen nur das Analogon des Verhältnisses der Gegenwart zu Vergangenheit und Zukunft, nicht hingegen dieses das Analogon von jenem sein. Denn mein Ich ist die „Urnorm“ für den Anderen, seine Erfahrung von sich die Quelle seiner Erfahrung vom Anderen. Als Grundform meines Bewußtseinsstromes umspannt es aber das Ganze meiner Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Also ist auch die Erfahrung meiner Vergangenheit und Zukunft von meiner Gegenwart her die „Urnorm“ meiner Erfahrung vom Anderen. Diese aber ist als Einfühlung Veränderung. Mithin gründet die einfühlende Veränderung in der immanenten Vergegenwärtigung.

Die immanente Vergegenwärtigung dürfen wir nicht schon deshalb eine immanente *Veränderung* nennen, weil Vergangenheit und Zukunft als „intentionale Modifikationen“ *so wie* die Anderen oder, genauer gesagt, die Anderen als „intentionale Modifikationen“ *so wie* Vergangenheit und Zukunft konstituiert sind. Das Recht zu dieser Bezeichnung gibt uns vielmehr erst die Tatsache, daß ich mich, nach Husserl, im Verhältnis zu meiner Vergangenheit und Zukunft zu mir selbst wie zu Anderen verhalte⁶. Mein vergangenes Ich, das ich in der Erinnerung an mein vergangenes Erlebnis miterinnere, ist einerseits identisch mit meinem gegenwärtigen Ich, sofern dieses sich in der Zeit als das eine und selbe durchhält. Andererseits ist es von ihm verschieden; denn es *ist* ja nicht mehr. Es ist also im Verhältnis zu meinem gegenwärtigen Ich auf ähnliche Weise ein anderes Ich, wie der Andere gegenüber meinem Ich überhaupt ein anderes Ich ist: „dasselbe Ich, das jetzt aktuell gegenwärtige, ist in jeder Vergangenheit, die die seine ist, in gewisser Weise ein anderes, eben das, was war und so jetzt nicht ist,

⁵ Vgl. A. Diemer, a. a. O. S. 102 f.

⁶ Vgl. K 175: „Als verzeitlichtes kann es, das aktuell jetzige Ich, auch mit seinem vergangenen und eben nicht mehr jetzigen Ich doch verkehren, mit diesem Zwiesprache halten, Kritik daran üben, wie an Anderen“.

und doch in der Kontinuität seiner Zeit das eine und selbe, das ist und war und seine Zukunft vor sich hat“ (K 175). Freilich kann mir mein vergangenes oder künftiges Ich nicht als anderes Ich im Sinne transzendenter Transzendenz begegnen. Denn als transzendente Transzendenz muß der Andere die Bedingung des *Jetzt-dort-seins* erfüllen. Mein vergangenes oder künftiges Ich ist aber gerade insofern ein anderes, als es nicht jetzt, mithin auch nicht jetzt dort ist. Ist es aber auch kein *transzendenter* Anderer, so ist es doch ein *Anderer*, nämlich ein immanenter.

Demgemäß sind Wiedererinnerung und Erwartung Weisen immanenter Veränderung. Wir wollen zunächst belegen, daß Husserl sie tatsächlich so betrachtet. Die in verschiedenen Graden der Ausdrücklichkeit „durch“ den transzendenten Anderen bewirkte Veränderung, der wir der Kürze wegen den freilich mißverständlichen und unpräzisen Namen „transzendente Veränderung“ geben, ist doch unabhängig von ihrer (noch konkret nachzuweisenden) Herkunft aus der (nun zu bestimmenden) immanenten Veränderung in sich zugleich dadurch als das Gegenteil ihrer selbst, als Aufhebung der Fremdheit des Anderen, charakterisiert, daß ich das Ich des Anderen, durch den ich verändert werde, in der Veränderung qua Einfühlung selber als *mein* Ich setze. Sofern auf ähnliche Weise der immanente Andere über seine generelle Immanenz hinaus der immanentesten Immanenz, der Gegenwart, übereignet ist, muß auch die immanente Veränderung, wenn sie sich als eine solche bestätigen soll, ineins damit, daß sie Verfremdung ist, Aufhebung der Fremdheit des (immanenten) Anderen sein. Sie ist dies eben als Ver-gegenwärtigung. Wie ich das andere Ich qua transzendente Transzendenz in der Einfühlung als das eigene setze, so mache ich mein vergangenes und künftiges Ich durch die Ver-gegenwärtigung der Wiedererinnerung und Erwartung zum gegenwärtigen. Ich hebe also die Fremdheit auf, die in seinem Vergangenen- bzw. Künftigsein liegt.

Als Weisen der Veränderung oder Verfremdung müssen nun Wiedererinnerung und Erwartung zugleich das Gegenteil der Ver-gegenwärtigung sein: sie sind – wie Husserl sagt – die beiden fundamentalen Modi immanenter „Ent-Gegenwärtigung“ (K 189). Indem ich mich auf meine Vergangenheit zurückwende oder in meine Zukunft vorlaufe, gehe ich aus meiner Gegenwart heraus. Ich werde, den motivierenden „Reizen“ meines Interesses folgend, von meinem vergangenen bzw. künftigen Ich in meiner Gegenwart selbst meiner Vergangenheit oder Zukunft anheimgegeben. Ich werde also zu *dem* Anderen, der mein vergangenes oder künftiges Ich *als* vergangenes oder künftiges ist.

Gemäß der „Analogie“ zwischen immanenter und „transzendenter“ Veränderung übertragen sich sowohl die Vergegenwärtigung wie auch die Entgegenwärtigung auf die Einfühlung. Die Einfühlung ist wie Wiedererinnerung und Erwartung Vergegenwärtigung, eine „Vergegenwärtigung von transzendentelem Bewußtsein“ (EP II 497 B). Sie ist aber ebenso eine Ent-

gegenwärtigung höherer Stufe. „Die Selbstzeitigung sozusagen durch Ent-Gegenwärtigung (durch Wiedererinnerung) hat ihre Analogie in meiner Ent-Fremdung (Einfühlung als eine Ent-Gegenwärtigung höherer Stufe – die meiner Urpräsenz in eine bloß vergegenwärtigte Urpräsenz)“ (K 189)⁷.

Inwiefern die Ent-Fremdung, als verändernde Einfühlung, eine Ent-Gegenwärtigung ist, haben wir sogleich noch zu erörtern. Zuvor jedoch müssen wir uns zur Anschauung bringen, daß die primäre Ent-Gegenwärtigung in der Sache wirklich eine Ent-Fremdung ist, nicht bloß als Aufhebung der Gegenwart in *das* ihr Fremde (das Vergangene und Zukünftige), sondern auch im strengen Sinne als Auslieferung meines gegenwärtigen Ich an *den* (immanent) Fremden. Die Veränderung in dieser eigentlichen Bedeutung ist das wahrhaft ursprüngliche Zeugnis der transzendenten Transzendenz. Wiedererinnerung und Erwartung können mithin nur dann als Veränderungen gelten, wenn sich zeigen läßt, daß in die reelle Immanenz mit dem Sich-ausspannen in Vergangenheit und Zukunft bereits die transzendenten Transzendenz einbricht. Eben dies meint nun Husserl: „das Nichtjetzt transzendiert das Jetzt“, und zwar so, daß in der intentionalen Abwandlung der Gegenwart zu Vergangenheit und Zukunft „Transzendenz ursprünglich bewußt wird“⁸. Solche Transzendenz aber ist nicht die immanente (qua ideelle Immanenz), sondern gleichsam ein Vorspiel der transzendenten Transzendenz. Dies geht daraus hervor, daß Husserl die eigentlich transzendenten Transzendenz (des transzendenten Anderen) als ein Analogon der temporalen „Selbsttranszendenz“⁹ begreift. „Wie meine erinnerungsmäßige Vergangenheit meine lebendige Gegenwart transzendiert als ihre Modifikation, so ähnlich das appräsentierte fremde Sein das eigene“ (CM 145).

Die immanente Veränderung reicht so weit, wie im Verhältnis zum transzendenten Anderen die Veränderung der Einfühlung als solcher reicht. Nur auf die Einfühlung erstreckt sich ja auch die von Husserl aufgestellte Analogie zur Ent-Gegenwärtigung. Es gibt also, natürlicherweise, auf der Seite der reellen Immanenz keine Entsprechung zu der von der Einfühlung *getragenen* Veränderung, deren zwei Momente, die Substanzialisierung und die Personalisierung, in der Einheit der Humanisierung zusammengefaßt sind. In der Analogie zur Einfühlung ist die vergegenwärtigende Ent-

⁷ Die zitierte Stelle verweist nach Thomas Seeböhm (a. a. O. S. 148) auf eine sonst von Husserl nicht vertretene Auffassung von der Konstitution des alter ego, wonach dieses sich nicht erst sekundär, sondern ineins mit der Selbstkonstitution meines Erlebnisstromes konstituiert. Aus unseren Erörterungen leuchtet wohl ein, daß der angeführte Satz gerade in die entgegengesetzte Richtung zeigt und die Husserlsche Überzeugung von der Abkünftigkeit der Fremdkonstitution aus der Selbstkonstitution besonders kraß vor Augen führt.

⁸ Ms. C 7 I, S. 5 – zit. bei G. Brand, a. a. O. S. 99.

⁹ Ms. C 7 I, S. 6 – zit. ebd.

Gegenwärtigung ein *Sich-hineinversetzen* in das immanent andere Ich. Erinnere ich mich an ein früheres Erlebnis, so „versetze“ ich mich in das Ich „zurück“, das dieses Erlebnis hatte. Damit mache ich mich auf ähnliche Art zu einem immanent Anderen, wie ich mich zu einem transzendent Anderen mache, wenn ich mich einfühlend auf den Standpunkt dieses Anderen stelle. Auch die mit der transzendenten Veränderung unlöslich verbundene Dezentrierung findet sich in der Immanenz. Nur hat sie da keine räumliche, sondern eine zeitliche Bedeutung. Dem Abfall des Hier ins Dort korrespondiert das Weggleiten des Jetzt ins Dann oder Damals. Und da nach Husserl die Gegenwart die letztgültige Apodiktizität, die „absolute Wirklichkeit“¹⁰ darstellt, ist die Ent-Gegenwärtigung immer auch eine Entmächtigung des Ich.

Nun sind wir im vorigen Kapitel darauf gekommen, daß die Einfühlung in einem noch radikaleren Sinne Veränderung ist als in dem des Sich-zu-einem-Anderen-machens. Indem ich mich an die Stelle eines Anderen setze und an seiner Stelle Welt erfahre, mache ich mich, veranlaßt durch diesen Anderen, zugleich zu einem *unter* den Anderen. Als einer unter den Anderen bin ich aber Person. Die Einfühlung ist also *in sich* schon personalisierende Veränderung, wenn auch keine humanisierende. Ich bin in transzendentaler Einfühlung keine *menschliche* Person, aber immerhin *Person*.

Weist die vergegenwärtigende Ent-Gegenwärtigung einen diesem Sachverhalt entsprechenden Zug auf? Ist, mit anderen Worten, auch das Sich-ausspannen in Vergangenheit und Zukunft eine Personalisierung? Die Frage ist nur im Rückgang auf Husserls Personbegriff zu beantworten. Dessen genaue Explikation wäre Stoff genug für eine selbständige Untersuchung und kann im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht geleistet werden. Wir müssen uns mit Andeutungen begnügen. Demgemäß kann auch die Antwort auf unsere Frage das Phänomen lediglich anzeigen. Die Schwierigkeit, mit der die Erforschung des Begriffs „Person“ bei Husserl zu kämpfen hat, ist die verwirrend vielfältige Anwendung dieses Begriffs. Erinnern wir uns nur, wo er innerhalb der thematischen Grenzen unserer Darstellung auftauchte! Zuerst begegneten wir ihm als Titel für mein primordiales Ich, welches im zentralen Hier meines Leibes, mit dem es „psychophysisch einig konstituiert“ ist, in die Außenwelt wirkt. Sodann galt als Person das intersubjektiv objektive Ich, ich als ein Mensch. Was „Person“ in diesem Gebrauch bedeutet, sagt uns das zweite Buch der „Ideen“: als Mensch bin ich Person, sofern ich erstens Subjekt einer Umwelt und zweitens Glied einer Gemeinschaft bin. Schließlich zeigte sich mein Personsein schon in meiner Einordnung in die *transzendente* Gemeinschaft, in der sich die objektive Welt konstituiert. Diese Einordnung ist die soeben erinnerte Personalisierung, in die ich mit der transzendentalen Einfühlung als solcher gerate.

¹⁰ Ms. C 17 I, S. 42 – zit. bei G. Brand, a. a. O. S. 98.

Es scheint kaum möglich, diese drei Bedeutungen des Personbegriffs auf *einen* Nenner zu bringen. Einzig der Weltbezug hält sich durch. Aber einmal hat „Welt“ in den drei Positionen einen je verschiedenen Sinn, und zum andern definiert der Weltbezug nicht das personale Ich im besonderen, sondern das Ich überhaupt. Die Sozialität ist zwar eines der beiden Momente des menschlichen Personseins und die fundamentale Verfassung derjenigen Person, welche die unmittelbare Bedingung der objektiven Welt darstellt; doch ist das primordiale Ich – worauf Husserl ausdrücklich hinweist (CM 128 f.) – eben darum das, was es ist, weil ihm die Sozialität fehlt. Vor allem aber: haust die Person in der transzendentalen oder in der natürlichen Sphäre? Das primordial personale Ich ist transzendental, das menschlich personale Ich natürlich und das aus ursprünglicher Einfühlung geborene Ich wieder transzendental bestimmt. Indes gibt uns gerade dies einen ersten Hinweis auf das Wesen der Person. Zum Wesen der Person, so wie Husserl sie faßt, gehört das Schwanken zwischen transzendentelem und natürlichem Sein. Auch wo die Person im „Transzendentalen“ wurzelt, nimmt sie eine eigentümliche Vermittlungsstellung zwischen dem tiefsten transzendentalen Ursprung, dem Ur-Ich, und dem natürlichen Ich ein. Obwohl das primordiale und das transzendental vergemeinschaftete Ich der Konstitution der objektiven Welt vorangehen, sind sie ihrerseits schon vom Ur-Ich konstituiert. Aber das transzendental vergemeinschaftete Ich hat auch in sich an der Natürlichkeit teil. Ist es doch das Phänomen, das dem Ich der natürlichen Einstellung zugrunde liegt. Umgekehrt eröffnete die menschliche Person durch Abstraktion von ihrer Sozialität den Zugang zum ursprünglich transzendentalen Ich. Diese Beheimatung im Übergang vom Transzendentalen zum Natürlichen erklärt, warum wir im Gang unserer Untersuchung so oft und an so entscheidenden Stellen auf die Person stießen. Denn der Übergang ist das Thema unserer ganzen Interpretation: die Veränderung, die stets eine Bewegung weg vom transzendentalen Ursprung ist und letztlich zur Natürlichkeit führt.

Eine Hauptbedeutung des Husserlschen Personbegriffs haben wir jedoch noch nicht erörtert. Sie expliziert Husserl im § 57 der „Ideen II“. Der Paragraph beginnt mit einem Hinweis auf die transzendental-natürliche Zweideutigkeit des personalen Ich, die hier sogar den Schein einer Identität mit dem reinen Ich annimmt. „Nehmen wir das personale Ich, so wie wir es in der inspectio fanden . . . , so scheint es sich zunächst nicht von dem reinen Ich zu unterscheiden“ (247). Nun muß man beachten, daß Husserl das reine Ich nicht schlechthin mit dem transzendentalen gleichsetzt¹¹. Das reine Ich ist, dem vorherrschenden Sprachgebrauch nach, lediglich der Pol der Intentionalität, also das transzendente Ich in der Eingrenzung auf sein jeweiliges

¹¹ Vgl. E. Fink, Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik, a. a. O. S. 362 Anm.

Jetzt. Nur sofern das im Jetzt apodiktisch gegebene Ich das transzendente Ich im letzten Ursprung ist, können die Begriffe des reinen und des transzendentalen Ich dann auch wieder promiscue gebraucht werden. Den Schein der Identität des personalen Ich mit diesem reinen Ich, als dem gleichsam temporal punktuellen, löst Husserl im folgenden auf. Mein personales oder „persönliches“ Ich konstituiert sich nämlich erst im Verlauf meines dahinströmenden Aktlebens, in der individuellen Geschichte meines Bewußtseins. „Der Erlebnislauf des reinen Bewußtseins ist notwendig ein Entwicklungsverlauf, in dem das reine Ich die apperzeptive Gestalt des persönlichen Ich annehmen muß“ (251). Das Ich ist persönlich, sofern es in der Erstreckung der Zeit von seiner Umwelt stets in bestimmter Weise motiviert wird. In der Reflexion auf das sich zeitlich durchhaltende Wie dieses Motiviertwerdens erkenne ich meine persönliche „Eigenart“ oder „was für ein persönliches Subjekt ich bin“ (248 f.).

Im Text siedelt Husserl dieses persönliche Subjekt offensichtlich auf der mundan-empirischen Ebene an. Doch zwingt ihn dazu die Sache nicht. Im Hinblicken auf mein geregeltes Verhalten zur Welt liegt keineswegs, daß ich mich selbst als weltlich Seiendes auffasse. Damit braucht auch weder meine reflexiv wahrgenommene Intentionalität noch meine persönliche Eigenart, die sich im geregelten Wie der Intentionalität bekundet, eine mundan-empirische Verfassung zu haben. Sie können auch transzendental sein. Ja, all das *muß* sogar eine transzendente Entsprechung haben. Wenn der Erlebnislauf des reinen Bewußtseins *notwendig* ein Entwicklungsverlauf ist, in dem das reine Ich die apperzeptive Gestalt des persönlichen Ich annehmen *muß*, so muß eben das transzendente Bewußtsein selber in seinem zeitlichen Sich-ausspannen personal sein. Auch als Titel für das geschichtliche Ich ist der Begriff „Person“ mithin transzendental-natürlich zweideutig.

Diese Zweideutigkeit verrät sich in der terminologischen Bezeichnung der Personmerkmale, welche sich in den „Niederschlägen“ enthüllen, die sich in der Länge der Zeit von den weiterfahrenden Akten und Stellungnahmen sozusagen auf dem Boden des Ich ansammeln. In unserem Text nennt Husserl sie die „persönlichen Eigenheiten“ oder „Charaktereigenschaften“ (249), um durch diese psychologischen Begriffe ihrer mundan-empirischen Seinsart Ausdruck zu geben. Die Niederschläge selbst aber heißen unter transzendentalen Gesichtspunkt, wie wir wissen, „Habitualitäten“; sie sind die „Habe“, die ich mir zueigne, indem ich mich in allen bestimmten Akten und Stellungnahmen selber bestimme. Als transzendentales ist darum das geschichtliche Ich das vom Ich als leerem „Identitätspol“ unterschiedene „Substrat von Habitualitäten“ als bleibenden „Ich-Bestimmtheiten“. In und aus der Konstitution des Ich als des Substrats der Habitualitäten konstituiert sich aber, den „Meditationen“ zufolge, ein „personales Ich“. „Indem aus eigener aktiver Genesis das Ich sich als identisches Substrat bleibender Ich-Eigenheiten konstituiert, konstituiert es sich in weiterer Folge auch als ste-

hendes und bleibendes personales Ich – in einem allerweitesten Sinn, der auch von untermenschlichen Personen zu sprechen gestattet.“ So kann Husserl auch hier sagen, das Ich bewähre im Wandel seiner habituellen Überzeugungen „einen personalen Charakter“. Die „in einem allerweitesten Sinn“ verstandene Person ist aber samt ihrem Charakter ein *transzendentes* Ich. Denn die ganze Geschichte, in der sie sich offenbart, steht unter der „Gesetzmäßigkeit der transzendentalen Genesis“ (CM 100–102)¹².

In ihrer transzendentalen Bedeutung ist diese Geschichte die gesuchte Personalisierung, an der das Sich-ausspannen in Selbstvergangenheit und Selbstzukunft teilhaben muß, damit es im eigentlichen Verstande Veränderung genannt werden kann. Nicht deckt sich die immanent-zeitliche Personalisierung mit der vergegenwärtigenden Ent-Gegenwärtigung, aber sofern mein transzendentes Ich sich überhaupt durch seine verzeitlichende Selbstkonstitution personalisiert, ist auch seine „Selbstzeitigung“¹³ in der Form der Ent-Gegenwärtigung ein personalisierendes Geschehen. Genauer gesagt verhalten sich Ent-Gegenwärtigung und immanent-zeitliche Personalisierung – wiederum gemäß der generellen „Analogie“ – ähnlich zueinander wie der Einfühlungsakt als Sich-zu-einem-(transzendenten)-Anderen-machen und die daran hängende Personalisierung als Einer-unter-den-(transzendenten)-Anderen-werden. Indem ich mich zu einem „transzendenten“ Anderen mache, begeben mich in ein vereinzelt Dort; wenn ich aber einer unter

¹² Es ist wohl immerhin möglich, daß sich von hier aus die „verweltlichende Selbstapperzeption“ klären läßt, als die Husserl im Zusammenhang des Problems der primordialen Reduktion die Konstitution meines „personalen“ als des „psychophysischen“ Ich begreift (CM 130). Die Verweltlichung kann eigentlich keine Mundanisierung im Sinne der Einordnung in die Welt sein. Denn dazu bedarf es des Anderen, von dessen Konstitutionsleistung die primordiale Reduktion abstrahiert. Ist sie dann aber nicht vielleicht diejenige Verweltlichung, die mein transzendentes ego aus dem habituellen Niederschlag seines ständigen Konstituierens von Weltlichem erfährt? Darauf mag der Satz deuten, der den Begriff der verweltlichenden Selbstapperzeption einführt. Diese vollziehe ich, *indem* ich als transzendentes ego „die für mich seiende Welt (als Korrelat) konstituiert habe und fortgehend weiter konstituiere“. Es würde sich so auch die von Husserl gar nicht begründete Kennzeichnung des primordialen als des personalen Ich rechtfertigen. Indes können wir unsere Frage nicht wirklich beweiskräftig bejahen. Husserl nämlich beschreibt die verweltlichende Selbstapperzeption im Text faktisch doch als die Auffassung meiner selbst als eines weltlich Seienden. Allerdings ist zum Verständnis dieses Umstands zu berücksichtigen, daß er sagt, „unter dem Titel *Ich im gewöhnlichen Sinne* des menschlich-personalen Ich“ vollziehe ich eine verweltlichende Selbstapperzeption. So betrachtet ist diese ja in der Tat eine (die Anderen voraussetzende) Mundanisierung. Aber die von Husserl umgangene Frage ist, in welchem Sinne man noch von verweltlichender Selbstapperzeption sprechen kann, wenn es sich eben nicht um die Konstitution des „menschlich-personalen“, sondern um die Konstitution *des* personalen Ich handelt, das noch nicht mit seinem Leibe zur Einheit „Mensch“ zusammengefaßt ist.

¹³ Zu diesem Begriff vgl. G. Brand, a. a. O. S. 71 f.

den „transzendenten“ Anderen bin und diese Anderen zugleich in meinem Welthorizont impliziere, so bin ich überall, d. h. an allen möglichen Punkten. Analog: mich durch Ent-Gegenwärtigung zu einem immanenten Anderen machend, versetze ich mich in ein besonderes Dann oder Damals; sofern aber die Ent-Gegenwärtigung ein Akt auf dem Boden der ursprünglich personalisierenden Verzeitlichung ist, bin ich in ihr nicht nur dann oder damals, sondern immer, d. h. an allen möglichen „Zeitstellen“. Erst vermöge dieser Personalisierung ist die Ent-Gegenwärtigung wirklich Ent-Gegenwärtigung. Denn erst dadurch, daß ich mich sozusagen auf alle Augenblicke meines Bewußtseinslebens verteile, verliert der aktuelle Augenblick die absolute Einzigkeit, welche die Gegenwärtigkeit seiner Gegenwart ausmacht. Er wird ein Jetztpunkt unter Jetztpunkten. Dies ist die erste, noch rein immanente Form jener „Selbstobjektivation“, die sich in meiner vom transzendenten Anderen erwirkten Mundanisierung vollendet.

Die Selbstzeitigung, deren Modi Wiedererinnerung und Erwartung sind, hat sich voll und ganz als immanente Veränderung erwiesen. Aufzuzeigen ist nur noch, wie die „transzendente“ Veränderung der Einfühlung in der immanenten gründet. Daß sie darin gründet, hat sich uns bisher bloß formal angedeutet durch den Sinn der von Husserl aufgestellten „Analogie“, demzufolge die Selbstzeitigung das Urbild und die Einfühlung das Analogon sein muß. Es ist aber auch konkret auf den ersten Blick zu sehen, daß die „transzendente“ Veränderung der Einfühlung die immanente Veränderung der Selbstzeitigung voraussetzt und als Bedingung ihrer Möglichkeit in sich enthält. Wir haben im zweiten Kapitel beobachtet: im Übergang von der analogisierenden Apperzeption des fremden Leibes zur Einfühlung eines alter ego befreit sich das Verhältnis zur Vergangenheit, das dort bereits im Spiele, aber im Verhalten zur Gegenwart einbehalten war, radikal zu sich selbst. Das Moment der zwar „reproduktiv“ genannten, aber sachlich von expliziter Reproduktion verschiedenen Erinnerung, dessen schon die analogisierende Apperzeption des fremden Leibes bedurfte, um meinen Leib als äußerlich gegebenen Körper überhaupt analogiefähig zu machen, wird in der Einfühlung – so können wir jetzt sagen – zum selbständigen Akt wirklicher Reproduktion, wirklicher *Wiedererinnerung*. Während Husserl die fremdleibliche Wahrnehmung der „Sphäre der Erfahrung und nicht der bloßen Reproduktion, wie es die Erinnerungen sind“, zurechnet (Id. III 9), subsumiert er die Einfühlung ausdrücklich unter die „reproduktiven Akte“ (Id. I 347 f.). Ein ego kann ich dem Anderen nur so einfühlen, daß ich mich in seine Welt einfühle. In seine Welt kann ich mich nur einfühlen, indem ich mich auf seinen Standpunkt stelle und mir die Welt, die mir von hier aus gegenwärtig ist, in den Erscheinungen vergegenwärtige, in denen sie sich von dort aus darstellt. *Diese* Vergegenwärtigung aber zehrt von jener anderen, die ich in der Wiedererinnerung vollziehe. Mein Mich-hineinversetzen ins Dort lebt von der Kraft meines Mich-zurückversetzens ins Damals.

Ich könnte mir unter der Welt des Anderen und damit unter dem Anderen selbst nichts Konkretes vorstellen, wenn ich die Welt nicht selber immer schon von den verschiedensten Standpunkten aus erfahren hätte und wenn ich diese Erfahrungen nicht beliebig reproduzieren könnte¹⁴.

Es charakterisiert übrigens den transzendentalen, von Heidegger und Sartre fortgeführten Ansatz und dessen Verschiedenheit vom „Dialogismus“, daß die einfühlende Ent-Gegenwärtigung ein Abfall in die Vergangenheit, kein Vorgriff in die Zukunft ist. Von den beiden Modi der Selbstzeitigung geht nur die Wiedererinnerung in die Einfühlung ein, nicht die Erwartung. Dieser Befund entspricht dem Umstand, daß auch schon in die von Husserl aufgestellte „Analogie“ zwischen der Einfühlung und der immanenten Veränderung auf der Seite der immanenten Veränderung faktisch nur die Wiedererinnerung eingeht. Der Abfall in die Vergangenheit bekräftigt aber die Überwältigung der transzendenten Transzendenz durch die Immanenz. Denn nicht nur *ich* werde in der Einfühlung entgegenwärtigt, sondern auch der Andere. Indem ich mich in den Anderen nur dadurch hineinversetzen kann, daß ich mich in mein vergangenes Ich zurückversetze, ist das Ich, das ich in den Anderen hineinversetze, nicht nur überhaupt mein Ich, sondern im besonderen mein vergangenes Ich. Hierdurch steigert sich die Immanenz, weil die in meiner Vergangenheit abgelagerte Erfahrung die Grenzen vorschreibt, innerhalb deren der Andere allein für mich da sein kann. Was ich nicht selber schon erfahren habe, begegnet mir im Anderen gar nicht. Die transzendente Einfühlung nennt Husserl denn auch sehr richtig eine „Analogisierung, die nicht ein Neues gegenüber dem Ich ergibt“ (Id. II 168). Nicht ein Neues – das heißt in temporaler Hinsicht: Nie kann der Andere mich überraschen und im Begegnen verwandeln; nie kann er aus dunkler Zukunft auf mich zukommen. Dieses Abschneiden der Zukunft meldet sich schon auf der ersten Stufe der

¹⁴ Wiewohl die immanente Veränderung als Wiedererinnerung in die Einfühlung eingeht, durch welche sich die objektive Welt konstituiert, so ist sie doch *für sich* nicht zur Konstitution der objektiven Welt imstande. Denn sie steht unter dem Gesetz der Sukzessivität, nicht unter dem der „Simultaneität der Ichpole“ (K 175) oder der zeitlichen „Koexistenz“, die als die nur von der Intersubjektivität erfüllte Bedingung der Konstitution der objektiven Welt gelten muß. Was sie erreicht, ist allein eine der intersubjektiven analogisch entsprechende *Identifikation* (vgl. CM 155, K 166). Aber die intersubjektive Identifikation ist nur die Voraussetzung der Objektivierung, nicht die Objektivierung selber. Diese hat also in der Sphäre immanenter Veränderung keine Entsprechung. Freilich spricht Husserl auch hier gelegentlich (so Id. II 83) von Objektivität. Aber er ist sich darüber im klaren, daß dies eine gegenüber der intersubjektiven uneigentliche Objektivität ist. Nur im Stadium vor der Ausbildung der Intersubjektivitätstheorie vertritt er die Auffassung, durch die Identifikation eines vergangenen Erlebnisses in der Wiederholung von reproduzierenden Akten konstituiere sich wirkliche Objektivität. So in den „Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins“ (Halle 1928), S. 54 ff. Da gilt noch der Grundsatz: „im Zeitbewußtsein vollzieht sich alle Objektivierung“ (a. a. O. S. 54).

Fremderfahrung, im Wesensstadium der Appräsentation des fremden Leibes. Denn mit der Möglichkeit der Einlösung dieser Appräsentation in erfüllenden Präsentationen schwindet auch die Erwartung der sich mir schenkenden, auf mich zukommenden Erfüllung. Was aber auf mich zukommt und nicht aus mir herauskommt, ist mir transzendent. Die Überwältigung der transzendenten Transzendenz durch die Immanenz – sie konkretisiert sich temporal in der Vernichtung der Zukunft durch die uneingeschränkte Herrschaft der Vergangenheit.

§ 28. *Die Lehre von der Konstitution des Anderen und das Ausbleiben eines gleichursprünglichen Partners*

Zweifellos liegt eine Bevormundung der transzendenten Transzendenz durch mich und meine Immanenz schon in der ursprünglichsten, für Husserl selbstverständlichsten Voraussetzung der Intersubjektivitätstheorie: daß ich, das absolut einzige ego, wie alles andere, so auch den Anderen *konstituiere*¹⁵. Wie sich Husserl überall, wo er die letzten Prinzipien der transzendentalen Theorie ins Spiel bringt, auf die lebensweltlich vorgegebenen „Tatsachen“ beruft, so macht er auch hier darauf aufmerksam, daß „das in und aus mir selbst Sinnhaben der Anderen . . . als Tatsache vorliegt“ (FTL 214). Aus dieser „Tatsache“ leitet er das Recht ab, nicht nur das fremde „Objekt in der Welt“, sondern auch das fremde „Subjekt für die Welt“ auf meine transzendente Subjektivität zu gründen. In meinem Ego erhält „jedes Alterego als solches den Sinn und die Geltung“ (FTL 210). Der Andere ist zwar „selbst transzendente Subjektivität . . . , die aber in mir als dem im voraus schon für sich seienden Ego zu notwendiger Setzung kommt“ (FTL 241). Mit dem transzendentalen Anderen konstituiere ich – wie wir am Ende des vorigen Kapitels sahen – auch mich selber als einen unter den Anderen sowie die ganze Intersubjektivität als die Monadengemeinschaft, deren Glieder die mich einschließenden Anderen sind. Die „transzendente Intersubjektivität“ ist nur

¹⁵ Auf diese Voraussetzung weise ich trotz ihrer Bedeutsamkeit nur kurz hin, weil ihre Fragwürdigkeit von Kritikern der Intersubjektivitätstheorie bereits mehrmals festgestellt worden ist. Vgl. bes. K. Hartmann, a. a. O. S. 77, und A. Schütz, a. a. O. S. 105 ff. – Th. Seebohm (a. a. O. S. 147 f.) wendet sich nicht gegen den Gedanken einer Konstitution des Anderen schlechthin, sondern dagegen, daß diese Konstitution von Husserl als eine bloß sekundäre auf dem Boden schon konstituierter Zeitlichkeit beschrieben wird. Er modifiziert damit die Stellungnahme J. Thyssens (a. a. O. S. 190, 192), derzufolge Husserl die intendierte Transzendenz des Anderen faktisch nicht erreicht, weil er sie von der primordialen Unterstufe aus zu erreichen versucht. Indem Thyssen allerdings, vom Standpunkt des „Realismus“ aus, zusätzlich Husserls Vorstellung von der Ergeschlossenheit der fremden Transzendenz durch Leistungen meines Ich kritisiert (a. a. O. S. 190), greift er im Prinzip die von Seebohm gerade verteidigte Position der konstitutiven Transzendentalphilosophie selber an.

dadurch, was sie ist, daß sie „in mir, also auf mich relativ, konstituiert ist als Vielheit von ‚Egos‘“ (FTL 241). Korrelativ ist dann natürlich auch die „Welt für alle“, die sich (unmittelbar) in der transzendentalen Intersubjektivität konstituiert, letztlich eine von mir und nur von mir konstituierte Welt, eine „Welt für mich“. „Zuerst und allem Erdenklichen voran bin *Ich*. Dieses ‚Ich bin‘ ist für mich, der ich das sage und in rechtem Verstande sage, der intentionale Urgrund für meine Welt, wobei ich nicht übersehen darf, daß auch die ‚objektive‘ Welt, die ‚Welt für uns alle‘ als mir in diesem Sinne geltende, ‚meine‘ Welt ist“ (FTL 209, vgl. 210, 214).

Bekanntlich streitet man sich in der Husserl-Interpretation, ob der Konstitutionsbegriff Husserls subjektivistisch im althergebrachten Sinne sei oder nicht. Die Meinungen gehen weit auseinander. Die einen sagen, Konstitution sei Kreation¹⁶, die andern, sie sei ein im Grunde empfangendes Verstehen¹⁷. Der Streit ist deshalb nicht zugunsten der einen oder der anderen Partei zu entscheiden, weil Husserls Konstitutionsbegriff in sich selber zweideutig ist. Wie empfangendes Verstehen sieht die Konstitution aus, sofern nur davon die Rede ist, daß das Seiende „sich“ „in“ mir konstituiert, indem es sich für mich in seinem Seinssinn ausweist. Konstituieren – das heißt dann eben nur: den Sinn des Seienden, das Seiende in seinem Sein verstehen. Wie Kreation aber mutet die Konstitution an, sobald Husserl sie als „Setzung“ oder „Leistung“ des Bewußtseins charakterisiert und davon spricht, daß „ich“ das Seiende konstituiere. Man muß diese Zweideutigkeit wohl als solche stehen lassen.

Indes bliebe die Lehre von der Konstitution des *Anderen* in mir selbst dann noch problematisch, wenn eindeutig gezeigt werden könnte, daß die von Husserl beschriebene Konstitution als solche keine kreativen Züge trägt. Mag ich auch den Anderen nur insofern konstituieren, als er sich in mir seinem Seinssinn nach auszuweisen hat, so bin doch ich es, der dem Anderen wesenhaft *vorangeht*. Das betont ja Husserl selber mit Nachdruck. Die fremde transzendente Subjektivität kommt „in mir als dem *im voraus schon für sich seienden* Ego“ zu notwendiger Setzung. Denn: „Zuerst und allem Erdenklichen voran bin Ich“. Das ist aber nichts weniger als selbstverständlich. Die alternative Möglichkeit liegt freilich keineswegs darin,

¹⁶ So Eugen Fink, *L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative*, in: *Problèmes actuels de la phénoménologie*, ed. H. L. van Breda, Bruxelles 1952, S. 53–87, und Alfred Schütz, a. a. O. S. 106 f. Nach Sch. hat der Konstitutionsbegriff die Bedeutung von Kreation erst im Laufe der Entwicklung der Husserlschen Philosophie angenommen.

¹⁷ So ähnlich Walter Biemel, *Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* XIII (1959), S. 200 f.; Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1949, S. 40 ff.; Gerhard Funke, *Mundane Geschichte, ontologische Erfahrung und transzendente Subjektivität*, in: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* LXIV (1956), S. 362. – Vgl. zu Husserls Konstitutionsbegriff auch R. Toulemont, a. a. O. S. 43 ff.

daß umgekehrt der Andere mir vorangeht. Vielmehr ist dies in Husserls Ansatz mitbeschlossen. Daß ich dem Anderen vorangehe, bedeutet: ich als das allkonstituierende Ur-Ich konstituiere auch den selber allkonstituierenden Anderen. Die Konstitution des Anderen ist eine Konstitution von Konstituierendem. So ist die in der fünften Meditation beschriebene Identifikation der in mir konstituierten Natur mit der „vom Anderen konstituierten“ – „in notwendiger Genauigkeit gesprochen“ – die Identifikation der in mir konstituierten Natur „mit einer in mir, als vom Anderen konstituiert, konstituierten“ (CM 155). Wie ich das vom Anderen Konstituierte als solches konstituiere, so konstituiere ich den Anderen selber als Konstituierenden, mithin als den, der für sich selbst ebenso das Ur-Ich ist, das unter anderem mich, und zwar mich als Konstituierenden konstituiert. In diesem Sinne geht nach Husserl durchaus auch der Andere mir voran.

Die echte Alternativmöglichkeit aber, die Husserl von vornherein ausschließt, ist die der *Gleichursprünglichkeit*. Zwar kann man die Anerkennung einer gewissen Gleichursprünglichkeit eben darin erblicken, daß genauso, wie der Andere für mich Konstituierend-Konstituierter ist, ich für den Anderen Konstituierend-Konstituierter sein soll. Das aber besagt nach Husserls Ansatz nicht, daß ich in meiner ursprünglichen Ichheit *für mich* ein Konstituierend-Konstituierter wäre, d. h. mich als vom Anderen konstituiert konstituierte. Ich, der ich den Anderen als Konstituierenden *konstituiere*, verstehe mich als nur konstituierend und nicht vom Anderen konstituiert, obwohl doch darin, daß ich den Anderen *als Konstituierenden* konstituiere, liegt, daß der Andere auch mich konstituiert¹⁸. Während sich die Macht meiner Konstitution bis hinauf zu dem Ur-Ich erstreckt, das der Andere als Konstituierender letztlich ist, beschränkt sich die Ohnmacht meines Vom-Anderen-Konstituiertseins auf mein transzendental vergemeinschaftetes Ich, von dem ich als Ur-Ich mich absetze. Mein transzendental vergemeinschaftetes Ich konstituiere ich wirklich als vom Anderen konstituiertes Ich, nicht aber mein Ur-Ich. Dieses Sich-herausziehen meines Ur-Ich aus der transzendentalen Vergemeinschaftung ermöglicht allererst meinen Sieg über die „transzendente Veränderung“ und die Überwältigung der transzendenten Transzendenz durch die Immanenz. Ich habe eben den Anderen schon dadurch degradiert, daß ich das Ich, welches sich von ihm konstituieren läßt, zu einem abkünftigen Modus meiner selbst degradiere und ihm gegenüber mich als ursprüngliches Ich behaupte. Damit aber entziehe ich mich der Gleichursprünglichkeit, in der ich als Glied der transzendentalen Monadengemeinschaft mit den anderen Gliedern zusammenstehe.

Dieser Sachverhalt enthüllt die nicht zu leugnende Beschränktheit des Husserlschen Versuchs, durch die Intersubjektivitätstheorie den „transzendentalen Solipsismus“ der „reinen Egologie“ (CM 12) zu überwinden¹⁹. Das

¹⁸ Vgl. neuerdings auch R. Toulemont, a. a. O. S. 301.

¹⁹ Er spricht auch gegen die von L. Landgrebe (a. a. O. S. 177, 181, 191, 194 f., 204)

ego, das die reine Egologie thematisiert, ist das absolut einzige und insofern solipsistische, als das ich mich in der phänomenologischen Epoché entdecke. „Die phänomenologische Epoché reduziert mich auf mein transzendentes reines Ich, und zunächst wenigstens bin ich also in gewissem Sinne *solus ipse*“ (CM 12). Wir wissen, warum ich das nur „in gewissem Sinne“ bin. Ich bin es nicht im „gewöhnlichen“ Sinne eines Menschen, der z. B. durch irgendeine Katastrophe allein auf der Welt zurückgeblieben ist (CM 12, vgl. K 188). Eine solche Vereinzelung wäre nicht das Ergebnis einer Reduktion, sondern ein Faktum auf dem Boden der naiv hingenommenen Welt. Der Mensch, der allein auf der Welt ist oder der allein auf der Welt zu sein meint, ist Solipsist „im gewöhnlichen lächerlichen Sinn, der in natürlicher Einstellung wurzelt“ (EP II 174). Sofern der gewöhnliche Solipsismus – das, was man gemeinhin unter „Solipsismus“ versteht – der naive ist, kann Husserl den Solipsismus der Egologie gelegentlich auch apostrophieren. Er bezeichnet dann die Egologie etwa als eine „sozusagen“ solipsistische Phänomenologie (EP II 176). Sofern man aber den Solipsismus „in gutem Sinne“ (EP II 66), d. h. im transzendentalen, versteht, ist die Egologie „wirklich“ transzendental-solipsistisch (FTL 238). Sie ist radikaler transzendentaler Solipsismus.

Doch nach Meinung Husserls ist nur *sie* es, nicht die Phänomenologie im ganzen, zu der neben oder vielmehr nach der Egologie eben auch die Intersubjektivitätstheorie gehört (CM 38, 181). Der transzendente Solipsismus soll „nur eine philosophische Unterstufe“ sein (CM 69), die durch die Intersubjektivitätstheorie überwunden wird. Während Husserl die Egologie nur vom Schein des *natürlichen* Solipsismus reinigt, soll die Intersubjektivitätstheorie die „volle“ (CM 12) Phänomenologie vom Schein des *transzendentalen* Solipsismus befreien, d. h. den Schein zerstören, als *bliebe* die Phänomenologie transzendentaler Solipsismus. Der Titel des einleitenden Paragraphen der fünften Meditation lautet dementsprechend: „Exposition des Problems der Fremderfahrung in Gegenstellung gegen den Einwand des Solipsismus“ (121). Am Schluß der fünften Meditation aber glaubt Husserl sagen zu dürfen: „Der Schein eines Solipsismus ist aufgelöst, obschon der Satz die fundamentale Geltung behält, daß alles, was für mich ist, seinen

vertretene und von N. Uygur (a. a. O. S. 449 f.) übernommene These, Husserl ziele auf die Vorgängigkeit der Evidenz des Du vor der Ich-Erfahrung. Nach L. eröffnet sich sogar von Husserls Intersubjektivitätstheorie aus die Möglichkeit, die göttliche Transzendenz als das anrufende Du zu denken. Demgegenüber neige ich der Auffassung H. Zeltner's (a. a. O. S. 310) zu, wonach die transzendente Phänomenologie keinen „Übergang von dem Verhältnis ‚Ich und die Anderen‘ zu einem ursprünglichen Ich-Du-Verhältnis“ ermöglicht. – Zu Husserls Frage nach Gott vgl. Hubert Hohl, *Lebenswelt und Geschichte, Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls*, Freiburg/München 1962, S. 83 ff., und die dort angeführten Arbeiten von H. L. van Breda und S. Strasser sowie R. Toulemon, a. a. O. S. 273 ff., 303 f.

Seinssinn ausschließlich aus mir selbst, aus meiner Bewußtseinssphäre schöpfen kann“ (176).

Für Husserl widerstreitet der zweite, mit „obschon“ beginnende Satzteil nicht dem ersten. Ja, in seinen Augen schränkt der zweite den ersten nicht einmal ein. Doch ist der Schein des transzendentalen Solipsismus wirklich aufgelöst²⁰, wenn auch die Anderen ihren Seinssinn ausschließlich aus mir selbst schöpfen, ohne daß ich meinen *ursprünglichen* Seinssinn aus den Anderen schöpfe, d. h. „in notwendiger Genauigkeit gesprochen“: ohne daß ich mich, mein Ur-Ich, als von den Anderen konstituiert konstituiere? Gewiß, die „Einsamkeit“, in die mich die cartesianisch-phänomenologische Epoché zunächst hineintreibt, ist insofern durchbrochen, als die Anderen nicht mehr bloß Phänomene meines universalen Weltphänomens sind, sondern „transzendente Wirklichkeiten“ (FTL 238). Sie ist jedoch nicht verschwunden, sofern ich auch durch die „Entdeckung“ der transzendentalen Intersubjektivität keine ursprünglichen Partner finde. Diese Partnerlosigkeit aber ist es, die den „guten“ Sinn des transzendentalen Solipsismus primär bestimmt. Gerade auf sie blickt Husserl, wenn er in der „Krisis“ sagt: „Die Epoché schafft eine einzigartige philosophische Einsamkeit, die das methodische Grunderfordernis ist für eine wirklich radikale Philosophie“ (187 f.). Die „wirklich radikale Philosophie“ ist die Transzendentalphilosophie. Indem sich aber die Transzendentalphilosophie in der transzendentalen Intersubjektivitätstheorie vollendet, bestätigt und verfestigt diese auch die Einsamkeit, auf deren Boden die Transzendentalphilosophie steht.

²⁰ Zusammen mit dem Konstitutionsproblem ist es diese Frage, die die bisher hervorgetretenen Interpreten der Intersubjektivitätstheorie am ausgiebigsten beschäftigt hat und die zumeist verneint worden ist. Aber erst die im vorausgegangenen fundamental angesetzte Unterscheidung zwischen meinem absolut einzigen und meinem transzendental vergemeinschafteten ego legt m. E. den innersten Grund der Zweideutigkeit bloß, die dem Überwindungsversuch selber anhaftet. – Im Solipsismus verbleibt Husserl nach K. Hartmann (a. a. O. S. 106 f.) und J. Thyssen (a. a. O.). Theodor Celms, der in seiner Abhandlung „Der phänomenologische Idealismus Husserls“ (Riga 1928). – gestützt auf die „Ideen I“ und Vorlesungsmanuskripte – den ersten Beitrag zur Kritik der Intersubjektivitätstheorie geliefert hat (S. 387–405), kommt zu dem Schluß, daß statt einer Überwindung des Solipsismus Husserl nur eine Erweiterung des monistischen zu einem pluralistischen Solipsismus gelingt (S. 404). Überdies ist die Grundlage des pluralistischen Solipsismus nach C. die metaphysische, phänomenologisch unausweisbare Annahme einer prästabilierten Harmonie zwischen meiner Vorstellung vom fremden Ich und dem fremden Ich „selbst“ (S. 399). S. Strasser enthält sich in seinem Aufsatz „Het vraagstuk van het Solipsisme bij Edmund Husserl“ (Tijdschrift voor Philosophie VII, 1945, S. 3–18) einer ausführlichen kritischen Stellungnahme. Er deutet zwar den „vielleicht“ als „einseitigen Immanentismus“ zu bezeichnenden Grundzug der Husserlschen Lösung an, aber lobt nichtsdestoweniger deren Einsichtigkeit und absolute Konsequenz (S. 18). Quentin Lauer (a. a. O. S. 388) ist der Meinung, daß die Intersubjektivitätstheorie den Einwand des Solipsismus wirklich entkräftet.

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*

Das Thema dieses Kapitels ist eng umgrenzt: wir wollen uns allein mit der Mitseinsanalyse von „Sein und Zeit“¹ beschäftigen, und auch die betrachten wir lediglich im Hinblick auf ihr Verhältnis zum transzendentalphänomenologischen Ansatz². Die allgemeine Bekanntheit des Heideggerschen Frühwerks enthebt uns sogar der Verpflichtung, durch eine detaillierte Darstellung der darin vorgelegten Fundamentalontologie in unser spezielles Thema einzuführen. Nur kurz wollen wir im voraus die Beziehung prüfen, in die Heidegger selbst die Fundamentalontologie und die transzendente Phänomenologie bringt.

Dieses Vorhaben wird methodisch dadurch erschwert, daß Heidegger sich in „Sein und Zeit“ kaum *explizit* mit Husserl auseinandersetzt³. In dem

¹ Die im Heidegger-Kapitel angeführten Seitenzahlen, denen keine Buchstaben vorangestellt sind, beziehen sich auf dieses Buch.

² Der Zusammenhang zwischen der Mitseinsanalyse Heideggers und der Intersubjektivitätstheorie Husserls ist m. W. bisher nicht expliziert worden. Im folgenden geht es nicht so sehr um die Enthüllung historischer Abhängigkeiten als vielmehr um den Aufweis sachlicher Entsprechungen. Zweifellos darf man aber davon ausgehen, daß Heidegger die Intersubjektivitätstheorie Husserls zur Zeit der Abfassung von „Sein und Zeit“ auch in der Gestalt gekannt hat, die Husserl ihr in erst später veröffentlichten Schriften gegeben hat. Vgl. 38 Anm. Von besonderer Wichtigkeit ist, daß Heidegger Einblick in die „Ideen II“ hatte. Dazu: 47 Anm. 1.

³ Eine kurze explizite Kritik findet sich auf den Seiten 47/48. Daß „Sein und Zeit“ jedoch *im ganzen* von einer *unausgesprochenen* Auseinandersetzung mit Husserl bestimmt ist, das hat Heidegger jetzt selbst deutlich genug gesagt. Vgl. sein Vorwort zu William J. Richardson S. J., Heidegger, Through Phenomenology to Thought, Den Haag 1963, S. XV: „Inzwischen wurde ‚die Phänomeno-

Kapitel, das die sozialontologische Problematik am ausführlichsten behandelt (113–130), taucht der Name Husserls gar nicht auf. Doch zeigt sich hier der polemische Bezug auf Husserl immerhin besonders deutlich, nicht zuletzt in der Begrifflichkeit, mit der Heidegger die von ihm abgewehrte Position charakterisiert. Vornehmlich der einleitende Paragraph über den „Ansatz der existenzialen Frage nach dem Wer des Daseins“ ist ein einziger Dialog mit Husserl. Ein Vergleich dieses § mit dem § 64 deckt auch den tieferen Grund der Anonymität auf, mit der Heidegger seinen Gesprächspartner umhüllt. Anonym verkehrt Heidegger mit Husserl danach nicht nur deshalb, weil ihm die Achtung vor seinem Lehrer den direkten Angriff verbietet, sondern auch weil er Husserl bloß als einen Vertreter der neuzeitlichen Tradition überhaupt betrachtet. In solcher Perspektive erscheint die transzendente Phänomenologie primär als Philosophie des *Ich*. Vom Ich Husserls setzt sich der § 25, vom Ich Kants setzt sich der § 64 ab. Die Charaktere aber, die diesem und die jenem zugeschrieben werden, sind im wesentlichen dieselben. So tritt mit der Eigenart des von Husserl thematisierten Ich ebenso Husserls eigene Individualität zurück, die allein ihm das Recht zu einem eigenen Namen geben würde.

Als Charaktere des Ich nimmt Heidegger in seiner Darstellung Kants neben der Simplität auch und vor allem die Personalität und Substantialität auf (318). Der Wesenszug, den der Begriff „Personalität“ hervorhebt, prägt auch das Ich Husserls: dieses ist „das, was sich im Wechsel der Verhaltungen und Erlebnisse als Identisches durchhält“ (114, vgl. 47 f.). Es ist ferner gleichermaßen am Leitfaden der Substantialität gedacht, sofern es das eigentlich zugrunde Liegende, das „Subjectum“ darstellt (114). Das derart durch Personalität und Substantialität ausgezeichnete Sein des Ich legt Heidegger nun, mit seinem eigenen Begriff, als „Vorhandenheit“ aus (114). Daß er damit auch das transzendente Ich Husserls zu treffen meint, geht aus seiner Bemerkung hervor, der Seinssinn der Vorhandenheit sei überall da impliziert, wo das Sein des Ich in „Unbestimmtheit“ gelassen würde (114 f.). Eben dies wirft er aber, in (47 f.) und außerhalb⁴ von „Sein und Zeit“, Husserl vor⁵.

logie‘ im Sinne Husserls zu einer bestimmten, von Descartes, Kant und Fichte her vorgezeichneten philosophischen Position ausgebaut. . . . Gegen diese philosophische Position setzte sich die in ‚Sein und Zeit‘ entfaltete Seinsfrage ab und dies aufgrund eines, wie ich heute noch glaube, sachgerechteren Festhaltens am Prinzip der Phänomenologie.“

⁴ In seinen Anmerkungen zu Husserls Encyclopaedia-Britannica-Artikel, veröffentlicht im textkritischen Anhang des IX. Bands der Husserliana (600–602). Diese Anmerkungen gehören, so knapp sie auch sind, zu den bedeutsamsten Dokumenten über den philosophiegeschichtlichen Ort von „Sein und Zeit“. Vgl. Walter Biemel, Husserls Encyclopaedia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu, in: Tijdschrift voor Philosophie XII (1950), S. 246–280.

⁵ Vgl. Otto Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers, Pfullingen 1963, S. 72. –

Damit reißt er zwischen dem Gegenstand der transzendentalen Phänomenologie und dem (unmittelbaren) Gegenstand seiner Fundamentalontologie, dem „Dasein“ als „In-der-Welt-sein“, einen Abgrund auf. Denn als vorhandenes hat das Ich Husserls „die Seinsart eines nicht-daseinsmäßigen Seienden“ (115). Wie problematisch indessen sowohl die implizite Deutung Husserls als auch die Distanzierung von diesem sind, zeigt die inhaltliche Bestimmung der Vorhandenheit des Ich. Als vorhandenes ist das Ich ein „bloßes Subjekt ohne Welt“ (116). Unter Weltlosigkeit aber versteht Heidegger auch das Fehlen des entwerfenden Weltbezugs in der Verfassung des Subjekts. Dem Vorwurf der Weltlosigkeit in diesem Sinne setzt sich das von Kant bedachte Ich aus, weil es nur „Ich denke“ und nicht „Ich denke etwas“ ist. Aber auch das transzendente Ich Husserls entgeht ihm nicht, obwohl es gerade in der Sicht Heideggers das „Ich der Intentionalität“ ist, also in der vollen Struktur des „Ich denke etwas“ begriffen wird. Denn der Ansatz bei der Intentionalität läßt nach Heidegger noch die im Entwurf gebildete Welt außer acht, die das intentionale Etwas, sofern es ein innerweltlich Seiendes ist, voraussetzt (320 f.)⁶.

Es bedarf nur der Erinnerung an das erste Kapitel unserer Untersuchung, um zu sehen, daß Heidegger hier die innerste Intention Husserls verfehlt. Das „Subjekt“, das sich die transzendente Phänomenologie zum Thema macht, ist die *Subjektivität*, die nur im Entwerfen von Welt ist, was sie ist⁷. Indem wir uns unsererseits an Heideggers Ausrichtung am Ich orientieren, können wir auch sagen: Heidegger abstrahiert von dem, transzendentalphänomenologisch gesehen, eigentlich fundamentalen Ich, dem „konkreten“ ego oder der „Monade“. Seine Auslegung des Ichseins als Vorhandenheit bezeugt aber, daß er ebensowenig das Ich als „Substrat von Habitualitäten“, als das im transzendentalen Verstande „geschichtliche“ ego berücksichtigt. Denn der Begriff „Vorhandenheit“ meint einmal statisches Vorkommen und zum andern leer-abstraktes Sein. Der ersten Bedeutung nach negiert er die Vollzugshaftigkeit, die dem Ich als geschichtlichem eignet, zufolge der zweiten Bedeutung spricht er dem Ich die Fülle ab, die diesem aus seinen Weltbezügen habituell erwächst. Von den drei Gestalten, in denen das ursprüngliche Ich nach Husserl auftritt, bleibt demnach nur eine übrig: die, in der es als „identischer Pol“ fungiert. Allein auf *dieses* Ich paßt Heideggers Beschreibung, wonach das Ich überhaupt das ist, was „sich im Wechsel der Ver-

Den Vorwurf Heideggers weist als unberechtigt zurück Rudolf Boehm, *Zijn en tijd in de filosofie van Husserl*, in: *Tijdschrift voor Philosophie* XXI (1959), S. 243–276.

⁶ Zu Heideggers Kritik des traditionellen Subjektbegriffs vgl. Werner Marx, *Heidegger und die Tradition*, Stuttgart 1961, S. 93–108.

⁷ Vgl. auch Hermann Lübke, *Die geschichtliche Bedeutung der Subjektivitätstheorie Edmund Husserls*, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie II* (1960), S. 300–319.

haltungen und Erlebnisse als Identisches durchhält“. Freilich wird Heidegger nicht einmal ihm ganz gerecht. Indem er das Sein des identischen Erlebnis-pols als Vorhandenheit interpretiert, klagt er es der Innerweltlichkeit und letztlich der reinen Dinglichkeit an. Er sieht also darüber hinweg, daß Husserl schon dem identischen Pol-Ich eine Individualität und eine Faktizität zuerkennt, die er, Husserl, wenigstens verbaliter von der Individualität individueller Dinge und von der Faktizität innerweltlicher Fakten abhebt.

Hier ist nun allerdings auch der Punkt, wo Heidegger tatsächlich entscheidend über Husserl hinausgeht. Gewiß: Husserl verkündet die individuelle Faktizität des transzendentalen ego und beteuert ihre Verschiedenheit von der mundanen Tatsächlichkeit. Aber erst Heidegger entdeckt die *Dimension*, in der diese Faktizität, als die von der „Tatsächlichkeit des factum brutum eines Vorhandenen“ verschiedene Faktizität des Daseins (135), ursprünglich beheimatet ist. Die Dimension der daseinsmäßigen Faktizität ist diejenige Weltlichkeit, die Heidegger *mit Recht* am Ich vermißt, wenn er es ein „Subjekt ohne Welt“ nennt. Sie ist weder das Weltentwerfen, als das sich sowohl das Dasein wie in Wirklichkeit auch die transzendente Subjektivität enthüllen, noch das innerweltliche Sein unter innerweltlich Seiendem, das Heidegger vom Weltentwerfenden genauso energisch fernhält wie Husserl. Gleichwohl neigt sie sich dem innerweltlich Seienden in gewisser Weise mehr zu als der entworfenen Welt. Von dieser hebt Heidegger die Welt, als die er das Ganze des innerweltlich Seienden deutet, zumeist dadurch ab, daß er sie in Führungszeichen setzt. So wenn er, in Anspielung auf die phänomenologische Reduktion, mit dem Ansatz bei der „Gegebenheit des Ich“ die methodische Anweisung verbindet, „von allem sonst noch ‚Gegebenen‘“ und damit auch „von einer seienden ‚Welt‘“ abzu-sehen (115). Die Weltlichkeit, welche die Abstraktion von der seienden „Welt“ dem Ich nimmt, ist nach Heidegger nicht nur das Innerhalb-der-„Welt“-vorkommen, dessen Abwehr – wie gesagt – imgleichen fundamental-ontologisch gerechtfertigt ist, sondern auch die „Angewiesenheit auf... Welt“ (139) oder das „Inmitten-sein von...“⁸, nämlich von innerweltlich Seiendem. Mit ihrer Ausschaltung aber geht auch die spezifische Faktizität des Daseins verloren.

Die Faktizität des Inmitten-von-Seiendem-seins bekommt Heidegger durch eine eigentümlich *anthropologische Wendung* in den Blick. Diese anthropologische Wendung, welche sich im Übergang von der transzendentalen Phänomenologie zur existenzialen Daseinsanalytik vollzieht, ist von höchster Bedeutsamkeit – trotz Heideggers Versicherung, die Daseinsanalytik sei keine Anthropologie. Heidegger setzt sich von der Anthropologie einmal deshalb ab, weil er die Abhängigkeit seiner Frage nach dem Dasein von der Frage nach dem Sein deutlich machen will, und zum andern weil er als

⁸ Martin Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, 1949³, S. 42 (im folg. zit.: WG).

Anthropologie nur die Lehre betrachtet, die den Menschen mit den Kategorien des nicht-daseinsmäßigen Seienden, etwa als *animal rationale*, auslegt. Dessen ungeachtet ist die Hinwendung zum Menschen *der* positive Grundzug seiner Abwendung von Husserl. Das geht aus seinen Anmerkungen zu Husserls *Encyclopaedia-Britannica*-Artikel klar hervor. Dort tritt das Dasein unumwunden als „der konkrete Mensch“ auf, und der ganze Umschlag von der transzendentalen Phänomenologie zur Fundamentalontologie erscheint als die Bewegung weg von der im Grunde entmenschlichenden Deutung des Menschen als einer „weltlich realen Tatsache“ hin zur Erhellung der wahrhaft menschlichen Weltlichkeit und Faktizität⁹. Die Ernennung des Menschen zum Fundament der Fundamentalontologie bedingt aber auch die schon im ersten Kapitel unserer Arbeit besprochene Umdeutung der Jemeinigkeit, deren Charaktere nach Husserl die extramundane Individualität und Faktizität sind. Die Jemeinigkeit wird, indem sie sich in die Jemeinigkeit des *Daseins* verwandelt, personal, weil das Dasein das Sein des Menschen, der Mensch aber Person im Zusammensein mit Personen ist.

Ebenso wichtig wie die Anerkennung des Neuen, das in der Analyse der spezifisch menschlichen Weltlichkeit und Faktizität des Daseins besteht, ist nun aber auch die Einsicht in den ausdrücklichen Willen Heideggers, die Intention der Husserlschen Phänomenologie als einer *Transzendentalphilosophie fortzuführen*¹⁰. Den „Anmerkungen“ zufolge ist „das zentrale Problem von ‚Sein und Zeit‘“ die Frage: „welches ist die Seinsart des Seienden, in dem sich ‚Welt‘ konstituiert?“ Diese Frage darf, nach Heideggers Meinung, neu genannt werden, weil Husserl unberücksichtigt läßt, daß das Konstituierende nicht anders als das Konstituierte ein „Seiendes“ ist, welches auf seine „Seinsart“ hin untersucht werden muß. Sie deckt sich aber zugleich insofern mit derjenigen Frage, welche die Phänomenologie Husserls allererst zur transzendentalen macht, als sie sich überhaupt auf das „Konstituierende“ und die transzendente Konstitution der Welt richtet. Dabei geht Heidegger von der Überzeugung aus, daß erst die Erhellung der Seinsart des Daseins als der spezifisch menschlichen „Existenz des faktischen Selbst“ die rechte Beantwortung der Frage nach der transzendentalen Konstitution der Welt ermöglicht. „Es gilt zu zeigen, daß die Seinsart des menschlichen Daseins total verschieden ist von der aller anderen Seienden und daß sie als diejenige, die

⁹ Vgl. Landgrebe, *Phänomenologie und Metaphysik*, S. 97–99.

¹⁰ Von einem solchen Willen darf man trotz der – in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg deutlich hervortretenden – ablehnenden Haltung Heideggers gegenüber Husserls „transzendentaler Wendung“ sprechen. Im Grunde bezieht sich nämlich dieses Nein nur auf den Versuch, die Quelle der Weltkonstitution in einem Ich zu suchen. – Zu Heideggers anfänglicher Anknüpfung an die transzendente Phänomenologie vgl. Karl Lehmann, *Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers (1912–1916)*, in: *Philosophisches Jahrbuch LXXI (1964)*, S. 331–357.

sie ist, gerade in sich die Möglichkeit der transzendentalen Konstitution birgt.“ Der Ort der transzendentalen Konstitution in der Seinsverfassung des Daseins ist der „Entwurf“. Dieser ist „Entwurf von Welt“, d. h. „Überwurf der entworfenen Welt über das Seiende“ (WG 36). Entwurf aber ist geworfener Entwurf, und die „Geworfenheit“, ohne die er nicht sein kann, ist die Faktizität des Sich-befindens inmitten von Seiendem.

Letztlich sind der Entdeckung dieser Faktizität auch alle Fortschritte zu verdanken, die Heidegger im sozialontologischen Bereich über Husserl hinaus macht. Daß die Mitseinsanalyse die Intersubjektivitätstheorie trotzdem nur wiederholt und nicht überwindet, gründet in ihrer transzendentalphilosophischen Konzeption, im Ausgang vom Entwurf als der transzendentalen Konstitution der Welt.

Mit dem Entwurf holt Heidegger aber auch das „Ich“ in das Dasein ein. Während bei der formalen Gliederung des In-der-Welt-seins in die drei Momente „Selbst“, „In-Sein“ und „Welt“ das In-Sein dem „Da“ entspricht, dessen Weisen Entwurf und Geworfenheit sind, und die „Welt“ (als das Ganze des innerweltlich Seienden) sich der Geworfenheit (als der Angewiesenheit auf sie) zuordnet, versammelt sich das Selbst auf den Entwurf. Mit der Welt (als dem transzendentalen Welthorizont¹¹) entwirft das jemeinige Dasein sich „selbst“, oder richtiger: sich „selbst“ entwerfend entwirft es Welt. Das Selbst aber ist „der ursprüngliche phänomenale Boden für die Frage nach dem Sein des ‚Ich‘“ (323). Das anfänglich statuierte Ausschließungsverhältnis von Dasein und Ich verwandelt sich also auf dem Wege über das Selbst in ein Begründungsverhältnis: das Ich hat seinen Grund im Dasein als Selbst¹². Ja, Ich und Selbst rücken gelegentlich so eng aneinander, daß Heidegger von der „Selbstheit des Ich qua Selbst“ sprechen kann (320)¹³. Allerdings ist das vom Dasein getragene Ich ein anderes als das schlechthin

¹¹ Hier und im folgenden muß man im Auge haben, daß Heideggers Horizontbegriff nicht mit dem Husserls zusammenfällt. Zwar hat auch er seinen Ursprung in der reinen Phänomenologie, aber Heidegger hat Husserls Begriff des Welthorizonts ontologisiert, indem er das ontische Moment ausschied, das diesen zum synonymen Ausdruck für das Universum qualifiziert. Wo ich im Fortgang der Untersuchung von „Horizont“ spreche, verstehe ich dieses Wort in der Heideggerischen Bedeutung.

¹² Damit geht das Selbst nach Heidegger auch dem „Du“, als dem Korrelat des „Ich“, voraus. Vgl. WG 35: „Nur weil Dasein als solches durch Selbstheit bestimmt ist, kann sich ein Ich-selbst zu einem Du-selbst verhalten. Selbstheit ist die Voraussetzung für die Möglichkeit der Ichheit, die immer nur im Du sich erschließt. Nie aber ist Selbstheit auf Du bezogen, sondern – weil all das erst ermöglichend – gegen das Ichsein und Dusein . . . neutral.“ Der Absatz, in dem diese Sätze stehen, enthält offensichtlich eine versteckte Antwort auf die Kritik Karl Löwiths. In ihm überträgt Heidegger den eingeeengten Ichbegriff von „Sein und Zeit“ nun auch auf das Du – was mindestens so problematisch ist wie der Ichbegriff selber.

¹³ Vgl. W. J. Richardson, a. a. O. S. 97 ff.

daseinsfremde. Dieses ist das „Subjekt“, zu dem die verdeckende Theorie das Ich macht und das nach Heidegger in der „Uneigentlichkeit“ des Daseins wurzelt (116, 321 f.), jenes das echte Phänomen, das sich im „Ich-sagen“ offenbart. Aber in der Sicht Heideggers nimmt die Philosophie Husserls selber an der Zweideutigkeit ihres Gegenstandes teil. Sie ist nicht nur Metaphysik des vorhandenen Subjekts, sondern auch wirklicher Logos vom Phänomen Ich. Solch positive Bewertung scheint hervor, wenn Heidegger im Anschluß an die implizite Charakterisierung der phänomenologischen Reduktion sagt, das „schlichte, formale, reflektive Ichvernehmen“ öffne „sogar den Zugang zu einer eigenständigen phänomenologischen Problematik, die als ‚formale Phänomenologie des Bewußtseins‘ ihre grundsätzliche, rahmende Bedeutung hat“ (115).

Wir haben hiermit nicht nur einen Vorbegriff vom generellen Verhältnis zwischen Daseinsanalytik und transzendentaler Phänomenologie gewonnen, sondern darüber hinaus auch schon ein Stück der Mitseinsanalyse selber kennengelernt. Gefragt wird ja in dem Paragraphen, dem der zuletzt zitierte Satz entnommen ist, nach dem „Wer des Daseins“, genauer: nach dem „Wer des alltäglichen Daseins“, und die Mitseinsanalyse soll die Antwort auf diese Frage geben. Daß die transzendente Phänomenologie im besten Falle, nämlich sofern sie Logos des echten Ich-Phänomens ist, nur eine „rahmende Bedeutung“ haben kann, heißt also im Zusammenhang des aufgeworfenen Problems: sie kann auf die Frage nach dem Wer des Daseins nur eine *formale* Antwort anbieten, die formale Aussage, daß „je ein Ich“ das Dasein sei (114). Wenn *sie* aber den formalen Rahmen vorgibt, so muß es die Aufgabe der *Daseinsanalytik* sein, diesen Rahmen konkret *auszufüllen*. Das Verhältnis der wirklich phänomenologischen Phänomenologie Husserls zur Fundamentalontologie ist das der leeren Anzeige zur konkreten Erfüllung. Die Erfüllung wird nun nach Heidegger gewährleistet durch den Ansatz bei der „faktischen“ (115) Existenz. Nicht die formal-ontische Jemeinigkeit soll der Leitfaden für die Beantwortung der gestellten Frage sein, sondern die Existenzialität dieser Existenz (117). Die konkrete Erfüllung, die Heidegger dadurch zu erreichen glaubt, liegt des näheren in dem Umstand, daß das Dasein als faktisch existierendes immer auch schon *in je bestimmten Grundweisen* existiert. Die faktische Existenz oder das ursprünglich, d. h. existenzial verstandene Selbst kann ja überhaupt nicht als ein substanzielles Substrat des Daseins, sondern „nur“ als eine *Weise* des Seins dieses Seienden begriffen werden“ (117 – Hervorhebung v. Vf.). Die *Grundweisen* des Existierens sind die „Eigentlichkeit“ und die „Uneigentlichkeit“, mit der die „Alltäglichkeit“ hier identifiziert wird. Stellt man aber die Frage nach dem Wer des Daseins so, daß man dessen faktische Aufspaltung in die Seinsarten der Eigentlichkeit und der alltäglichen Uneigentlichkeit berücksichtigt, so zeigt sich, wie Heidegger meint, daß die auf dem Boden der transzendentalen Phänomenologie allein mögliche Antwort wegen ihrer Formalität sogar irre-

führend ist. Denn das Wer des *alltäglichen* Daseins bin „gerade *nicht* je ich selbst“ (115). Das Dasein hat zwar auch in seiner Alltäglichkeit – formalontisch gesehen – den Charakter der „Ichheit“, aber es hat ihn bloß im Modus der „Selbstverlorenheit“ (116), und dieser Selbstverlorenheit wird man dann nicht gewahr, wenn man sich bei der Frage nach dem Wer des Daseins wie Husserl schon mit der formalen Antwort begnügt, daß je ein Ich das Dasein sei.

So steht am Ende der geheimen Auseinandersetzung Heideggers mit Husserl und am Anfang der eigentlichen Erörterung des Mitseinsproblems doch wieder die Distanzierung, die Distanzierung auch von der transzendentalen Phänomenologie als Logos des wirklichen Ich-Phänomens. Indes befindet sich dieses Resultat in einem unvermittelten Widerspruch dazu, daß Heidegger die *positive* Antwort auf die Frage nach dem Wer des alltäglichen Daseins eben aus dem Reservoir jener Einsichten schöpft, welche die Intersubjektivitätstheorie Husserls in ihm geweckt hat. Das wird im folgenden zu belegen sein. Zuvor jedoch wollen wir die Punkte aufzählen, an denen Heidegger in seiner Mitseinsanalyse – geleitet von einem angemesseneren Verständnis der Sache – tatsächlich entscheidend über seinen Lehrer hinausgeht. Erst dann soll die Analogie aufgedeckt werden, die zwischen der Mitseinsanalyse Heideggers und der Intersubjektivitätstheorie Husserls vor allem auf Grund ihrer gemeinsamen Orientierung an der Idee der Transzendentalphilosophie besteht¹⁴.

¹⁴ Nicht nur hat die bis heute vorliegende Heidegger-Literatur keine Notiz vom Rückbezug der Mitseinsanalyse auf die Intersubjektivitätstheorie genommen. Auch für die immanente Erhellung der Mitseinsanalyse selbst hat sie erstaunlich wenig geleistet. Auch an kritischen Beiträgen von Belang liegt kaum mehr vor als das, was im zweiten Teil unserer Untersuchung zur Sprache kommt. Auf spätere Arbeiten von Autoren, die prinzipiell dieselbe Position wie Löwith, Binswanger u. a. einnehmen, werden wir gelegentlich der Interpretation dieser Denker hinweisen. Obwohl wir dieser Kritik in wesentlichen Punkten zustimmen, so ist es uns doch auch im Falle Heideggers, wie schon bei Husserl, nicht primär um Kritik, sondern um die Freilegung des – allerdings notwendig einseitigen – Modells zu tun, an dem sich die Analyse orientiert. Von den Apologeten Heideggers aber distanzieren wir uns entschieden, sofern sie die These vertreten, Heidegger hätte unter dem Titel des „eigentlichen Miteinanders“ Platz gelassen für die Ich-Du-Begegnung. Vgl. Detlev v. Uslar, Vom Wesen der Begegnung, in: Zeitschrift für philosophische Forschung XIII (1959), S. 85–101; Hinrich Knittermeyer, Die Philosophie der Existenz, Wien 1952, S. 228. Hingegen erscheint uns die von Fridolin Wiplinger (Wahrheit und Geschicklichkeit, Freiburg 1961, S. 365 ff.) vertretene Auffassung, daß im *Seinsdenken* des *späten* Heidegger ein dialogisches Moment liegt, als sachbegründet. Aber dahin führt kein Weg von der Mitseinsanalyse her.

§ 30. Die fruchtbarsten „Neuansätze“ der Mitseinsanalyse

1. Das Sein mit und zu den Anderen ist der Intention Heideggers zufolge tiefer im Dasein verwurzelt als nach Husserl im ego. Dasein ist „wesenhaft an ihm selbst Mitsein“ (120). Sowohl das „Mitsein“, als welches das Sein mit Anderen terminologisch bestimmt wird, wie auch das „Mitdasein“, das Sein des Anderen selbst, sollen ursprünglich schon mit dem In-der-Welt-sein des Daseins gegeben sein. Das Kapitel, in dem Heidegger dem Miteinandersein zum ersten Mal explizit nachfragt, „führt auf Strukturen des Daseins, die mit dem In-der-Welt-sein gleich ursprünglich sind: das Mitsein und Mitdasein“ (114). Das soll hinsichtlich des Mitseins nicht besagen, daß es *neben* dem In-der-Welt-sein in gleicher Ursprünglichkeit vorkäme¹⁵, sondern vielmehr dies, „daß das In-der-Welt-sein des Daseins wesenhaft durch das Mitsein konstituiert ist“ (120). Das In-der-Welt-sein selbst ist ebenso ursprünglich, wie es In-der-Welt-sein ist, und als solches auch Mitsein; oder anders gewandt: das Mitsein ist ein konstitutives Moment des an ihm selbst „mithaften In-der-Welt-seins“ (118), und zwar so, daß das Dasein ohne es nicht sein könnte, was es ist. Von der „Fürsorge“, als die Heidegger das Mitsein mit Anderen auslegt, gilt gleichermaßen wie vom „Besorgen“, dem Sein zum nicht-daseinsmäßigen „Zuhandenen“: „Als wesenhafte Strukturen der Daseinsverfassung gehören sie mit zur Bedingung der Möglichkeit von Existenz überhaupt“ (263). Darin liegt zugleich, daß zum In-der-Welt-sein „ebenso ursprünglich das Sein bei Zuhandenen gehört wie das Mitsein mit Anderen“ (181).

Diesem Ansatz gemäß sind die drei formalen Elemente, in die das In-der-Welt-sein zerfällt: die „Welt“, das In-Sein als solches und das Selbst, sämtlich vom Miteinandersein eingefärbt. Die Welt ist „ebenso ursprünglich“, wie sie „Umwelt“, d. h. Welt des besorgten „Zeugs“ ist, auch „*Mitwelt*“ (118, 65). Das In-Sein ist „*Mitsein* mit Anderen“ (118). Besorgen und Fürsorge sind seine „möglichen Grundarten“ (176). Am radikalsten wird die Tendenz, das Miteinandersein in die Fundamente des Daseins einzulassen, dort, wo Heidegger – allerdings in einem singulären Vorstoß – auch die formale Anlage des Selbst mit dem Sein zum Anderen verklammert. Formal, das heißt hier: unberührt von den jeweiligen Modifikationen, die das Selbst durch die ihm möglichen Vollzugsweisen der Eigentlichkeit und der Uneigentlichkeit erleidet. Was das uneigentliche Selbst angeht, so

¹⁵ In der unveröffentlichten Logik-Vorlesung vom Wintersemester 1925/26, in welcher Heidegger wesentliche Teile der Daseinsanalyse vortrug, werden In-der-Welt-sein und Mitsein allerdings meist noch in dieser Weise als zwei gleichursprüngliche Grundarten des Daseins gegenübergestellt. Es ist aber auch für die unten noch zu erörternde Herrschaft der Weltlichkeit als des ausschließlichen Horizonts des Miteinanderseins bezeichnend, daß Heidegger im edierten Text von „Sein und Zeit“ derartige Formulierungen tunlichst vermeidet. Vgl. jedoch 280: Das Dasein ist „besorgendes In-der-Welt-sein und Mitsein mit Anderen“.

besteht ja kein Zweifel, daß es, als „Man-selbst“, von den Anderen besetzt ist. Aber ob eigentlich oder uneigentlich, *immer* ist das Selbst das „Worumwillen“, in dem der „Verweisungszusammenhang der Bedeutsamkeit“ aufgehängt ist. Dasein ist „je umwillen seiner selbst“ (181). Gehört zu ihm aber ursprünglich das Mitsein mit Anderen, dann ist es gerade darin, daß es ihm in seinem Sein um sich „selbst“ geht, zugleich „umwillen Anderer“ (123).

Wie die Auseinandersetzung mit Husserl unausgesprochen alle der Mitseinsproblematik gewidmeten Passagen von „Sein und Zeit“ durchzieht, so stellt Heidegger auch den Unterschied, der sich in unserem ersten Punkt zwischen Mitseinsanalyse und Intersubjektivitätstheorie ergibt, nachdrücklich heraus. Es ist nie „zunächst ein isoliertes Ich gegeben ohne die Anderen“ (116). Nur wer das Ich vom Anderen abscheidet, muß nach Heidegger zur „Einführung“ greifen als zu demjenigen Akt, der die anfänglich fehlende Verbindung zwischen dem Ich und dem Anderen herstellen soll (124)¹⁶. Demgegenüber garantiert die ursprüngliche Verflechtung von Mitsein und In-der-Welt-sein, daß das Mitdasein der Anderen bereits im primären Weltentwurf erschlossen und so immer schon verstanden ist (123).

2. Eng mit der ersten Differenz verbunden ist die zweite. Sie folgt unmittelbar aus der Ursprünglichkeit des Mitseins und aus der darin liegenden vorgängigen Erschlossenheit des Mitdaseins. Wenn Heidegger etwa sagt: „Das Mitsein und die Faktizität des Miteinanderseins gründet . . . nicht in einem Zusammenvorkommen von mehreren ‚Subjekten‘“, so wehrt er damit die durchaus auch von Husserl vertretene Meinung ab, die Anderen begegneten ursprünglich als eine „Vielheit“ von Subjekten, welche vermöge ihrer Korporisation „unter“ den übrigen Dingen „als vorhandene Persondinge“ vorkommen. Vor solchem Abgleiten der daseinsmäßigen „Faktizität des Miteinanderseins“ in die mundane Tatsächlichkeit dinglicher Koexistenz bewahrt nach seiner Auffassung die Konzeption des Mitseins als einer *existenzial-ontologischen* Bestimmtheit, die der Seinsart des Daseins von sich her eignet, gleichgültig ob in seiner umgebenden Welt gerade Andere anzutreffen sind oder nicht. „Die phänomenologische Aussage: Dasein ist wesenhaft Mitsein hat einen existenzial-ontologischen Sinn. Sie will nicht ontisch feststellen, daß ich faktisch nicht allein vorhanden bin, vielmehr noch andere meiner Art vorkommen.“ Auch dann, so meint Heidegger, wenn in meinem Blickfeld sich aktualiter keine Anderen befinden, existiere ich doch als Mitsein, nämlich im defizienten Modus des Alleinseins. Ja, das Mitsein hat so wenig mit dem Zusammenvorkommen von Subjekten zu tun, daß ich auch im Sein „unter“ Anderen allein sein kann. Wobei dieses

¹⁶ Daß Heideggers Kritik an der Einfühlungstheorie auf Husserl zielt, vermutet auch Alphonse de Waelhens, *La Philosophie de Martin Heidegger*, Louvain 1948³, S. 71 Anm. 1.

Unter-Vielen-allein-sein, als Defizienz des Mitseins, wiederum bezeugt, wie sehr sich auch noch die „Gleichgültigkeit und Fremdheit“, in denen mir da die Anderen begegnen, von der ontologischen Beziehungslosigkeit eines nackten Zusammenvorkommens unterscheiden (120 f.).

3. Nicht bloß methodisch divergieren Fundamentalontologie und transzendente Phänomenologie in der Art des primär entdeckenden Zugangs zur Wahrheit des innerweltlich Seienden. Husserl steht in der großen und langen Tradition derer, für die sich Wahrheit im Anschauen der Wahrnehmung und in der Schau theoretischen Erkennens zeigt¹⁷. Heidegger hingegen geht von der Wahrheit des Betrachtens zurück auf die Entdecktheit des innerweltlich Seienden im tätigen Umgang mit ihm. So ist auch das im Seinsverständnis des Daseins als solchem liegende Verstehen Anderer keine „aus Erkennen erwachsene Kenntnis“ (124), sondern eben die vom „Besorgen“ des Zeugs qualitativ verschiedene „Fürsorge“, welche mit dem Besorgen doch darin übereinkommt, daß sie eine Weise des tätigen Umgangs darstellt (121 f.).

Schaut man auf die drei aufgeführten Punkte zurück, so muß man zunächst feststellen, daß in den beiden letzten die „Neuansätze“ der Mitseinsanalyse mehr nur in einer Radikalisierung von Ansätzen bestehen, welche wir auch schon bei Husserl fanden. Insbesondere bezeugt sich hier der starke Einfluß, den Husserls Deskription der „personalistischen Einstellung“ auf „Sein und Zeit“ ausgeübt hat. Nicht nur das Verstehen Anderer aus ihrem tätigen Umgang mit Seiendem hat in der personalistischen Fremderfahrung seine Entsprechung. Auch die daseinsmäßige Faktizität des Miteinanderseins ist uns aus den „Ideen II“ bereits vertraut. Da gibt es – wie wir sahen – durchaus eine Fremderfahrung, die nicht das „Zusammenvorkommen von mehreren ‚Subjekten‘“ voraussetzt, sondern in der faktischen Abwesenheit von Anderen geschieht – allein auf Grund der Tatsache, daß die natürliche Lebenswelt immer schon vergemeinschaftet ist. Heideggers Gleichsetzung von Welt und Mitwelt, wonach die Welt „je schon immer die (ist), die ich mit den Anderen teile“ (118), entspringt selber nur der Einsicht Husserls in die vorgängige Intersubjektivität der natürlichen Welt. Sofern aber die Abhebung der Faktizität des Miteinanderseins gegen die mundane Tatsächlichkeit des Zusammenvorkommens von der prinzipiellen Auffassung motiviert ist, daß die Seinsart des Mitdaseins sich von der des Zu- und Vorhandenen ontologisch unterscheidet (118, 121, 124), spielt ihre Antizipation durch Husserl sogar in die transzendente Sphäre hinein. Verfolgt doch Husserls transzendente Theorie der Fremderfahrung ihrerseits schon das Ziel, die Eigenständigkeit des Seins der Anderen gegenüber allem dinglichen Sein zu sichern. Dabei teilt diese Zielsetzung den Charakter

¹⁷ Auch das deckt Heidegger in seiner Husserl-Kritik auf. Vgl. O. Pöggeler, a. a. O. S. 74 f.

einer bloßen Intention, die als solche noch nicht Verwirklichung bedeutet, mit Heideggers Anerkenntnis der Verschiedenheit der Seinsarten. Um eine bloße Intention und nicht um mehr handelt es sich aber auch bei der im ersten Punkt entwickelten These Heideggers von der Ursprünglichkeit des Mitseins. Der Satz: „Sofern Dasein überhaupt ist, hat es die Seinsart des Miteinanderseins“ (125) bleibt so lange eine pure Behauptung, als er sich nicht ausgewiesen hat.

Dieses Ergebnis nährt die Vermutung, daß die Mitseinsanalyse die Inter-subjektivitätstheorie lediglich auf einer anderen Ebene, auf der existenzialen, wiederholt. Denn wenn Heidegger sogar dort, wo er das Problem des Miteinanderseins über die generelle Konzeption Husserls hinaustreibt, vielfach den geheimen Winken seines Lehrers gehorcht, ist zu erwarten, daß er sich in den Punkten, an denen sein transzendentalphilosophischer Ansatz durchscheint, noch viel enger an die transzendente Phänomenologie hält.

*§ 31. Die Deutung des Miteinanderseins im Horizont der Welt
und die Übernahme von Husserls „transzendentelem Leitfaden“*

Heidegger denkt wie Husserl das Miteinandersein schlechthin im Horizont von Welt. „Mitsein meint . . . immer Miteinandersein in derselben Welt“ (238). In dem Textzusammenhang, dem dieser Satz entnommen ist, versucht Heidegger verständlich zu machen, warum es ein Mitsein nicht nur mit den Lebenden, sondern auch mit den Toten geben könne. Das ist nach seiner Ansicht möglich, weil der Verstorbene, wenn er auch „selbst nicht mehr faktisch ‚da‘“ ist, trotzdem noch in der Welt anwesend, die einstmals die unsere war. „Der Verstorbene hat unsere ‚Welt‘ verlassen und zurückgelassen. Aus ihr her können die Bleibenden noch mit ihm sein“ (238). Die Bedingung der Möglichkeit des Mitseins mit einem Verstorbenen liegt demnach in der Weltlichkeit des Miteinanderseins. Ebensogut aber und vielleicht mit mehr Recht könnte ich, der Hinterbliebene, sagen: daß mein Sein mit dem Anderen nicht bloß weltlich war, vielmehr der Andere mir als ein Selbst begegnete, welches über die Welt hinaus ist, dies ermöglicht es mir, auch noch nachdem der Andere unsere Welt verlassen hat, mit ihm zu leben.

Bei Husserl bekundet sich die Herrschaft der Welt über das Miteinandersein in der ständigen Orientierung an dem vermeintlich natürlichen Verständnis vom Sein des Anderen als eines Objekts in der Welt, das zugleich Subjekt für die Welt ist. Dem entspricht bei Heidegger die Deutung des Anderen als desjenigen Seienden, das „in der Weise des In-der-Weltseins ‚in‘ der Welt ist, in der es zugleich innerweltlich begegnet“ (118). Wie der Husserlsche Andere als Objekt in der Welt an der Seinsart der dinglichen Objekte partizipiert, von denen er sich doch als Subjekt für die Welt

total unterscheidet, so teilt der in „Sein und Zeit“ beschriebene Andere, wiewohl er als In-der-Welt-sein keineswegs vor- oder zuhanden ist, mit dem Zeug immerhin dies, auch ein innerweltlich begegnendes Seiendes zu sein¹⁸. „Der Seinscharakter des Besorgens kann dem Mitsein nicht eignen, obzwar diese Seinsart ein Sein zu innerweltlich begegnendem Seienden ist wie das Besorgen“ (121).

Als innerweltlich begegnendes Seiendes untersteht der Andere dem Weltentwurf des jemeinigen Daseins. Denn innerweltlich begegnen kann er nur, „weil Dasein als Mitsein das Dasein anderer in seiner Welt begegnen läßt“ (121 – Hervorhebung v. Vf.). Das Mitdasein muß, um in meiner Welt begegnen zu können, *freigegeben* sein. Es ist eben das Sein, „daraufhin die seienden Anderen innerweltlich freigegeben sind“ (120).

Unter diesem schon von Löwith¹⁹ kritisch betrachteten Titel kehrt Husserls Gedanke von der transzendentalen Konstitution des alter ego in modifizierter Gestalt wieder. Die Modifikation besteht darin, daß das Freigebende, d. h. Konstituierende, in „Sein und Zeit“ die Welt ist und damit, wie es scheint, nicht das „Subjekt“. „Mitdasein charakterisiert das Dasein anderer, sofern es für ein Mitsein durch dessen Welt freigegeben ist“ (121). Indes verweist gerade diese Differenz auf den inneren Zusammenhang zwischen der Husserlschen und der Heideggerschen Konstitutionsidee. Denn die Welt in der ontologischen Bedeutung, in der sie hier genommen ist, ordnet sich ja in der Gesamtstruktur des Daseins dem Selbst als dem Worumwillen des Verweisungsganzen zu. Das Selbst aber ist der existenziale Ort, an dem das Ich aufbewahrt ist. So hat sich auch bei Heidegger der Andere im transzendentalen Verstande nach „mir“ zu richten: er ist das Entworfenen meines Entwurfs und unterscheidet sich in diesem Punkte nicht vom Zuhandenen. Demgemäß wird das Miteinandersein, sogar ausschließlicher noch als bei Husserl, im wesentlichen am Modell meiner Beziehung zum Anderen vorgestellt und nicht am Modell der Beziehung des Anderen zu mir. Es wird also zumeist in derjenigen Richtung gedacht, die auch das Sein bei Zu- und Vorhandenem bestimmt, dagegen kaum in der entgegengesetzten Richtung, welche die zwischenmenschliche Beziehung vor dem Verhältnis zu „Dingen“ auszeichnet.

Indem der Andere gleich dem übrigen innerweltlich Seienden in meinen Weltentwurf eingefangen wird, beraubt ihn Heidegger genauso wie Husserl seiner Befremdlichkeit und Widersätzlichkeit. Dies aber folgt bei Heidegger gerade aus der Ursprünglichkeit, die er dem Mitsein zubilligt. Denn nur weil Dasein ursprünglich Mitsein ist, kann es Mitdasein freigeben. Nur weil die Weltlichkeit der Welt von Anfang an „mithaft“ strukturiert ist, kann in ihrem Horizont zusammen mit Zuhandenen auch Mitdasein be-

¹⁸ Das übersieht John Macquarrie, *An existentialist Theology*, London 1960², S. 90.

¹⁹ Siehe diese Untersuchung S. 418 f.

gegenen (123). Die Ursprünglichkeit des Mitseins verstellt dergestalt die Ursprünglichkeit des Mitdaseins. Denn während jene darin liegt, daß das Mitsein zur Struktur des Daseins gehört, besagt diese: das Mitdasein der Anderen ist *keine* Struktur meines Daseins. Die Orientierung an der Konstitutionsidee aber zwingt Heidegger dazu, mit dem Mitsein indirekt auch das Mitdasein zu einer Struktur des Daseins zu erklären. Mitsein und Mitdasein sind ihm beide, wie wir ja schon hörten, „Strukturen des Daseins“ (114)²⁰.

§ 32. *Appräsenz und Mitbegegnen*

Im methodischen Aufbau der transzendentalen Phänomenologie ruht die Konstitution des alter ego und der intersubjektiv-objektiven Welt auf dem Grunde der Konstitution der Dingwelt. Imgleichen geht in „Sein und Zeit“ die Analyse der Zu- und Vorhandenheit der Analyse des Mitdaseins und der Mitwelt methodisch voraus. „In der bisherigen Analyse“, sagt Heidegger selber zu Beginn des Paragraphen über das Mitdasein, „wurde der Umkreis des innerweltlich Begegnenden zunächst eingeengt auf das zuhandene Zeug bzw. die vorhandene Natur, mithin auf Seiendes von nicht-daseinsmäßigem Charakter“ (118). Das methodische Prius des Zuhandenen soll sich mit der intendierten Gleichursprünglichkeit von Umwelt und Mitwelt ebensogut vertragen wie bei Husserl der Ausgang von der Dingwelt mit der Tatsache, daß die natürliche Welt als objektive immer schon die „Welt für uns alle“ ist. Dennoch verrät sich bei Husserl im methodischen Primat auch ein sachlicher Vorrang des dinglichen Seins. Das Folgende legt die Vermutung nahe, daß es sich auch bei Heidegger so verhält.

Von den beiden Momenten, die zusammen das Sein des Anderen ausmachen, ist für Husserl das erste, daß der Andere Subjekt für die Welt ist, ursprünglicher als das zweite, das Objektsein innerhalb der Welt. Ähnlich liegt in „Sein und Zeit“ das Schwergewicht der für das Mitdasein konstitutiven Zweiheit von In-der-Welt-sein und innerweltlich Seiendem auf dem In-der-Welt-sein (vgl. 123). Dieses gibt dem Mitdasein ja den Namen: das freigegebene Sein des Anderen ist „Mitdasein“, weil der Andere mit mir *daseinsmäßig* „in“ der Welt ist. Wie aber läßt sich die Begegnung mit dem Anderen *als* In-der-Welt-sein denken? Heidegger denkt sie so, wie sie schon Husserl im Rahmen seiner Transzendentalphilosophie denken mußte – als *Mitbegegnen* am innerweltlich begegnenden Seienden von nicht-daseinsmäßigem Charakter. Im sozialontologischen Bereich entspricht der Begriff

²⁰ John Cullberg drückt den Sachverhalt in seinem Buch „Das Du und die Wirklichkeit“ (Uppsala 1933), S. 119, so aus: bei Heidegger ist „der ‚Mitmensch‘ ein Moment in der apriorischen Mitwelt“. Diese ebenso von Grisebach vorgebrachte Kritik finden wir bei Sartre wieder.

„mitbegegnen“ (117)²¹ in seinem Verhältnis zum Begegnen den Husserlschen Begriffen „Appräsenz“ und „Mitgegebenheit“ im Verhältnis zu „Urpräsenz“ und „absolut originärer Gegebenheit“. Der Unterschied ist bloß, daß an die Stelle des urpräsenten Leibkörpers bei Heidegger das „Zeug“ tritt: „das Mitdasein der Anderen begegnet vielfach (scil. auf vielfache Weise) aus dem innerweltlich Zuhandenen her“ (120). Indes dokumentiert sich in dieser Modifikation nur die Radikalisierung der an Welt orientierten Tendenz, welcher auch der „Körper (des nachmals Anderen)“ bei Husserl seine aufschließende Funktion verdankt. Daß die Anderen in der Gebundenheit ans Zeug aus der Welt her begegnen, hebt Heidegger selbst als das Wesentliche seines phänomenologischen Ansatzes heraus. Die Anderen „begegnen aus der *Welt* her, in der das besorgend-umsichtige Dasein sich wesenhaft aufhält. Gegenüber den sich leicht eindringenden theoretisch erdachten ‚Erklärungen‘ des Vorhandenseins Anderer muß an dem aufgezeigten phänomenalen Tatbestand ihres *umweltlichen* Begegnens festgehalten werden“ (119).

Das bloß Mitbegegnende setzt das als es „selbst“ Begegnende wesensmäßig voraus, genauso wie die Appräsentation von der Präsentation getragen wird. Der Intention nach besteht dieses Fundierungsverhältnis in der Husserlschen Intersubjektivitätstheorie unbeschadet der regionalen Selbständigkeit des appräsentierten Seienden gegenüber dem präsentierten Seienden und desgleichen besteht es bei Heidegger ungeachtet der jedenfalls beteuerten Tatsache, daß das Mitdasein nicht auf Zuhandenheit zurückgeführt werden kann. Neben dem Sein bei Zuhandenem ist das Mitsein „ein eigenständiger, irreduktibler Seinsbezug“ (125). Es handelt sich hier nicht um die Abkünftigkeit einer Seinsart von einer anderen, sondern um die innere Ordnung des *Begegnungsgeschehens*. Aber in dieser Ordnung ist eben, das muß entschieden festgehalten werden, für Heidegger das primär Begegnende das Zeug. Heideggers ganzer Begegnungsbegriff ist darauf zugeschnitten. „Begegnung“ meint in „Sein und Zeit“ kaum je: *wir* begegnen *uns*, sondern fast durchweg: das innerweltlich Seiende begegnet einem Dasein, das begegnen läßt. Selbst wenn das so begegnende Seiende ein Mitdasein ist, so ist doch der *spezifische* Sinn der *zwischenmenschlichen* Begegnung, den wir bei der Interpretation Bubers noch genauer klären werden, in dieser Fassung des Begriffs von vornherein eliminiert²².

²¹ Vgl. zu diesem Begriff und zum „Mit“ überhaupt als einem „Grundwort“ Heideggers Erasmus Schöfer, *Die Sprache Heideggers*, Pfullingen 1962, S. 60 u. 175.

²² Deshalb scheint es mir naiv, zu meinen, Heideggers „Begegnungs-Denken“ stehe in einer wesenhaften Nähe zur Theologie. Dieser Meinung ist Heinrich Ott, *Denken und Sein, Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie*, Zürich 1959, S. 63–65. Vielleicht sind der „Weg Martin Heideggers“, soweit er der der Fundamentalontologie ist (und an diese denkt Ott im vorliegenden Zu-

Will man Heidegger gerecht werden, so genügt es freilich nicht, die Abhängigkeit des mitbegegnenden fremden In-der-Welt-seins vom primär begegnenden Zeug auf die innere Ordnung des Begegnungsgeschehens einzuschränken und abzusondern von der Frage nach Gleichursprünglichkeit oder Nicht-Gleichursprünglichkeit der Seinsarten. Darüber hinaus muß man berücksichtigen, daß Fundiertheit auch im Begegnungsgeschehen nicht besagt: nachträgliches Hinzutreten von etwas, womit das Auftretende erst gedanklich in Verbindung gebracht werden muß. „Die so im zuhandenen, umweltlichen Zeugzusammenhang ‚begegnenden‘ Anderen werden nicht etwa zu einem zunächst nur vorhandenen Ding hinzugedacht, sondern diese ‚Dinge‘ begegnen aus der Welt her, in der sie für die Anderen zuhanden sind, welche Welt im vorhinein auch schon immer die meine ist“ (118). Die umweltliche Begegnisart des Mitdaseins hebt den Umstand nicht auf, daß die Umwelt selber schon Mitwelt ist und damit alles Zeug von vornherein „mithafte“ Züge trägt. Das Mitdasein der Anderen begegnet, genauer gesagt, „aus der umweltlich besorgten Mitwelt“ (125). Doch wehrt Heidegger hier nur dasselbe Mißverständnis ab, dem schon Husserl bei der Beschreibung des Verhältnisses von Präsenz und Appräsenz entgegengetreten ist. Auch das Appräsenste wird ja nicht zum Urpräsensten „hinzugedacht“, sondern ist in diesem schon gegenwärtig.

Gleichwohl erreicht das Ich bzw. das Dasein bei Husserl wie auch bei Heidegger das fremde In-der-Welt-sein erst auf dem Wege über die, allerdings „ohne weiteres“ verstandene, „Verweisung“, welche im leibhaft gegenwärtigen „Ding“ liegt. Nur besteht zwischen den beiden Denkern auch in diesem Punkt jener generelle Unterschied, daß das, was sich bei Husserl in der Dimension des „Ansehens“ abspielt, von Heidegger in die Sphäre des tätigen Umgangs und der in ihr waltenden Zweckdienlichkeit übersetzt wird. „Die ‚Beschreibung‘ der nächsten Umwelt, zum Beispiel der Werkwelt des Handwerkers, ergab, daß mit dem in Arbeit befindlichen Zeug die anderen ‚mitbegegnen‘, für die das ‚Werk‘ bestimmt ist. In der Seinsart dieses Zuhandenen, das heißt in seiner Bewandtnis liegt eine wesenhafte Verweisung auf mögliche Träger, denen es auf den ‚Leib zugeschnitten‘ sein soll“ (117). Als das Woraufhin der im Zeug liegenden Verweisung ist aber der Andere essentiell (nicht temporal) das von Zeug *Vermittelte*. Dies ist von allen Gemeinsamkeiten eine der bedeutsamsten: daß in der Inter-subjektivitätstheorie und in der Mitseinsanalyse gleichermaßen die *Unmittelbarkeit* der Begegnung mit dem Anderen ausbleibt, weil sich zwischen „mich“ und den Anderen das *Mittel der „Welt“* schiebt. Diese Vermitteltheit drückt sich in dem auch für die Präsenz-Appräsenz-Beziehung charakteristischen Sachverhalt aus, daß die Bestimmtheit des Mitdaseins jeweils

sammenhang), und der „Weg der Theologie“ nirgends weiter voneinander entfernt als im Begriff der „Begegnung“.

nur so weit geht, wie sie am Zuhandenen abgelesen werden kann. Wie der, auf dessen Leib das in Arbeit befindliche Zeug zugeschnitten sein soll, als dessen „Träger“ erscheint und nur als dies, so bestimmt sich der Andere von der Bestimmtheit des Zeugs her desgleichen etwa bloß als „Hersteller“ oder „Lieferant“ des verwendeten Materials (117).

Letztlich und prinzipiell aber verengt sich – das ist bei Heidegger nicht anders als bei Husserl – das fremde In-der-Welt-sein, sofern es durch „Welt“ vermittelt ist, zu dem in sich leeren Punkt, der seine „Bestimmtheit“ nur aus den „mithaften“ Spuren in der „Welt“ empfängt, welche auf ihn zurückweisen. Die aus dem *Selbst* kommende Fülle, welche das jemeinige Dasein wenigstens dem Ich des intentionalen Erlebnisses voraus hat, überträgt sich kaum auf das Mitdasein. Während ich das eigene Worumwillen konkret als Impuls und Ziel meiner Handlungen durchlebe, verbleibt das andere, da ich es ja nicht als Selbst vollziehe, in derselben funktionellen Abstraktheit, in die sich das Fremdich auflöst.

§ 33. *Natürliches Ich und uneigentliches Selbst*

Das Fremdich ist das Analogon des Ich. Es ist so wie „ich“: eben auch Ich. Ähnlich verhält sich das Mitdasein zum Dasein: es ist auch Dasein und wird, wenn es als Mitdasein begegnet, eben als dieses Auch-Dasein erfahren. Das Mitdasein „ist so, wie das freigebende Dasein selbst – es *ist auch und mit da*“ (118). Die sich damit aufdrängende Nähe von Mitdasein und analogisch apperzipiertem Fremdich veranlaßt Heidegger allerdings dazu, die Meinung, als mache auch er, wie Husserl, so etwas wie ein isoliertes Ich zum Ausgangspunkt der Erfahrung der Anderen, als eine Fehldeutung abzuweisen. „Zur Vermeidung dieses Mißverständnisses ist zu beachten, in welchem Sinne hier von ‚den Anderen‘ die Rede ist. ‚Die Anderen‘ besagt nicht soviel wie: der ganze Rest der Übrigen außer mir, aus dem sich das Ich heraushebt, die Anderen sind vielmehr die, von denen man selbst sich zumeist *nicht* unterscheidet, unter denen man auch ist“ (118). Doch anstatt den Einwand, die Charakteristik des Begegnens des Mitdaseins orientiere sich am je eigenen Dasein, zu widerlegen, stärkt diese Feststellung nur das Befremden darüber, daß eine solche Orientierung die Bestimmung des Mitdaseins in der Tat leitet. Die Anderen, „unter denen man auch ist“, sind das „Man“ und damit das „Subjekt“, das Wer des alltäglichen Daseins (126). Sofern die ganze Problematik des Miteinanderseins von Heidegger nur aufgerollt wird zwecks Beantwortung der Frage nach dem Wer des alltäglichen Daseins, bilden die Anderen als Man von vornherein den Horizont, in dem die Anderen als Mitdasein thematisiert werden. Das Mitdasein begegnet methodisch nur auf dem Wege zum Man. „Die Nachforschung in der Richtung auf das Phänomen, durch das sich die Frage nach

dem Wer beantworten läßt, führt auf Strukturen des Daseins, die mit dem In-der-Welt-sein gleich ursprünglich sind: das Mitsein und Mitdasein“ (114). Aber unter der intendierten Hinordnung des Mitdaseins auf das Man liegt ein Bruch: die Fassung der Anderen als Man verbietet die Orientierung am je eigenen Dasein, welche in der Interpretation der Anderen als Mitdasein impliziert ist. Der Bruch zeigt sich im Verhältnis der zwei soeben herangezogenen Absätze. Der erste handelt vom Mitdasein, der zweite führt, zunächst noch untitulierte, das Man ein. In beiden spricht Heidegger vom Auch-und-mit-da-sein. Während er jedoch dort, wo es um das nach Maßgabe des eigenen Daseins erschlossene Mitdasein geht, das Auch-und-mit-da-sein der *Anderen* mit mir meint, steht hier, vom Standpunkt des Man, *mein* in Wirklichkeit ganz anders strukturiertes Auch-da-sein mit den Anderen im Blick.

Ist das Mitdasein die existenziale Verwandlung des Husserlschen Fremd-ich, so ist das Man die existenziale Gestalt des Wir, das Husserl als die Grundform der menschlichen Gemeinschaft betrachtet²³. Eben der für das Man bezeichnende Sachverhalt, daß „ich“ nicht der den Anderen Gegenüberstehende bin, sondern einer unter den Anderen, trifft ja auch den Wesenskern des Wir. Vor allem überträgt sich auf das Man als „Subjekt“ des alltäglichen Daseins, was schon dem in der Wirgemeinschaft stehenden Menschen Husserls das eigentümliche Gepräge gibt: daß er als einer unter den Anderen *selbst ein Anderer*, ein „verändertes“ Ich ist. „Man selbst gehört zu den Anderen“, und zwar in dem strengen Sinne, daß das Miteinandersein „das eigene Dasein völlig in die Seinsart ‚der Anderen‘“ auflöst (126).

Nach dem Vorbild des veränderten Ich, dem wir bei Husserl begegneten, tritt das eigene Dasein mit den Anderen in *eine* Reihe, um in der Nivelliertheit der Verhaltensweisen mit ihnen und wie sie auf innerweltlich Seiendes auszugehen. Gewandelt hat sich auch hier nur das Konkretionsfeld: an die Stelle der „Vergemeinschaftung“ in der Wahrnehmung ist nun ganz der vom Man dirigierte tätige Umgang mit Seiendem getreten. „In der Benutzung öffentlicher Verkehrsmittel, in der Verwendung des Nachrichtenwesens (Zeitung) ist jeder Andere wie der Andere“ (126). Aber von dieser Wandlung wird die Gleichung von Man und Wir als solche nicht berührt: was „man“ da tut, das tun „wir“²⁴ – wir alle, die wir in derselben Welt leben. Diese Welt ist selbst, sofern sie als Mitwelt und nicht vom zunächst zuhandenen Zeug her als Umwelt verstanden wird, „die ‚öffentliche‘ Wir-Welt“ (65)²⁵.

²³ Wie Heidegger vom Wir, so spricht – siehe diese Untersuchung S. 118 – auch des Heideggerschen „Man“ bei Enrico Filippini, Nota su Husserl e Heidegger, in: *Rivista di Filosofia* LII (1961), S. 215 f.

²⁴ Vgl. die Beispiele 126 f.

²⁵ Wie Heidegger vom Wir, so spricht – siehe diese Untersuchung S. 118 – auch

Wir kommen damit an den für Ansatz und Aufriß des Ganzen wohl entscheidendsten Punkt in der Rückbeziehung der Fundamentalontologie auf die transzendente Phänomenologie. Das „Man-selbst“ ist das „Selbst des alltäglichen Daseins“ (129) oder das *uneigentliche Selbst*. Die Aufspaltung des Daseins in die beiden „Seinsarten“ Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit wiederholt aber auf existenzial-autologischer Ebene die transzendental-egologische Scheidung von ursprünglichem und natürlichem Ich. Das uneigentliche Selbst steht gleich dem natürlichen Ich – mit Husserl zu sprechen – in der „Weltverlorenheit“²⁶. Denn während das Dasein in der Eigentlichkeit sein Selbst „eigens“ ergreift, nennt Heidegger das Selbst des alltäglichen Daseins darum „uneigentlich“, weil das alltägliche Dasein sich eben nicht von sich selbst her versteht, sondern aus der „Welt“ (146). Es ist „von seiner Welt benommen“ und hat die „Seinsart des Aufgehens in der Welt“ (113), eine Seinsart, die in verschärfter Analyse der Uneigentlichkeit als „Verfallen“ interpretiert wird: „Das Dasein ist von ihm selbst als eigentlichem Selbstseinkönnen zunächst immer schon abgefallen und an die ‚Welt‘ verfallen“ (175).

Das uneigentliche Verstehen hat mit der natürlichen Einstellung auch das gemeinsam, daß es sich über den besorgenden Umgang mit Zeug – Husserl würde sagen: die atheoretische Praxis der „Lebenswelt“ – hinaus auch auf die „Theorie“ erstreckt, auf alle positiven Wissenschaften und jede noch nicht zur „Selbstbesinnung“ gekommene Philosophie. Husserls Satz: „Positive Wissenschaft ist Wissenschaft in der Weltverlorenheit“ (CM 183) hat auch in „Sein und Zeit“ volle Gültigkeit. Ja, sogar die These, die positiven Wissenschaften seien im Vergleich mit dem alltäglichen Leben „Naivitäten höherer Stufe“ (CM 179), treffen wir hier wieder. Bei Husserl vollendet sich die Weltverlorenheit insofern in der wissenschaftlich-natürlichen Einstellung, als da die Relativität der weltlichen Bezüge, in deren Bewußtsein das lebensweltlich-natürliche Ich noch etwas von seiner ursprünglichen Leistung verspürt, total ins Anonyme versinkt. Desgleichen

Husserl vom Man. Aber während sich Husserls eigener Man-Begriff nicht mit seinem Begriff vom Wir deckt, sondern nur einen Ausschnitt aus dessen Umfang bezeichnet, korrespondiert Heideggers Man-Begriff letztlich dem in seiner ganzen Weite gedachten Wir-Begriff Husserls, soweit sich dieser auf die *menschlich-personale* Gemeinschaft bezieht. Freilich umfaßt das von Husserl thematisierte und von Heidegger unter dem Titel „Man“ aufgenommene Wir nicht alle Möglichkeiten des Wir-seins. Wir werden andere in den folgenden Kapiteln kennenlernen. Der Grundzug des Husserlschen Wir, den Heidegger verschärft, ist die Unterschiedslosigkeit der Glieder, die sich weder seinsmäßig voneinander abheben noch miteinander eine Summe bilden.

²⁶ Heidegger selber deutet die Korrespondenz von Alltäglichkeit qua Uneigentlichkeit einerseits und Natürlichkeit andererseits an, wenn er als gleichbedeutenden Ausdruck für das „alltägliche Ichsagen“ die „natürliche‘ Ich-Rede“ einsetzt (321 f.).

bei Heidegger: die Theorie ist noch verfallener als die verfallene „Praxis“, weil sie – eine schon in der verfallenen „Praxis“ liegende Tendenz auf die Spitze treibend – völlig von der Daseinsrelativität des Zeugzusammenhangs absieht und – im „Nur-noch-hinsehen auf . . .“ – das Zuhandene in das gleichsam ganz vom Dasein befreite Vorhandene verwandelt²⁷.

Vor allem aber übernimmt Heidegger in seine Daseinsanalytik Husserls Deutung des natürlichen als des veränderten und *darum* weltverfallenen Ich²⁸. Das uneigentliche Selbst ist, als Man-selbst, dasjenige, „das von der ‚Welt‘ und dem Mitdasein Anderer im Man völlig benommen ist“ (176). Dies aber nicht so, daß das Benommensein von den Anderen zu dem Benommensein von der „Welt“ als ein Zweites hinzuträte. Vielmehr ist die Verfallenheit an die „Welt“ selbst nichts anderes als Eingenommensein von den Anderen. „Die Verfallenheit an die ‚Welt‘ meint das Aufgehen im Miteinandersein, sofern dieses durch Gerede, Neugier und Zweideutigkeit geführt wird“ (175).

Die Identität von „Verfallenheit an die ‚Welt‘“ und „Aufgehen im Miteinandersein“ weist übrigens darauf hin, daß Heidegger dieses auf eine ähnliche Weise wie Husserl in die *Vergangenheit* abstellt. Denn nach seiner Konzeption gründet die Verfallenheit an die „Welt“ ontologisch in der Geworfenheit, die ja ihrerseits Angewiesenheit auf „Welt“ ist (139 u. § 38). Wie aber in der vollen Struktur des In-der-Welt-seins als „Sich-vorweg-imschon-sein-in-einer-Welt“ der Entwurf dem „Sich-vorweg-sein“ entspricht, so ordnet sich die Geworfenheit dem „Schon-sein-in . . .“ zu (191 f.), d.h. der „Gewesenheit“ als der existenzial verstandenen Vergangenheit.

Diesen formalen Ansatz hält Heidegger in der phänomenalen Beschreibung des Miteinanderseins konsequent durch. Danach ist das Miteinandersein zunächst insofern von der Gewesenheit bestimmt, als das Dasein, das unter die Herrschaft des Man geraten ist, seine Erfahrung vom Mitdasein aus dem Reservoir seiner bereits gemachten Erfahrungen schöpft. „Der Andere ist zunächst ‚da‘ aus dem her, was man von ihm gehört hat, was man über ihn redet und weiß“ (174). Aber auch dann, wenn der Andere am Zeug mitbegegnet, wird er dem Dasein nur in der Vergegenwärtigung des Vergangenen gegenwärtig. Im Zusammenhang seiner Ausführungen über das Mitbegeggen sagt Heidegger: „Das Feld zum Beispiel . . . zeigt sich als dem und dem gehörig, von ihm ordentlich instand gehalten, das benutzte Buch ist gekauft bei . . ., geschenkt von . . . und dergleichen“ (177 f.). Das besagt genauer expliziert: Das gegenwärtig benutzte Buch ist *einst* gekauft bei . . ., *früher* einmal geschenkt von . . . usw. Stets ist die

²⁷ Vgl. Karlfried Gründer, M. Heideggers Wissenschaftskritik in ihren geschichtlichen Zusammenhängen, in: Archiv für Philosophie XI (1962), bes. S. 318.

²⁸ Das natürliche Ich, mit dem hier das uneigentlich-alltägliche Selbst verglichen werden soll, ist sowohl Ich der natürlichen Einstellung wie auch objektives Ich.

„Verweisung“ vom Zeug auf Mitdasein der *Rückverweis* eines Anwesenden auf ein Gewesenes. Damit bestätigt sich konkret die in der formalen Konzeption angelegte Zusammengehörigkeit von „Welt“ und Gewesenheit. Sofern der Andere aus und an der „Welt“ begegnet, sinkt er notwendig ins „Schon-sein“ ab.

Die Annahme, die Erfahrung von Anderen sei im Grunde eine Erinnerung an Gewesenes, verträgt sich gut mit der Husserlschen Begrenzung der Erlebbarkeit des fremden Ich durch das Ausmaß der Erlebnisse, die ich schon gehabt habe und in der Einfühlung reproduzieren muß. Doch nach Heidegger schließt nicht nur das Dasein das Mitdasein in die Schranken seiner Gewesenheit ein; vielmehr versetzen ihm zufolge – und diesen Gegenzug artikuliert er noch schärfer als Husserl – auch umgekehrt die Anderen das ihnen hörige Dasein in die Vergangenheit. Sie tun das, indem sie als Man das eigene Selbst okkupieren. Denn so nehmen sie dem Dasein den Entwurf der Zukunft ab. „Mit der Verlorenheit in das Man ist über das nächste faktische Seinkönnen des Daseins . . . je schon entschieden. Das Ergreifen dieser Seinsmöglichkeiten hat das Man dem Dasein immer schon abgenommen“ (268; vgl. 126), dergestalt daß es „alles Urteilen und Entscheiden vorgibt“ (127). Die Zukunft aber, in die „man“ hineinlebt, wird durch die Öffentlichkeit ausgelegt, welche alles für „das Bekannte“ erklärt (127). Sie ist also selbst von der Vergangenheit regiert, d. h. eine solche, in der „im Grunde nichts geschieht“ (174), weil alles schon geschehen ist. Sie ist die Scheinzukunft, die das „Schon“ lediglich ins „Noch-Nicht“ fortsetzt.

§ 34. *Transzendente Monadengemeinschaft und eigentliches Miteinandersein*

Weil Uneigentlichsein ein Aufgehen im Man ist, kann das Dasein eigentlich werden nur im Sich-befreien von der Herrschaft der Anderen oder in der „Vereinzelung“ (187 f., 276 f.). Wir haben gesehen, daß die phänomenologische Reduktion im Sinne Husserls eine Vereinzelung ist. Indem ich mir durch sie meines absolut einzigen ego bewußt werde, schafft sie eine einzigartige „Einsamkeit“. Aber auch umgekehrt ist die „Vereinzelung“ des Eigentlichwerdens in gewisser Weise eine transzendente Reduktion. Wohl-gemerkt: in gewisser Weise. Selbstverständlich *ist* sie keine Reduktion. Der Hauptunterschied besteht darin, daß sie selber ein existenzieller Vollzug, die Reduktion aber eine vom „unbeteiligten Zuschauer“ gehandhabte Methode ist. Aber einmal entspricht dieser Unterschied nur der von uns allgemein vorausgesetzten Differenz, welche sich mit der Verwandlung der Egologie in die Autologie einstellt, und zum zweiten relativiert er sich bei näherem Zusehen beträchtlich. Denn einerseits bekommt die transzendente Reduktion in der Entwicklung des Husserlschen Werkes eine immer stärker hervortretende

„existenzielle“ Funktion: der „Krisis“ (140) zufolge ist sie als universale Selbstbesinnung berufen, „eine völlige personale Wandlung zu erwirken“, eine Wandlung, die auch für die Menschheit „die Bedeutung der größten existenziellen Wandlung“ hat. Andererseits ist das „Existenzielle“, das die Vereinzelung an sich hat, für Heidegger keineswegs bloß in schroffer Gegenüberstellung zum „Existenzialen“ das existenzial zu analysierende Material, sondern auch methodische Voraussetzung der existenzialen Analyse selber. Denn: „Die ontologische ‚Wahrheit‘ der existenzialen Analyse bildet sich aus auf dem Grunde der ursprünglichen existenziellen Wahrheit“ (316). Damit zielt Heidegger insbesondere auf die methodische Leitstellung der Vereinzelung ab, darauf, daß eine bestimmte „Auffassung von eigentlicher Existenz“ als „faktisches Ideal des Daseins“ die ontologische Interpretation von vornherein führt (310).

Aber auch sachlich erscheint die Vereinzelung als Analogon der transzendentalen Reduktion. Diese ist als Aufdeckung meines konstituierenden ego ineins damit, daß sie die für uns alle fraglos geltende Welt einklammert, die Erschließung der Welt als des von mir konstituierten Sinnes. Ähnlich setzt die Vereinzelung als Ergreifen des eigensten Selbst negativ die Geltung der „öffentlichen Wir-Welt“ außer Kraft, um positiv den transzendentalen Welthorizont freizulegen. Das Ergreifen des eigensten Selbst ist schon die Freilegung dieses Horizonts; denn das eigene Selbst fungiert als das Worumwillen, an dem der weltliche Bewandtniszusammenhang festgemacht ist. Eigentlich werdend führe ich mich von der „Welt“ auf deren Worumwillen zurück, und diese Rückführung ist notwendig Vereinzelung, weil das Worumwillen im Gegensatz zu der in ihm aufgehängten „Welt“, die ich mit den Anderen teile, je nur meines ist.

Diese Entsprechung von Reduktion und Vereinzelung schließt eine weitere Analogie in sich: die zwischen meinem absolut einzigen ego und meinem eigentlichen Selbst. Statt jedoch bei ihr zu verweilen, wollen wir in der Beschränkung auf unser spezielles Thema von ihr aus nur die modifizierende Wiederholung des Husserlschen Gedankens der „transzendentalen Monadengemeinschaft“ in Heideggers Idee des „eigentlichen Miteinanderseins“ betrachten. Was sich da auf existenziell-existenzialer Ebene wiederholt, ist der zunächst paradox anmutende Tatbestand, daß mein transzendentales ego, welches doch das absolut *einzig*e sein soll, *als* transzendentales in Gemeinschaft mit (ebenso transzendentalen) Anderen „lebt“. Analog soll nach Heidegger die Vereinzelung ein Miteinandersein ermöglichen, das sich im Vergleich zum Aufgehen im Man sogar als das eigentliche darstellt (298). Daß das auf sich vereinzelt Dasein gleichwohl mit den Anderen sein muß, folgert Heidegger zwar formal aus dem Umstand, daß das eigentliche Selbstsein In-der-Welt-sein bleibt und dieses immer Mitsein ist. Es muß so „*als* besorgendes Sein bei . . . und fürsorgendes Sein mit . . .“ eigentlich sein (263). Aus demselben Sachverhalt leitet Heidegger formal die Eigentlichkeit des Mit-

einanderseins im eigentlichen Selbstsein ab: da mit dem Selbst das In-der-Welt-sein im ganzen eigentlich wird, muß auch das Sein mit Anderen an der Eigentlichkeit teilhaben (298). Die Frage aber ist, wie Vereinzelung und eigentliche Vergemeinschaftung sich *konkret* zusammendenken lassen.

Zu einer Antwort auf diese Frage und damit zur Erhellung des Verwandtschaftsverhältnisses zwischen eigentlichem Miteinandersein und transzendentaler Monadengemeinschaft verhilft uns die Auflösung des Widerspruchs, daß Heidegger ungeachtet seiner Anerkennung eigentlichen Miteinanderseins sehr oft das uneigentlich-alltägliche²⁹ dem Miteinandersein schlechthin gleichsetzt. So soll das *umweltliche* Begegnen des Anderen im *alltäglichen* Miteinandersein stattfinden. Demgemäß sagt Heidegger: „das Mitdasein Anderer begegnet *zunächst und zumeist* aus der umweltlich besorgten Mitwelt“ (125 – Hervorhebung v. Vf.). Gemeinhin aber bringt Heidegger den Zusatz „zunächst und zumeist“ nicht an, d. h. er nimmt das umweltliche Begegnen als Wesenszug des Miteinanderseins schlechthin. Danach haben wir uns im § 32 gerichtet. Wir durften das jedoch nur deshalb, weil das uneigentlich-alltägliche Miteinandersein in bestimmter Hinsicht tatsächlich das Miteinandersein überhaupt ausmacht, nämlich insofern, als das eigentliche sich nur in einer merkwürdigen Gebrochenheit oder *Indirektheit* vollzieht. In solcher Indirektheit liegt eben seine Eigentlichkeit. Es ist eigentliches Miteinandersein, weil es in einem anderen Sinne kein eigentliches, d. h. kein direktes Miteinandersein ist.

Die Indirektheit des eigentlichen Miteinanderseins wird nur aus dem existenziellen Vollzug der Vereinzelung verständlich. Das jemeinige Dasein vereinzelt sich im Vorlaufen zu seinem Tode. Der Tod, sein eigener Tod ist es, der das Dasein ganz auf sich zurückwirft. Denn in ihm ist das Dasein, das im alltäglichen Miteinandersein Andere vertritt und von Anderen vertreten wird, absolut unvertretbar (239 f.). Sofern der Tod in einem ausgezeichneten Verstande „wesensmäßig je der meine“ ist (240), ist er nicht nur für Andere unerfahrbar (237 ff.), sondern als die „eigenste“ auch die „unbezügliche“ Möglichkeit, diejenige, in der „alle Bezüge zu anderem Dasein gelöst“ sind (250, 263 f.). Die angesichts dieser Unbezüglichkeit erwachsende Einsamkeit ist das Urfaktum des eigentlichen Selbstseins. Da das Vorlaufen zum Tode im eigentlichen Selbstsein ständig geschehen muß, ist sie unauflösbar, solange eben das Selbstsein eigentlich ist. Das bedeutet aber: mag auch das eigentlich existierende Dasein formal Sein mit Anderen sein, so kann dieses doch nie in sein Eigenstes hineinspielen. „Die im Vorlaufen verstandene Unbezüglichkeit des Todes vereinzelt das Dasein auf es selbst. Diese Vereinzelung... macht offenbar, daß alles Sein bei dem Besorgten und jedes Mitsein mit Anderen versagt, wenn es um das eigenste Seinkönnen geht“ (263)³⁰.

²⁹ Zum Problem der Identifikation von Uneigentlichkeit und Alltäglichkeit siehe unten, § 35.

³⁰ Vgl. zum Problem des fundamentalontologischen Verhältnisses von Tod und

Demgemäß bestimmt die Unbezüglichkeit auch den Sinn des „eigentlichen Miteinanderseins“, welches der Vereinzelung entspringt: sie gibt ihm den Charakter der Unverbindlichkeit. Der konkrete Zusammenhang von Vereinzelung und eigentlicher Vergemeinschaftung liegt darin, daß das Ergreifen des Eigensten allererst den Blick freigibt für das Fremdeste des Fremden – als das Eigenste des Anderen. Das meint Heidegger, wenn er sagt: „Als unbezügliche Möglichkeit vereinzelt der Tod aber nur, um als unüberholbare das Dasein als Mitsein verstehend zu machen für das Seinkönnen des Anderen“ (264). Das Seinkönnen der Anderen kommt hier überein mit „deren eigenstem Selbstseinkönnen“ (298). Das vom Tod geweckte Verständnis für das eigenste Selbstseinkönnen der Anderen hat die Gestalt des Seinlassens (298). Das Seinlassen aber, das positiv die Anerkennung des Eigensten der Anderen darstellt, ist negativ die Auflösung aller direkten Verbindungen zwischen den Anderen und mir. Es kann die Anderen nur *zu sich selbst* befreien, indem es sie *von mir* befreit³¹. Daß Heidegger das eigentliche Miteinandersein als eine derartige Befreiung des Anderen von mir denkt, wird aus der Gegenüberstellung zum alltäglichen Miteinandersein deutlich. Weil das uneigentlich existierende Dasein sich seine eigenste Möglichkeit verstellt und darum ebensowenig die dieser Möglichkeit (seinem Tode) vorgelagerten Möglichkeiten zu eigen hat, vermag es auch nicht die ihm innerweltlich zugänglichen Möglichkeiten der Anderen als deren Eigentum zu respektieren. Es lebt in den Möglichkeiten der Anderen, als wären sie seine eigenen. Indem aber das Dasein im Ergreifen seines Eigensten sich das wirklich Eigene aneignet, ent-eignet es gewissermaßen die Möglichkeiten der Anderen, d. h. es löst sie von sich ab (vgl. 264). So ist das eigentliche Miteinandersein, das sich der Vereinzelung oder der Loslösung meiner selbst von den Anderen verdankt, getreu seinem Ursprung in der Tat nur die Loslösung der Anderen von mir.

Den skizzierten Unterschied zwischen dem alltäglich-uneigentlichen und dem eigentlichen Miteinandersein faßt Heidegger begrifflich durch die Differenzierung der Fürsorge in die „einspringend-beherrschende“ und die „vorspringend-befreiende“ (122)³². In der einspringenden Fürsorge nimmt das

Mitdasein die kritischen, sehr scharfsinnigen Ausführungen von Adolf Sternberger, *Der verstandene Tod*, Leipzig 1934, S. 32–75.

³¹ Vgl. die Kritik Löwiths, diese Untersuchung S. 419.

³² Wenn Heidegger hier sagt, das „alltägliche Miteinandersein“ halte sich *zwischen* den beiden Extremen der Fürsorge, so gibt er dem Begriff „alltäglich“ vermutlich die unten noch zu besprechende Bedeutung des „indifferenten Zunächst und Zu-meist“ (43), so daß hieraus kein Widerspruch zur Identifikation von einspringender und uneigentlicher Fürsorge einerseits und vorspringender und eigentlicher Fürsorge andererseits entsteht. Sonst aber ist der Passus über die Fürsorge (121 f.) keineswegs eindeutig. Obwohl die uneigentliche Fürsorge wesentlich „beherrschend“ sein soll, schreibt Heidegger: „In solcher Fürsorge *kann* der Andere zum Abhängigen und Beherrschten werden.“ Obwohl sie sich stets auf das zu besor-

Dasein dem Anderen die „Sorge“, also sein In-der-Welt-sein selber ab, um *für ihn* zu besorgen, was es in der „Welt“ zu besorgen gibt. In ihr vollzieht sich mithin die alltägliche Vertretung. Ein „Beherrschen“ kann dieses Einspringen nur sein, sofern es zugleich ein Beherrschtwerden ist. Im alltäglich-uneigentlichen Miteinandersein üben ja die Anderen die Herrschaft über mich aus, indem sie mich in ihre Seinsart auflösen. Von den Anderen beherrscht werde ich in der alltäglichen Fürsorge, indem ich anstelle des Anderen oder als ein Anderer handle. Für einen Anderen einspringen heißt: „im Besorgen sich an seine Stelle setzen“ (122). Das aber ist, auf Grund der Dialektik des Sich-versetzens, genauso ursprünglich ein Beherrschen. Mich an die Stelle des Anderen setzend, beraube ich den Anderen seiner Anderheit, mache ich seine Möglichkeiten zu meinen eigenen. Der Andere wird „aus seiner Stelle geworfen“ (122). Heidegger, der durch den Ansatz bei der Fürsorge die Einfühlungstheorie zu überwinden meint, wiederholt auch hier in Wirklichkeit die Husserlsche Konzeption. Zeichnet doch dies, das Eigene zum Anderen und im selben Zuge das Andere zum Eigenen zu machen, ebenso die Einfühlung aus. Freilich stellt sich nach Heidegger der Aneignung des Anderen die vorspringend-befreiende Fürsorge als jenes Seinlassen entgegen, welches das Eigenste des Anderen achtet. „Die Entschlossenheit zu sich selbst bringt das Dasein erst in die Möglichkeit, die mitseienden Anderen ‚sein‘ zu lassen in ihrem eigensten Seinkönnen und dieses in der vorspringend-befreienden Fürsorge mitzuerschließen“ (298). Vorspringend ist die Fürsorge des eigentlichen Miteinanderseins, weil sie dem Anderen sein eigenstes Selbstsein als Ziel vorhält. Befreiend ist sie zunächst deshalb, weil sie den Anderen eben damit zu sich selbst befreit. „Diese Fürsorge, die wesentlich die eigent-

gende Zeug richten soll, betrifft sie nach einer anderen Aussage „zumeist das Besorgen des Zuhandenen“. Auch die Bemerkung, die vorspringende Fürsorge springe für den Anderen „nicht so sehr“ ein als vielmehr ihm voraus, wirkt verwirrend angesichts dessen, daß vor- und einspringende Fürsorge nach Heidegger Extreme sind. Vor allem aber überläßt es Heidegger dem Leser, den Satz, das alltägliche Miteinandersein halte sich zwischen „den beiden Extremen der positiven Fürsorge“, in Einklang mit der These zu bringen, „daß das Dasein sich zunächst und zumeist in den defizienten Modi der Fürsorge hält“. Es ist ja wohl nicht anzunehmen, daß „das Aneinandervorbeigehen, das Einander-nichts-angehen“ jene Mitte darstellt zwischen der ein- und der vorspringenden Fürsorge. Vielleicht taugt für die Erhellung des Zusammenhangs der von Heidegger vermerkte Umstand, daß ein „Miteinandersein, das daraus entspringt, daß man dasselbe betreibt“, meist „in den Modus von Abstand und Reserve“ kommt. Demzufolge würde die einspringende Fürsorge schon von sich her dahin treiben, am Anderen vorbeizugehen, weil sie sich nicht eigentlich mit dem Anderen beschäftigt, sondern mit dem für ihn zu besorgenden Zeug. Womit freilich nur die Genesis der Indifferenz des Ohne-einanderseins erklärt wäre, nicht aber die Entstehung des Wider-einanderseins, das Heidegger allem Anschein nach doch auch zu den defizienten Formen der Fürsorge zählt. (Hervorhebungen in den Zitaten sämtlich vom Vf.)

liche Sorge – das heißt die Existenz des Anderen betrifft und nicht ein *Was*, das er besorgt, verhilft dem Anderen dazu, *in* seiner Sorge sich durchsichtig und *für sie frei* zu werden“ (122). Sofern ich aber die Existenz dem Anderen nicht abnehmen kann, „betrifft“ meine entschlossene Fürsorge diese Existenz nur *indirekt*. Ihre Hilfe muß so indirekt sein wie der „sokratische Hebammendienst“, den Kierkegaards „indirekte Mitteilung“ leisten soll³³. Was wiederum bedeutet: sie kann nur darin bestehen, daß ich den Anderen *von mir* befreie³⁴.

Die Indirektheit und die in ihr gelegene Negativität des eigentlichen Miteinanderseins deuten nun auch auf die Analogie zwischen dem Verhältnis meines absolut einzigen ego zur transzendentalen Monadengemeinschaft sowie zu sich als Glied dieser Gemeinschaft und dem Bezug meines eigentlichen Selbst zu den selbstseienden Anderen sowie zu sich als dem Einen dieser Anderen. In seinem *Eigensten* ist das eigentliche Selbst nicht weniger einsam als das transzendente ego³⁵. Die Unbezüglichkeit des Todes wirft ihren Schatten auf jede Kommunikation und gibt dem auf die Stimme seines Gewissens hörenden Dasein zu verstehen, daß es letztlich allein ist. Deshalb kann das eigentliche Selbst genausowenig wie das transzendente ego *ursprünglich und rückhaltlos*, in der Gleichursprünglichkeit des Sich-gehörens, der Eine der eigenheitlich reduzierten Anderen sein. Die Partnerlosigkeit des Ur-Ich kommt aber darin zum Vorschein, daß es auch den konstituierenden Anderen, das Fremdich in seiner transzendentalen Wirklichkeit, einseitig konstituiert. Desgleichen untersteht in „Sein und Zeit“ der Andere meiner

³³ Vgl. Vf., *Der Begriff Ernst bei Søren Kierkegaard*, Freiburg/München 1958, S. 73–83 („Die indirekte Mitteilung als das ernste Verhalten zum anderen Selbst“).

³⁴ Daß das eigentliche Miteinandersein im Sinne Heideggers bloß indirekt ist, kann auch so ausgedrückt werden: in ihm *konstituiert* sich nicht das eigentliche Selbst. Das Dasein gewinnt sein eigentliches Selbst ohne positive Mitwirkung des Mitdaseins. Vgl. dagegen WG 50 (das Ende der Schrift): „Und nur das Hörenkönnen in die Ferne zeitigt dem Dasein als Selbst das Erwachen der Antwort des Mitdaseins, im Mitsein mit dem es die Ichheit darangeben kann, um sich als eigentliches Selbst zu gewinnen.“ Den Widerstreit der beiden Auffassungen muß man auf dem Hintergrund dessen sehen, daß Heidegger in den unmittelbar auf „Sein und Zeit“ folgenden Abhandlungen sich mehr oder weniger versteckt mit der inzwischen hervorgetretenen Kritik an seinem großen Werk auseinandersetzt und in dieser Auseinandersetzung stellenweise eine Korrektur der Position von „Sein und Zeit“ vornimmt. Dieser Korrektur verfällt offensichtlich auch die Konzeption des Miteinanderseins, dem Heidegger nun zusammen mit der positiven Eigentlichkeit auch eine unmittelbare ontologische Erschließungsfunktion zutraut, und zwar in phänomenalen Bereichen, die in „Sein und Zeit“ abgeschattet sind. Vgl. *Was ist Metaphysik*, 1951⁶, S. 28: „Eine andere Möglichkeit solcher Offenbarung (scil. des Seienden im Ganzen) birgt die Freude an der Gegenwart des Daseins – nicht der bloßen Person – eines geliebten Menschen.“

³⁵ Wie Husserl seinen Idealismus einen „transzendentalen Solipsismus“ nennt, so spricht denn auch Heidegger im Zusammenhang mit der Vereinzelung von „existenziale(m) ‚Solipsismus‘“ (188).

„Freigabe“ nicht nur als das innerweltlich Seiende, das im Horizont meiner Welt „begegnet“, sondern auch als die ihm „eigenste“ Existenz, als Freiheit. Vom eigentlichen Miteinandersein überhaupt gilt, was Heidegger der darin gründenden Sachlichkeit zuschreibt: daß sie „den anderen in seiner Freiheit für ihn selbst freigibt“ (122).

§ 35. *Die Bedeutung des Zusammenhangs von Mitseinsanalyse und Inter-subjektivitätstheorie für das immanente Verständnis der Fundamentalontologie*

Mit dem Hinweis auf die – freilich beschränkte – Entsprechung von transzendentaler Monadengemeinschaft und eigentlichem Miteinandersein brechen wir die Untersuchung über die *Einzelbezüge* zwischen der Mitseinsanalyse Heideggers und der Intersubjektivitätstheorie Husserls ab, obwohl sie durchaus noch fortgeführt werden könnte. Begünstigt durch den äußerlich bedingten Umstand, daß es nicht möglich war, die Sozialontologie Heideggers genauso ausführlich wie diejenige Husserls zu erörtern, mag wohl der Eindruck entstehen, als habe man es bei all den angedeuteten Einzelbezügen bloß mit einem peripheren, für die *sachliche* Problematik von „Sein und Zeit“ bedeutungslosen Zusammenhang zu tun. Deshalb wollen wir, statt noch weitere Analogien aufzudecken, zum Schluß des Kapitels wenigstens exemplarisch zeigen, daß uns die Wahrnehmung dieses Zusammenhangs auch dazu verhilft, die *Gesamtkonzeption* der Fundamentalontologie besser zu verstehen.

Zum Undurchsichtigsten gehört in „Sein und Zeit“ zweifellos die Deutung der „Uneigentlichkeit“. Aufmerksam gemacht sei nur auf zwei Schwierigkeiten. Erstens ist das Verhältnis der Uneigentlichkeit zur „Alltäglichkeit“ äußerst problematisch. Ursprünglich (vgl. 43) allem Anschein nach entworfen als Indifferenz gegenüber Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit – wobei überdies unentschieden bleibt, ob solche „Durchschnittlichkeit“ selber existent ist oder nicht –, schmilzt die Alltäglichkeit im Fortgang der Untersuchung immer mehr mit der Uneigentlichkeit zusammen. An den meisten Stellen gebraucht Heidegger die Begriffe „alltäglich“ und „uneigentlich“ als gleichbedeutend. Zweitens erscheint es als unbegründet, daß Heidegger die Uneigentlichkeit einmal als „Verfallen an die ‚Welt‘“ bzw. „Aufgehen in der ‚Welt‘“ und dann wieder als „Verfallen an das Man“ bzw. „Aufgehen im Man“ kennzeichnet, zweifellos in der Meinung, es handle sich hierbei um ein und dasselbe Phänomen.

Man hat versucht, diese Schwierigkeiten dadurch aus dem Wege zu räumen, daß man das Verfallen an die „Welt“ und das Verfallen an das Man in ausdrücklicher Opposition gegen Heideggers eigene Auffassung radikal voneinander trennte und als zwei völlig verschiedene Phänomene be-

trachtete³⁶. Dadurch soll sich auch das Verhältnis von Uneigentlichkeit und Alltäglichkeit klären. Uneigentlichkeit wäre dann allein das Aufgehen im Man, während das Aufgehen in der „Welt“ der ursprünglich von Heidegger angezielten Alltäglichkeit im Sinne der modalen Indifferenz zugehörte, als ein Sein beim innerweltlich Seienden, welches auch den aus Eigentlichkeit erwachsenden Bezug zur „Sache“ ermöglicht. Heideggers Vermengung von Uneigentlichkeit und Alltäglichkeit aber entspringt seiner irrtümlichen Gleichsetzung des Verfallens an das Man mit dem Aufgehen in der „Welt“.

Berücksichtigt man die Tatsache, daß die Mitseinsanalyse die Intersubjektivitätstheorie Husserls auf existenzialer Ebene wiederholt, so läßt sich dieser Auslegung eine andere, wie mir scheint, der Intention Heideggers angemessenere entgegensetzen. Denn was die herausgearbeitete Entsprechung vor allem deutlich macht, ist gerade die *sachliche* Zusammengehörigkeit von „Verfallen an das Man“ und „Aufgehen in der ‚Welt‘“. Die Einheit dieser Phänomene wurzelt in der von Husserl gesichteten Herkunft meiner Verweltlichung aus meinem Zusammensein mit den Anderen. Daß ebenso Heidegger das Man als den Ursprung der „Verlorenheit an die ‚Welt‘“ (der Husserlschen „Weltverlorenheit“) begreift, notiert der angeführte Interpret selbst³⁷. Aber er kann auf dem Boden seiner These, die in diesem Begründungszusammenhang ihrerseits begründete Identifikation des Aufgehens in der „Welt“ und des Verfallens an das Man sei sachlich unberechtigt, nicht sehen, daß die Sache, die der Identifikation Heideggers sehr wohl zugrunde liegt, die von *ihm* vollzogene Identifikation des Aufgehens *in* der „Welt“ und des besorgenden Seins *bei* der „Welt“ verbietet. Allerdings folgt eine derartige Gleichsetzung Heideggers eigener Praxis. Doch ist es *diese* Gleichsetzung, die phänomenal ungerechtfertigt ist und alle Unstimmigkeiten in der Konzeption der Uneigentlichkeit verschuldet. Das vom Aufgehen in der „Welt“ verschiedene Sein bei der „Welt“ fällt in die alltägliche Indifferenz. Denn es stellt ja neben dem Sein mit Anderen ein Moment des In-der-Weltseins dar, welches in der Eigentlichkeit erhalten bleibt. Also ist *seine* Gleichsetzung mit dem *Aufgehen in der „Welt“* der wirkliche Grund der Vermengung von Uneigentlichkeit und Alltäglichkeit. Heidegger hält Uneigentlichkeit und Alltäglichkeit auseinander, sofern und solange er Aufgehen in der „Welt“ und Sein bei der „Welt“ scheidet, und er wirft sie zusammen, sobald er den Unterschied zwischen dem Aufgehen in und dem Sein bei der „Welt“ nivelliert. Die Unnatürlichkeit dieser Nivellierung verrät sich in dem zwitterhaften und sprachlich unrichtigen Ausdruck „Aufgehen bei . . .“ (so 175 et passim). Sachlich aber muß die Nivellierung für unnatürlich angesehen

³⁶ Vgl. Wolfgang Müller-Lauter, *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger*, Berlin 1960, S. 67–83, bes. S. 73 f. M.-L., der die Problematik des Mitseins einer späteren Erörterung vorbehält, hat mit dieser Untersuchung einen der wichtigsten Beiträge zur kritischen Klärung der Fundamentalontologie geliefert.

³⁷ A. a. O. S. 72.

werden, weil im Sein bei der „Welt“ keineswegs das Sich-von-der-„Welt“-her-verstehen liegt, das für das Verfallen an oder das Aufgehen in der „Welt“ konstitutiv ist, und weil dieses Sich-von-der-„Welt“-her-verstehen gar nicht in ihm liegen *darf*, wenn anders es auch als Moment des eigentlichen In-der-Welt-seins fungieren soll. Man spricht nur dasselbe anders aus, wenn man sagt: das Sein bei . . . verträgt sich durchaus mit dem Bei-sich-selbst-sein, unter dessen Führung es zum Bei-der-Sache-selbst-sein werden kann. Aber so klar es ist, daß das Sein bei . . . die Möglichkeit für das eigentliche Bei-der-Sache-selbst-sein bereitstellt, so deutlich führt die Entsprechung von Mitseinsanalyse und Intersubjektivitätstheorie vor Augen, daß das Verfallen an die „Welt“ das Bei-der-Sache-selbst-sein, den primären Bezug zur Sache, *ausschließt*. Als Frucht der Veränderung ist es zunächst in ungeschiedener Einheit Weltverlorenheit im Sinne der „Verlorenheit an die ‚Welt‘“ und Selbstverlorenheit im Sinne der Verlorenheit des Selbst. In solcher Selbstverlorenheit aber ist es dann auch Verlorenheit *der* „Welt“, nämlich des Universums der mir in meinem transzendentalen Welthorizont als sie selbst begegnenden Sachen.

Bei Husserl ist die Weltverlorenheit Verlorenheit an diejenige Welt, die sich im Verlust der ursprünglichen etabliert, sofern die scheinhaft irrelative, an die sich eben das natürliche Ich verliert, aus der Entrelativierung der für mich selbst seienden und nur im Für-mich-sein selbstseienden Welt hervorgeht. Wir wollen jetzt belegen, daß es sich in „Sein und Zeit“ analog verhält. Es kann erstens nachgewiesen werden, daß Heidegger das Verfallen an die „Welt“ auf dem Grunde der Einheit mit dem Verfallen an das Man als Verlust des anfänglichen Bezugs zur Sache denkt. Es läßt sich zweitens zeigen, daß er diesen Verlust an hervorragender Stelle als Verlust der ursprünglich daseinsrelativen Welt, d. h. der Welt des Zuhandenen denkt, und es ist drittens darzutun, daß das Man das Dasein, indem es dieses dem Zuhandenen entfernt, letztlich und eigentlich an *die* Welt verfallen läßt, die sich im Versinken der ursprünglichen Relativität anbietet: an die Vorhandenheit.

Nachdem Heidegger die „existenzialen Strukturen der Erschlossenheit des In-der-Welt-seins“ (166) – Befindlichkeit, Verstehen und Rede – aufgedeckt hat, untersucht er, in welcher Weise sich diese Strukturen modifizieren, sofern das Dasein „sich als alltägliches (scil. uneigentliches) in der Seinsart des Man hält“ (167). Als Phänomene der spezifischen Erschlossenheit des Man, die mit der „Öffentlichkeit“ zusammenfällt, beschreibt er das Gerede, die Neugier und die Zweideutigkeit (167–175)³⁸. Diese drei Phänomene sollen die „eigentliche“ Uneigentlichkeit charakterisieren, in der das Verfallen an

³⁸ Sie entsprechen nicht, wie man erwarten sollte, der Dreiheit von Befindlichkeit, Verstehen und Rede, sondern der von Rede, Sicht und Auslegung als abkünftigen Modi des Verstehens. Es bekundet sich darin Heideggers Zentrierung des In-der-Welt-seins im transzendentalen Entwurf oder im Verstehen als der „Grundart alles daseinsmäßigen Erschließens“ (170).

das Man und das Verfallen an die „Welt“ eine ursprüngliche Einheit bilden. Demnach wäre es an sich die Aufgabe Heideggers, ihrer Konstitution im Miteinandersein nachzugehen. Sie wird aber faktisch nur zum Teil erfüllt. Nach der Konstitution der Zweideutigkeit fragt Heidegger überhaupt nicht. Das läßt sich freilich daraus rechtfertigen, daß er die Zweideutigkeit bloß als die generelle, schon durch Neugier und Gerede konstituierte Verfassung der öffentlichen Welt des verfallenen Daseins begreift. Um so dringlicher ist dann jedoch die Verpflichtung, die Konstitution von Neugier und Gerede vorzuführen. Sie löst Heidegger zwar ein, aber so, daß dem Wortlaut nach nur die Konstitution des Geredes als eine solche aus dem Miteinandersein faßbar wird.

Das Gerede gründet nach Heidegger ontologisch im Mitteilungscharakter der herausgesprochenen Rede. Als Mitteilung teilt die Rede mit dem Anderen den Bezug zur Sache, von der die Rede ist (162). Darin liegt indessen zugleich die Möglichkeit, daß der Andere, anstatt mit dem Redenden auf das Beredete zu blicken, sich lediglich an das Geredete hält. Er gelangt so gerade nicht „in ein ursprünglich verstehendes Sein zum Worüber der Rede“. Indem er nun das Geredete ohne echtes Verständnis für die Sache nach- und weiterredet, steigert „sich das schon anfängliche Fehlen der Bodenständigkeit zur völligen Bodenlosigkeit“. Und darin „konstituiert sich das Gerede“ (168). Die Uneigentlichkeit beruht demzufolge auf der Verdeckung der anfänglichen Entdecktheit des Seienden durch die scheinbare Verständlichkeit dessen, was „man“ redet. Heideggers Aufweis der Konstitution des Geredes enthüllt sie sowohl als Verlorenheit *der* primär entdeckten wie auch als Verlorenheit *an* eine Welt, deren Unursprünglichkeit durch das Wesensmerkmal der Zweideutigkeit unterstrichen wird.

Daß aber der Verlust des primären Bezugs zur Sache dem Herauspringen aus der zunächst zuhandenen Welt und das Verfallen an die degenerierte Welt dem Aufgehen in der Vorhandenheit gleichkommen, zeigt trotz der verbalen Verborgenheit ihrer „sozialen“ Herkunft die Konstitution der Neugier. Sie nämlich erklärt Heidegger aus dem Umschlag des Besorgens von nächst Zuhandenen in ein Ansehen des Aussehens von entfernt Vorhandenem. In der Neugier tendiert die Umsicht, die das Besorgen leitet, „aus dem nächst Zuhandenen weg in ferne und fremde Welt“, um dem Dasein die Möglichkeit zu verschaffen, „ausruhend verweilend die ‚Welt‘ nur in ihrem *Aussehen* zu sehen“. Zudem wird hier noch einmal die Dreifaltigkeit der Bedeutung sichtbar, die im Anschluß an die „Weltverlorenheit“ Husserls auch der von Heidegger thematisierten eignet. Als Verlorenheit des Sich-verlierens oder „Sichüberlassens an die Welt“ ist auch die Weltverlorenheit der Neugier zugleich Verlorenheit des Selbst und der nächstbegegnenden Welt. „Das Dasein läßt sich einzig vom Aussehen der Welt mitnehmen, eine Seinsart, in der es besorgt, seiner selbst als In-der-Welt-seins ledig zu werden, ledig des Seins beim nächst alltäglichen Zuhandenen“ (172).

Es ist freilich zuzugeben, daß Heidegger das Verfallen andernorts durchaus auch als Verfallen an das Zuhandene charakterisiert. Nur allzu oft aber dokumentiert diese Charakteristik die unrechtmäßige Vermengung von Verfallen an . . . und Sein bei Wo sich das nicht so verhält, da hat sie Anspruch auf Gültigkeit bloß insofern, als sie den *ersten* Ansatz der Bewegung kennzeichnet, die das Dasein im Sich-von-der-„Welt“-her-verstehen macht. Die Verfallensbewegung *endet* jedenfalls in der Vorhandenheit. Ihr Ende ist die das ursprüngliche Seinsverständnis verdeckende Theorie. Die Theorie aber, deren Konstitution nicht zufällig ähnliche Züge trägt wie die der Neugier, ist ein Nur-noch-hinsehen auf das Vorhandene. So wird in der von ihr geleiteten ontologischen Seinsauslegung „das Sein des zunächst Zuhandenen übersprungen und zuerst das Seiende als vorhandener Dingzusammenhang (res) begriffen“ (201). Gemäß dem Umstand, daß Verfallen wesentlich *Sich-von-der-„Welt“-her-verstehen* ist, bedeutet das vor allem: das Dasein legt schließlich sich selbst als etwas Vorhandenes aus (201). Es konstituiert sich die Ontologie des vorhandenen Subjekts. Damit aber vollendet sich das Geschehen der Veränderung in jener radikalsten Verweltlichung, auf die es auch bei Husserl hinausläuft. Mit der Vorhandenheit wächst dem Dasein die nicht-daseinsmäßige Tatsächlichkeit zu, welcher das ego verfiel, indem es sich von den Anderen her als ein in der Welt vorkommendes Objekt auffaßte.

Als ein Indiz nicht gegen, sondern für die Entsprechung von Mitseinsanalyse und Intersubjektivitätstheorie darf die weitgehende Unausgesprochenheit des hier aufgedeckten Sachverhalts in „Sein und Zeit“ gelten. Gerade die Selbstverständlichkeit, mit der Heidegger „Verfallen an das Man“ und „Verfallen an die ‚Welt‘“ identifiziert, ohne die Identität hinreichend zu begründen, deutet auf Voraussetzungen, auf die er nicht mehr reflektiert, weil er sie schon im Ausgang von Husserl mitbringt. In Sartre aber werden wir nun einem Denker begegnen, der – anknüpfend an Heidegger *und* an Husserl – auf der existenzialen Ebene Heideggers die von Husserl entdeckte Veränderung selbst wieder thematisiert und in den Mittelpunkt seiner Sozialontologie stellt.

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*

Im Vergleich mit Husserls Theorie der Intersubjektivität und mit Heideggers Analyse des Mitseins kommt die in „L'être et le néant“¹ entfaltete Sozialontologie Sartres dem Wesen und der Wirklichkeit der *zwischenmenschlichen* Begegnung ein gutes Stück näher. Sartre ist sich dieses Fortschritts sehr wohl bewußt: er leitet seine Überlegungen im dritten Teil von „L'être et le néant“ ein mit einer Kritik der Fremderfahrungslehre des „Realismus“ und des „Idealismus“ (277–288) sowie Husserls, Hegels und Heideggers (288–310), zweifellos in der Absicht, seinen Beitrag als Ausweg aus der von seinen Vorgängern angerichteten Verwirrung vorzuführen.

Wenn ich Sartre hinsichtlich des Problems der zwischenmenschlichen Beziehung über Husserl und Heidegger stelle, so folge ich jedoch keineswegs Sartres Selbstverständnis. Nicht in allen Punkten, in denen Sartre die Positionen Husserls und Heideggers überwunden zu haben glaubt, geht er wirklich über sie hinaus. Umgekehrt fällt die Richtung, in der er wirklich über sie hinausgeht, durchaus nicht schlechtweg mit derjenigen zusammen, in der die progressive Bewegung von Husserl bis zu ihm selbst hin in seinen eigenen Augen verläuft. Wir wollen uns darum der Aufforderung, uns durch Destruktion des Alten in das Neue einführen zu lassen, versagen und von vornherein Sartres positiven Ansatz in den Blick nehmen. Dabei werden die für uns wichtigsten Einwände gegen Husserl und Heidegger jeweils an ihrem systematischen Ort zur Sprache kommen².

¹ Wenn nicht anders vermerkt, beziehen sich die Seitenzahlen der Stellennachweise des Sartre-Kapitels auf die französische Ausgabe dieses Werkes (Paris 1943). Zur „Critique de la raison dialectique“ (Tome I: Théorie des ensembles pratiques, Paris 1960 – zit.: CRD) vgl. den Exkurs im Anschluß an das vorliegende Kapitel.

² Eine knappe, aber präzise Darstellung der Sartreschen Kritik an Husserl, Hegel

Die *Intention*, die Sartre bei seiner Beschreibung der Anwesenheit des Anderen verfolgt, scheint den tragenden Ansatz Husserls und Heideggers so radikal zu untergraben, daß man sich zunächst sogar fragt, ob man hier überhaupt noch von einer Gemeinsamkeit reden kann. Nichts Geringeres nämlich strebt Sartre an als dies, die transzendentalphilosophische Konzeption einer Dualität von Welt und „Welt“, von vorgegebenem Horizont und hierin erscheinendem Seienden im Felde der zwischenmenschlichen Beziehung zu durchbrechen. Damit hintergeht er die fundamentalen Alternativen, in die das Sein und die Begegnungsart des Anderen transzendentalphänomenologisch und existenzialontologisch eingezwängt werden. Ursprünglich ist der Andere *weder* „Objekt in der Welt“ oder „innerweltlich Seiendes“ *noch* „wie ich“ auf Dinge gerichtetes „Subjekt für die Welt“ oder ein fremdes „In-der-Welt-sein“, dem gleich mir innerweltlich Seiendes offenbar ist.

Als ein innerweltlich Seiendes in meinen Weltentwurf eingefangen zu sein, widerstreitet nach Sartre schon dem allgemeinsten Begriff des Anderen. Denn was meinem Weltentwurf untersteht, läßt sich die Weise seiner Anwesenheit von mir vorschreiben. Der Andere aber in der für Sartres Theorie konstitutiven Bedeutung des Befremdend-Fremden ist der, der „nicht ich“ ist und darum jede Bevormundung von meiner Seite ablehnt (285; vgl. CRD 183, 186). Im selben Maße, wie er sich mir und meinem Zugriff entzieht, überschreitet er aber die Welt. So betont Sartre denn auch mit demselben Nachdruck, mit dem er das Sein des Anderen als Negation meines eigenen Seins deklariert, die *Weltjenseitigkeit* des Anderen, „l'être extramondain“ (290), „l'existence extra-mondaine“ (291), die „présence transmondaine d'autrui“ (328). Diese Weltjenseitigkeit eignet dem Anderen nicht zufällig oder äußerlich, sondern aus der Notwendigkeit seines Wesens: „autrui est *par nature* hors du monde“ (290 – Hervorhebung vom Vf.). Ja, die anfängliche Erfahrung des Anderen ist nicht nur eine Erfahrung von

und Heidegger gibt Alfred Schütz in seinem Aufsatz „Sartre's Theory of the Alter Ego“, in: *Philosophy and Phenomenological Research* IX (1948/49), S. 183–187. Es ist bemerkenswert, daß Sch., der ausgezeichnete Kenner der Inter-subjektivitätstheorie Husserls, der Kritik Sartres an dieser Theorie zustimmt (vgl. a. a. O. S. 192–194 u. 195). Vornehmlich unterstützt er die These Sartres, wonach Husserl nur eine Beziehung zwischen empirischen, nicht aber die eigentlich bedeutsame Beziehung zwischen transzendentalen Subjekten aufzeigt. Das Ja hierzu entspringt der von Sch. selber vertretenen Auffassung, Husserl vermöge nicht die Konstitution des *transzendentalen* alter ego und schon gar nicht die der transzendentalen Gemeinschaft verständlich zu machen. Der *positive* Rückbezug der Sozialontologie Sartres auf die Intersubjektivitätstheorie Husserls wird übrigens in dem Aufsatz von Sch. ebensowenig expliziert wie in der sonstigen Literatur. – Zu Sartres Hegel-Kritik, die ich hier samt dem ganzen Verhältnis zu Hegel abblenden muß, vgl. Joachim Kopper, Sartres Verständnis der Lehre Hegels von der Gemeinschaft, in: *Kant-Studien* LII (1960/61), S. 159–172.

etwas wesentlich Weltjenseitigem, sondern überhaupt die Erfahrung, daß es ein Jenseits von Welt gibt (329).

In diesen Aussagen zielt der Begriff des Extramundanen vorderhand auf den eben schon näher begründeten Sachverhalt, daß der in seiner Ursprünglichkeit gegenwärtige Andere kein innerweltlich Seiendes oder, in der Sprache Husserls, kein „mundaner“ Gegenstand ist. Weil der Andere in diesem Sinne „nicht der Welt angehört“ (331), kann er – wie Sartre kritisch gegen Husserl hervorhebt (330 ff.) – niemals der phänomenologischen Reduktion anheimfallen. Darüber hinaus aber wehrt die Kennzeichnung des Anderen als des schlechthin extramundanen Seins gleichermaßen jene Weltbezogenheit ab, die auch noch dem transzendentalen und insofern für Husserl extramundanen alter ego anhängt. Als constituens der objektiven Welt ist auch das reine alter ego noch von dieser Welt, zwar nicht *in* ihr vorfindlich, aber *auf* sie hingeordnet (289 f.). Demgegenüber soll der primär anwesende Andere nach Sartre „un être réel existant par delà ce monde“ (289 f. – Hervorhebung v. Vf.) sein, d. h. ein Seiendes, das seine Seinsfülle für mich nicht erst aus seinem Weltbezug gewinnt. Und das ist er wiederum notwendig. Denn seine in sich ruhende, unweltliche „Realität“ ist die Bedingung der Möglichkeit seiner Weltjenseitigkeit im radikalen Sinne von Weltunbedürftigkeit. Die Befolgung dieser Einsicht scheidet Sartre von Husserl und ebenso von Heidegger. Die Urerfahrung vom Anderen ist nicht die Erfahrung eines fremden In-der-Welt-seins, sondern die eines „être-par-delà-le-monde“ (337)³.

Als eine nicht erst durch Welt vermittelte Anwesenheit ist die „weltjenseitige Gegenwart“ des Anderen *unmittelbare* Gegenwart: „présence immédiate“ (316, 328). Der Andere ist mir „unmittelbar gegenwärtig“ (308, vgl. 347). Dieser von Husserl nur gelegentlich gebrauchte und sogleich zurückgenommene Begriff der Unmittelbarkeit, der uns bei der Analyse der Philosophie des Dialogs wiederbegegnen wird, spielt bei Sartre, in enger Bindung an den Begriff der Weltjenseitigkeit, eine dominierende Rolle. In ihm sind mindestens zwei positive Bedeutungsnuancen besonders hervorzuheben: einmal hat die unmittelbare Begegnung mit dem Anderen den Charakter des *Plötzlichen* (318, 324, 326), zum zweiten gibt sich in ihr ein Wesen *ganz und vollständig*. „Dès la première rencontre, en effet, autrui est donné tout entier et immédiatement, sans voile ni mystère“ (417). Beides ist nur möglich auf Grund des zunächst bloß negativ bezeichneten Umstands, daß der Andere mir *ohne Vermittlung* gegenwärtig ist (329). Das Mittelglied aber, das hier ausgeschlossen wird, ist die Welt. Weil ich den Anderen nicht erst im Durchgang durch die Welt erreiche, vermag ich ihn unvermittelt, d. h. plötzlich, und unverstellt, d. h. ganz, zu erfassen.

³ Die radikale Weltjenseitigkeit des ursprünglich begegnenden Anderen übersieht Hans Heinz Holz in seinen Ausführungen über Sartres Phänomenologie der Scham (Jean Paul Sartre, Meisenheim 1951, S. 63 f.).

Gemäß dem Doppelsinn des Extramundanen ist auch die Welt, deren Zwischenkunft die These von der Unmittelbarkeit der fremdpersonalen Erfahrung abweist, zwiefältig. Als nicht-innerweltlich Seiendes läßt sich der Andere nicht von der Welt vermitteln, die ich entwerfe. Zwischen ihm und mir liegt nicht das Mittel meines Welthorizonts. Als Nicht-in-der-Welt-sein läßt sich der Andere aber ebensowenig durch das innerweltlich Seiende vermitteln. Der transzendentalen Phänomenologie zufolge ist die fremde Subjektivität durch den weltlich-dinglich ausgelegten Leib vermittelt, und zwar sowohl durch den des Anderen selber wie auch durch meinen. Husserl vertritt also in diesem Punkt – wie übrigens auch in anderen – die Position, die Sartre dem Realismus zuschreibt: „entre la conscience d'autrui et la mienne, mon corps comme chose du monde et le corps d'autrui sont les intermédiaires nécessaires“ (277). Nach Heidegger vermittelt das innerweltlich Seiende in seiner weltlichsten Gestalt, als Zeug, das fremde In-der-Welt-sein. Gegen beide Ansichten führt Sartre dasselbe Argument ins Feld: nämlich daß der Andere schon in anderer Weise als Anderer erfahren sein muß, damit der Hinweis des innerweltlich Seienden auf ihn überhaupt verstanden werden kann (405, 498 ff.). Die Vermittlung der „Welt“ kommt zu spät: ohne sie bin ich des Anderen bereits unmittelbar inne.

Daß das Wissen von Anderen allen Begegnungen mit innerweltlich Seiendem zuvorkommt, heißt nun nicht etwa: es ist in meinen Weltentwurf integriert und darum „immer schon“ präsent. Eben dies ist die zweite Alternative, die Sartre zerschlägt: wie man den Wesenskern des Anderen außer acht läßt, wenn man die Extreme seines Seins als Objekt in der Welt und als Subjekt für die Welt, als innerweltlich Seiendes und als fremdes In-der-Welt-sein bestimmt, so auch da, wo man ihn aus der berechtigten Furcht, er könnte durch innerweltliche Vereinzelung sein Eigentum verlieren, in die apriorische Weltlichkeit meines Welthorizonts hineinrettet. Sartres Kritik dieses Verfahrens richtet sich vorzüglich gegen die Form, die es bei Heidegger angenommen hat. Um der Sache willen sei auf sie ein wenig ausführlicher eingegangen.

Sartre beginnt seine Heidegger-Interpretation (301–307) mit einem Lob. Daß Heidegger die zwischenmenschliche Beziehung als eine „relation d'être“ denkt, welche die Glieder in der Tiefe ihres *Seins* voneinander abhängig macht, hebt ihn über Husserl und Hegel hinaus. Indes folgt der Tadel dem Lob auf den Fuß. Fürs erste rügt Sartre die Kluft zwischen Intention und Ausführung. Es bleibt, so meint er, im wesentlichen bei Behauptungen. Zum zweiten aber liegt ein schwerer Fehler nach Sartre schon in der Abfassung der These von der Fundamentalität der sozialen Relation, sofern nämlich das „Mitsein“ zu einer „Wesensstruktur“ meines Seins erklärt wird. Damit löst sich – das ist der Generaleinwand gegen Heidegger – der Andere in ein abstraktes und unselbständiges Element auf, welches keinen Übergang zu *diesem konkreten* Anderen gestattet. Das ontologische Mitsein kann die

konkrete Begegnung mit diesem bestimmten Anderen nicht begründen, ja es macht sie sogar unmöglich. Das Problematische des „Problems der Fremdexistenz“ ist aber gerade die „*présence concrète . . . de tel ou tel autrui concret*“ (308). Am eigentlichen Problem geht also Heidegger vorbei.

Es ist nicht ganz leicht, Wahrheit und Unwahrheit dieser Kritik abzumessen. Deutlich und eindeutig ist nur, worauf es Sartre in alledem ankommt: auf die oben angezeigte Unterwanderung der Welt-„Welt“-Differenz, die das Signum der modernen Transzendentalphilosophie oder, wie Sartre sagen würde, des „Idealismus“ ist. Indem Heidegger das Mitdasein als ein innerweltlich Seiendes, das in ungeklärtem „zugleich“ selber In-der-Welt-sein ist, meinem vom Mitsein eingefärbten Welthorizont einfügt, fällt er nach „*L'être et le néant*“ in eben den Idealismus zurück, den er zu überwinden trachtet. Daß Sartre in dieser Kritik die ontologische Dimension des Mitseins der „apriorischen“ gleichsetzt, läßt sich in gewissen Grenzen vom Text her rechtfertigen. Nicht dagegen fällt Heidegger die Macht zur Last, die Sartre dem Mitsein beilegt und die gerade ein Apriori bei weitem überfordert. So geht es schon nicht an, in das Mitsein, wie Sartre das durchweg tut, für sich bereits den Anderen aufzunehmen, einen abstrakten Anderen, der dann gegen den konkreten ausgespielt wird. Selbstverständlich ist der Andere für Heidegger allein das Mitdasein, und das Mitsein ist lediglich der *Raum* der Begegnung mit dem Anderen⁴. Sartre, der expressis verbis nur vom Mitsein und nicht vom Mitdasein spricht, trägt faktisch das Mitdasein in das Mitsein, umgekehrt aber auch das Mitsein in das Mitdasein hinein.

Vollends vergrößert wird Heidegger dort, wo Sartre die Unfähigkeit des „ontologischen und infolgedessen apriorischen Mitseins“ zur „Begründung eines ontischen Mitseins“ aufzeigen will. Sartre schreibt: „*C'est que, en effet, si dans le surgissement ek-statique de son être-dans-le-monde la réalité humaine fait qu'un monde existe, on ne saurait dire, pour autant, de son être-avec qu'il fait surgir une autre réalité humaine*“ (305). Sartre selbst nimmt an, daß die – mit Heideggers „Dasein“ identifizierte – *réalité humaine* eine Welt sein läßt. Diese These kehrt – in ähnlicher Formulierung wie hier – auch im Gang seiner eigenen Gedanken immer wieder. In bezug auf die „Dinge“ bleibt der Sartre von „*L'être et le néant*“ Transzendentalphilosoph, ja vielleicht sogar der entschiedenste, den es je gegeben hat. Wogegen er sich nur wendet, ist die Meinung, das Mitsein des Daseins bewirke „das Auftauchen einer anderen menschlichen Realität“. Aber glaubt das

⁴ Walter Biemel („*Le Concept de Monde chez Heidegger*“, Louvain/Paris 1950, S. 88 f.) wendet gegen Sartres Behauptung, Heidegger könne von der ontologischen Ebene des Mitseins aus nicht die ontisch-konkrete erreichen, mit Recht ein, daß Sartre die ontologische Mitseinsstruktur schon durch die Bezeichnung „Ebene“ in einer Weise vom Ontischen abscheide, wie Heidegger selbst das gar nicht tut.

etwa *Heidegger*? Daß die „mithaft“ strukturierte Welt des jemeinigen Daseins neben Zuhandemem auch Seiendes vom Seinscharakter des Mitdaseins „freigibt“, soll ja doch keineswegs besagen, daß das Mitsein als solches schon das faktische Auftreten des Anderen herbeiführe. Ebenso wenig wie dies, daß kraft des In-der-Welt-seins „eine Welt existiert“, meinen kann: es kommen auf den Machtanspruch des Daseins hin Dinge realiter vor. Nach Sartre bin ich der, durch den es *Sein* „gibt“, aber nicht der, durch den – wie seiner Auffassung zufolge Heidegger lehrt – es ein *anderes Dasein* „gibt“. Selber nach dem Sinn dieses „es gibt“ fragend, formuliert Sartre eine Alternative: entweder bedeutet es, daß es durch mich den Anderen *für mich* gibt oder daß es durch mich überhaupt Andere *gibt*. Das Erste wäre eine Binsenwahrheit, die zu verkünden Sartre seinem Meister offenbar nicht zutraut. Die zweite Behauptung käme einem Rückfall in den krassesten Solipsismus gleich. Da aber Sartre der Fundamentalontologie eben diesen Rückfall vorwirft, scheint er in der Tat Heidegger auf die zweite Behauptung festlegen zu wollen⁵.

Allein, es geht uns nicht um Sartres Heidegger-Kritik als solche, sondern um den Standpunkt, den Sartre für sich selbst im Abstoß von Heidegger gewinnt. Nach Sartre versperrt sich Heidegger den Zugang zu dem fundamentalen Sachverhalt, „daß ‚das Mit-Pierre-sein‘ oder ‚das Mit-Annie-sein‘ eine konstitutive Struktur meines Konkret-seins ist“ (304). Eben dies will Sartre selbst zeigen. Das Eigentümliche eines solchen Versuchs liegt in der Überwindung der Alternative des Ontologisch-Abstrakten (der „konstitutiven Struktur“) und des Ontisch-Konkreten (des „Mit-Pierre-seins“) durch das Ineinsetzen der transzendentalphilosophisch entgegengesetzten Glieder. Wir müssen diesen Versuch auf dem Hintergrund der generellen Intention sehen, die transzendentalphilosophische Welt-„Welt“-Differenz und alle in ihr mitgesetzten Differenzen zu unterlaufen. Das Jenseits sowohl von Welt und ihrer ontologischen Horizontstruktur wie von „Welt“ und ihrer ontisch-empirischen Konkretheit vermag sich dem begrifflichen Denken zunächst nur als der aufhebende Zusammenfall der transzendenten Gegensätze zu enthüllen. Dabei weiß Sartre durchaus, daß es sich hier um „zwei unvereinbare Ebenen“ handelt; wenn er also trotzdem das Sein mit dem Anderen und, letztlich, des Anderen selbst als Einheit des Ontologisch-Konstitutiven und des Ontisch-Konkreten anspricht, so kann das nur Sinn haben auf dem Grunde der Voraussetzung, daß dieses Sein, als Jenseits von Welt und „Welt“, in sich weder ein *ontologisch-apriorisches* constituens noch ein *ontisch-empirisches* concretum ist. Gleichwohl aber zeigt es sich als konkret und konstituierend zugleich. Der Andere ist eine „condition concrète et individuelle“ (327), eine „condition concrète et transcendante“ (333).

⁵ Die Kritik Sartres an Heidegger wiederholt in fast allen Punkten P. Laín Entralgo, a. a. O., Bd. I, S. 266 f.

Es gibt in „L'être et le néant“ zahlreiche Ausdrücke für eine derartige coincidentia oppositorum im Sein und Anwesendsein des Anderen: etwa die Begriffe des metaphysischen Ereignisses, welches die „contingence de l'être“ offenbart (253), und der „historialisation antéhistorique“ (324 f.). Hingewiesen sei vor allem auch auf die zwar nicht in diesem Sinne paradoxe, aber für dieselbe Tendenz kennzeichnende, fundamental angesetzte These, daß die Gegenwart des Anderen „ein irreduzibles Faktum“ (314, vgl. 334) darstelle, dem gleichwohl absolute Evidenz zukommt. Mit dieser These befreit Sartre den Anderen von der *mundanen* Faktizität der transzendenten Welt Dinge, die immer nur wahrscheinlich sein können (307), um ihn auf das Niveau der ganz anderen Faktizität zu heben, welche auch dem eigenen Bewußtsein eignet. Der Andere soll ebenso ursprünglich und absolut evident sein wie das cogito, das das fundamentum inconcussum bildet (307 f., 340). Wiewohl auch nur transzendent, soll er doch eine „durch sich selbst evidente“ und insofern „absolute Tatsache“ sein (419, 430), eine Tatsache, deren Kontingenzen sich mit Notwendigkeit paart. Die Fremdexistenz hat eine „kontingente“, eine „*faktische Notwendigkeit*“ (307). Eine sachgemäße Sozialontologie darf ihr weder die extramundane Faktizität noch die Notwendigkeit oder absolute Evidenz nehmen. Ihre Aufgabe muß es vielmehr, so meint Sartre, sein, der Begegnung mit dem Anderen ihren Faktizitätscharakter zu belassen und dennoch ihre Unbezweifelbarkeit aufzuweisen (307).

Es wird zu klären sein, von woher Sartre zu diesem Ziel aufbricht. Gefordert ist damit insbesondere die Klärung des prinzipiellen Ansatzes seiner Theorie vom Anderen. Zuvor jedoch müssen wir uns in aller Kürze über die grundsätzliche Stellung orientieren, welche die in „L'être et le néant“ niedergelegte Gesamtkonzeption gegenüber der Philosophie Husserls und Heideggers bezieht.

§ 37. Der alte Ausgangspunkt: die weltkonstituierende Subjektivität

Die Forschung hat die Zwiespältigkeit aufgedeckt, die „L'être et le néant“ dadurch anhaftet, daß Sartre die Methoden einer „objektiven“ Ganzheitsontologie und einer „subjektorientierten“ Transzendentalphilosophie miteinander verbindet⁶. Der Anspruch jener Ontologie scheint sich bereits im Aufbau des Werkes zu melden. Sartre beginnt, so sieht es aus, mit einer Analyse des „An-sich-seins“, um erst von dorthin den Absprung zum „Für-sich-sein“ zu gewinnen. Diese universalste Unterscheidung ist gleichsam das Gerüst, in das Sartre seine Theorie vom „Für-Andere-sein“

⁶ Vgl. Klaus Hartmann, Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik, Berlin 1963, u. a. S. 4, 110 ff.

einhängt. Denn das Für-Andere-sein soll – wie wir noch sehen werden – das An-sich- und das Für-sich-sein vermitteln. Aus dem Blickwinkel der Theorie des Für-Andere-seins ist aber auch leicht zu sehen, daß die objektive Ontologie und der transzendente Subjektivismus in „L'être et le néant“ deshalb keine harmonische Ehe eingegangen sind, weil der eine Partner, der transzendente Subjektivismus, die eigentliche Herrschaft ausübt, während der andere ihm nur gelegentlich den Gehorsam verweigert. Der Grund dieses ungleichen Verhältnisses liegt im Charakter der „phänomenologischen Ontologie“ Sartres als einer – wie Klaus Hartmann sie mit Recht nennt⁷ – „Ontologie der Intentionalität“. Die Frage nach der Seinsverfassung der Intentionalität ist der wirkliche Anfang von „L'être et le néant“. Erst in ihrem Horizont begegnen sowohl das An-sich-sein wie das Für-sich-sein. Mit dem An-sich-sein beantwortet sich die Frage nach dem transphänomenalen Sein des intendierten Gegenstandes, mit dem Für-sich-sein die Frage nach dem ursprünglichen Sein des intendierenden Subjekts. Sofern aber das Für-sich-sein auch die Intentionalität selber ist, kommt ihm ein wesenhafter Vorrang vor dem An-sich-sein und dem transzendentalen Subjektivismus die Superiorität über die „objektive“ Ontologie zu.

Demgemäß steht am Anfang auch der Theorie des Für-Andere-seins die These, „daß der einzig mögliche Ausgangspunkt das cartesianische cogito ist“ (308). Und nicht nur am Anfang; das cogito, die Intentionalität des intendierenden Subjekts, bleibt das Fundament dieser ganzen Theorie. Am Ende seiner konkreten Beschreibung der primären Anwesenheit des Anderen hebt Sartre hervor, daß diese Beschreibung „sich ausschließlich auf der Ebene des cogito bewegte“ (326). Dem entspricht die methodische Ausrichtung an der „intériorité“ des Für-sich-seins oder des „Bewußtseins“. In ihr ist die Jemeinigkeit schon vorausgesetzt. Es ist für Sartre völlig selbstverständlich, daß echte Erfahrung von Freiheit immer nur *meine* Freiheit, echte Bewußtseinerfahrung immer nur *mein* Bewußtsein vor sich hat (330). Hieraus aber ergeht nach seiner Ansicht an den Phänomenologen die Forderung, allein das als phänomenalen Befund anzuerkennen, was sich ihm aus seiner eigenen Innenperspektive enthüllt. Abgewehrt ist damit gerade das Verfahren der „objektiven“ Ontologie. Man verfehlt, so meint Sartre, von vornherein das Phänomen des Miteinanderseins, wenn man den Einen und den Anderen äußerlich vor sich hin- und sich selbst über beide stellt, um ihr Verhältnis aus der Außenperspektive des neutralen Beobachters zu betrachten. Statt dessen muß der Phänomenologe beschreiben, wie er selbst, als das einzige ihm zugängliche Ich, den Anderen, das Nicht-Ich, erfährt. Denn der Andere *ist* überhaupt nur (nämlich als Anderer) für „mich“. Wo „ich“ aber mit dem Anderen zu tun habe, da gibt es nicht „zwei oder mehrere“ Individuen (344), sondern nur den Anderen und das, was er mir

⁷ A. a. O. S. 33.

antut. Es gibt keine „Rückseite“ (d'envers) unserer Beziehung (487): in ihr stehend kann ich die Beziehung nicht als äußerliche Ganzheit vor mich bringen (363)⁸. Diese Unmöglichkeit aber wurzelt in der noch prinzipielleren Unfähigkeit, aus meinem eigenen Sein herauszutreten, d. h. in der Unübersteiglichkeit der *intériorité des cogito* (300).

Die grundsätzliche Bedeutung der *intériorité* für Sartres Fremdexistenzlehre bezeugt allem voran der Umstand, daß erst sie den Sinn der im vorigen Paragraphen erwähnten Negation aufschließt, welche den Anderen als „nicht ich seiend“ von Grund auf charakterisiert. Denn diese Negation ist eine „*négation d'intériorité*“. Sie steht im Gegensatz zur „*négation d'extériorité*“, zu der bloß äußeren oder räumlichen Negation, als die nach Sartre Realismus und Idealismus die Beziehung zwischen mir und dem Anderen auslegen (285 f.; vgl. CRD 132, 182, 185 f., 248, 331 ff.). Für den Realisten etwa gründet das Ausschließungsverhältnis von Ich und Fremdich in der räumlichen Undurchdringlichkeit der Leiber. Damit wird die Tatsache, daß der Andere nicht ich ist und ich nicht der Andere bin, der Distinktheit nebeneinander vorkommender Dinge gleichgestellt. Das Nichts, das mich vom Anderen und den Anderen von mir trennt, denaturiert sich zu einem mir und ihm vorgegebenen, passiv erduldeten Abstand rein mundaner Herkunft. Eine derartige Sicht erreicht nach Sartre nicht einmal das Niveau der von mir zu den Dingen ausgehenden Relation, die gleichfalls eine *innere* Negation ist. Die „*négation d'intériorité*“ aber, die das Sozialverhältnis kennzeichnet, unterscheidet sich von der äußeren dadurch, daß sie erstens unmittelbar, zweitens aktiv und drittens wechselseitig ist (293, 309, 344). Sie kommt nicht erst durch die ontische Geschiedenheit der Leiber zustande (290), sondern liegt schon in dem ursprünglichen Seinsphänomen, daß ich nur ich bin, indem ich mich als nicht der Andere seiend *entwerfe*,

⁸ Diesen Gedanken, der auch in der Kommunikationserhellung von Karl Jaspers eine maßgebliche Rolle spielt, hat wohl als erster Georg Simmel scharf und eindringlich formuliert. Vgl. seine „Soziologie“, Leipzig 1908, bes. S. 81, 84, 85 f. Überhaupt hat Simmel zahlreiche Theoreme Sartres vorweggenommen. Auf eine der sich aufdrängenden Parallelen werde ich im Zusammenhang des Begriffs vom „Dritten“ hinweisen. Darüber hinaus aber klingt bei Simmel sogar schon das Grundthema der Sartreschen Sozialontologie an: das mit sich identische (und damit von meinem *Für-mich-sein* verschiedene) Sein, welches der Andere mir zuteilt, indem er mich zu seinem Objekt macht. Selbst vom „Blick des Anderen“ spricht Simmel im Kontext der hier heranzuziehenden Stellen. Im Anschluß an die These, daß wir als die, die mit ihrem Sein in keinem Augenblick völlig eins sind, Fragmente darstellen, sagt er: „Dieses Fragmentarische aber ergänzt der Blick des Andern zu dem, was wir niemals rein und ganz sind“ (a. a. O. S. 34). Freilich besteht zwischen den Auffassungen Simmels und Sartres ein Unterschied: für Sartre bin ich für mich nicht, was ich bin, weil ich über mich hinaus bin, für Simmel, weil ich hinter mir zurückbleibe. Demgemäß wirft der Andere nach Sartre mich auf mein faktisches Sein zurück, während er nach Simmel mich über mein faktisches Sein hinausführt.

und daß der Andere nur der Andere ist, indem er sich als nicht ich seiend *entwirft* (292).

Durch diesen vom Gedanken der *intériorité* geleiteten Ansatz stößt Sartre zunächst auf eine Getrenntheit der personalen Partner, die sehr viel radikaler ist als die vom Realisten statuierte. Nicht eine ontische, eine „ontologische“ Getrenntheit schließt den Anderen von mir und mich vom Anderen aus (299). Weil sie in der Tiefe meines und des fremden Bewußtseins verankert ist, läßt sie sich nicht wie die mundane Geschiedenheit der Leiber durch eine Identität im Bewußtsein oder im Ich hintergehen. Wohl aber impliziert sie eine von Identität weit entfernte Verbundenheit, die im Ausgang von der äußeren Negation ebenso unzugänglich bleibt. Denn wenn der Andere und ich uns als je nicht der Andere seiend setzen, so sind wir im Urentwurf unseres Seins durcheinander „bestimmt“ (288; vgl. CRD 183, 191). Es wird Aufgabe der nachfolgenden Untersuchung sein, Getrenntheit und Verbundenheit in ihrer Zusammengehörigkeit genauer zu analysieren. Jetzt genügt es festzuhalten, daß die Einheit beider schon von der Auslegung des Sozialverhältnisses als *négation d'intériorité* verlangt wird⁹.

Mit dem Hinweis auf die innere Negation sind wir bereits in den Bereich der Sartreschen Intersubjektivitätstheorie selber vorgedrungen. So wichtig jedoch die Sache an sich selbst ist, hier darf sie uns nur insoweit interessieren, als sie die methodische Schlüsselposition der *intériorité* überhaupt und damit die Vormachtstellung des transzendentalphilosophischen Zuges gegenüber der Tendenz zur „objektiven“ Ontologie dokumentiert. Wie aber diese Tendenz und das ihr entsprechende Schema von An-sich-sein, Für-sich-sein und Für-Andere-sein (als Metamorphose des An-und-für-sich-seins) auf den Einfluß *Hegels* deuten, so zeigt die transzendentalphilosophische Verfassung der phänomenologischen Ontologie Sartres als deren Quellen die transzendente Phänomenologie *Husserls* und die Fundamentalontologie *Heideggers* an. Diese drei sind es ja auch, die nach Sartre in der Lösung des

⁹ Die etwas billige Kritik an Sartre, die diesem vorwirft, er habe über der Beschreibung der sozialen Konfliktsituation den „umgreifenden Horizont“ (Joseph Möller, *Absurdes Sein?* Stuttgart 1959) oder die „Harmonie“ (Wilfrid Desan, *The tragic Finale*, New York 1960², S. 193) vergessen, vergißt selber das sachliche Recht, das der von Sartre behaupteten Getrenntheit aus der *intériorité* zufließt. Übrigens bricht die „objektive“, den Gesichtspunkt einer „übergreifenden Einheit“ (K. Hartmann, *Grundzüge der Ontologie Sartres . . .*, S. 108) geltend machende Ontologie nur an *einer* Stelle entscheidend in die Fremdexistenzlehre Sartres ein: dort, wo Sartre versucht, die irreduzible Faktizität der Vielheit von Individuen mit der vorauszusetzenden Totalität des Geistes zusammenzudenken (358–363). Aber auch da anerkennt er nur eine „unganze Ganzheit“. Auf eine ausführliche Darstellung dieser recht fragwürdigen metaphysischen Theorie kann in unserem Zusammenhang verzichtet werden; verwiesen sei auf K. Hartmann, a. a. O. S. 108–110, und Jacques Salvan, *To be and not to be*, Detroit 1962, S. 77–79.

Fremdexistenzproblems Fortschritte über Realismus und Idealismus hinaus gemacht haben. Sie alle heben sich von der Tradition insbesondere dadurch ab, daß sie erstens wenigstens den Versuch einer Überwindung des Ansatzes bei der äußeren Negation unternommen und zweitens, in Entsprechung dazu, die Verbindung zum Anderen als konstitutives Moment meines Bewußtseins ins Auge gefaßt haben (288). Daß Hegel im zweiten Punkt noch tiefer ansetzt als Husserl, erscheint Sartre selbst als der bedeutsamste Rechtsgrund für sein Verfahren, ihn, Hegel, im ganzen Husserl vorzuziehen und seiner Sozialontologie in der sachlichen Geschichte des Problems eine Stelle *zwischen* der transzendentalen Intersubjektivitätstheorie und der Mitseinsanalyse einzuräumen. Doch gilt die Bevorzugung, wie aus ihrer Begründung zu ersehen ist, gerade nicht dem Vertreter der „objektiven“ Ganzheitsontologie. Diesem gilt vielmehr der Vorwurf des „ontologischen Optimismus“, der darin bestehen soll, daß Hegel die Dialektik von Herr und Knecht von außen, vom Standpunkt eines unbeteiligten Dritten entwickelt, statt sich in eines der Individuen zu versetzen und von ihm aus das andere als anderes zu erfahren (299 f.). Der Vertreter der „objektiven“ Ontologie ist es auch, der hinter Heidegger zurückbleibt. Denn Hegel tut das nach Sartre, sofern er das Sozialverhältnis als Erkenntnisbeziehung faßt und so den Gesichtspunkt des unbeteiligten Dritten an es heranträgt. Er gleitet damit auch wieder in die Sphäre der äußeren Negation ab. Indem Heidegger aber das Mitsein als Seinsbeziehung enthüllt, ist er – auf diese Feststellung legt Sartre trotz aller Kritik größtes Gewicht – der einzige, der dem Anspruch der „*négation d'intériorité*“ wirklich gerecht wird (300 f.). Seine Fundamentalontologie stellt sich folglich als die reinste Verkörperung der zum Vorbild genommenen Transzendentalphilosophie dar.

Vornehmlich an Heidegger erinnert denn auch Sartres Bestimmung des Für-sich-seins. Im Grunde überträgt Sartre auf dieses die gesamte Verfassung des in „Sein und Zeit“ thematischen Daseins. Das Für-sich-sein ist wesentlich In-der-Welt-sein (*être-dans-le-monde*), und zwar genau in dem Sinne, den Heidegger diesem Begriff gegeben hat. Es kommt als solches zunächst nicht in der „Welt“ vor, sondern ist dasjenige Seiende, durch das es überhaupt erst Welt als Horizont des Erscheinens von welthaft Seiendem gibt. Statt als „isoliertes Subjekt“ erst zur „Welt“ auszugehen, hält es sich immer schon bei ihr auf. Der Weltbezug aber ist wie bei Heidegger getragen vom Selbstbezug. Auch das Für-sich-sein ist „ein Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht“ (29). Denn es hat, was es ist, „*zu sein*“ (33). Das so beschaffene Sein artikuliert sich in denselben zwei Momenten, die das Dasein konstituieren: in der Transzendenz des Entwurfs (*projet*) und der Faktizität des Inmitten-der-Welt-seins (*être-au-milieu-du-monde*) (95). Dabei unterscheidet sich das Inmitten-der-Welt-sein in der ursprünglichen Weltlichkeit des Bewußtseins vom In-der-Welt-vorkommen der Objekte ebenso wie die Faktizität des Daseins von der Tatsächlichkeit des Vorhandenen: als

Moment des In-der-Welt-seins ist es in den Entwurf aufgenommen und je schon auf Möglichkeiten hin überschritten¹⁰.

Die Bestimmungen des Für-sich, in denen Heideggers Charakteristik des Daseins direkt und verbaliter aufgenommen wird, geben zugleich den Leitfaden an die Hand für das Verständnis der nicht schon von Heidegger vorgebildeten Hauptbegriffe Sartres. Das Fundament, auf dem die gesamte „phänomenologische Ontologie“ von „L'être et le néant“ und so auch Sartres Theorie vom Anderen ruht, ist die These, daß das Für-sich (im Gegensatz zur Identität des An-sich mit sich selbst) *ist*, was es *nicht ist*, und *nicht ist*, was es *ist*. In diese These aber spielt das Ganze der Seinsverfassung des Daseins hinein. Zunächst ist sie einfach die Formel für das In-der-Welt-sein, vermöge dessen sich das Dasein je schon bei dem Seienden, das nicht es selbst ist, aufhält und nur in solchem Über-sich-hinaus-sein bei sich ist. Das Für-sich ist, was es nicht ist, weil es wesenhaft Transzendenz, d.h. außer sich ist, bei dem Seienden, welches es zur Welt gestaltet. Es *ist* dieses Seiende, sofern es in ihm lebt und nicht sich, sondern nur es vor sich hat. Ineins damit ist es nicht, was es ist, weil es, um bei der Welt sein zu können, immer schon sich selbst als dieses faktisch Seiende verlassen haben muß. Wie also darin, daß das Für-sich ist, was es nicht ist, seine Transzendenz besteht, so formuliert der Satz, es sei nicht das, was es ist, die spezifisch daseinsmäßige, von der Transzendenz geprägte Faktizität, welche im Unterschied zur in sich abgeschlossenen Tatsächlichkeit nur als überschrittene existiert wird.

Allein, nicht weniger fraglos als die Anknüpfung an Heidegger und von Sartre ebenso offen zugestanden¹¹ ist die Abhängigkeit von Husserl. In den allgemeinen Grundlagen von „L'être et le néant“ tritt sie sogar noch stärker hervor. Mit Husserl nämlich verbindet den französischen Philosophen der Ausgang vom cartesianischen cogito, von dem seiner eigenen Bemerkung zu-

¹⁰ Eng verknüpft mit der Faktizität des Für-sich-seins ist bei Sartre die Leiblichkeit. Man kann geradezu sagen: in der Dimension, in der er *für mich* ist, *ist* mein Leib meine ursprüngliche Faktizität (vgl. bes. 389–393). Obwohl Sartres Leibanalyse in den Rahmen seiner Sozialontologie gehört, kann ich mich im folgenden nicht ausführlich mit ihr beschäftigen; ihre Interpretation würde einen zu großen Raum für sich beanspruchen. Im Horizont des Problems der Leiblichkeit und der Verleiblichung deutet die Sozialontologie Sartres Joachim Kopper, *Die Dialektik der Gemeinschaft*, Frankfurt a. M. 1960, S. 69–81. Vgl. auch Willi Maier, *Das Problem der Leiblichkeit bei Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty*, Tübingen 1964, S. 1–20.

¹¹ Vgl. Jean-Paul Sartre, *Situations I*, Paris 1947, S. 31–35. – Nach Simone de Beauvoir (*La force de l'âge*, Paris 1960, S. 141 f.) machte Sartre die Bekanntschaft mit Husserl schon 1932, durch die Lektüre von E. Levinas. Husserl selbst (wie auch Scheler, Heidegger und Jaspers) las er ein Jahr später in Berlin (CDR 34). Seine Schrift „L'imagination“ (Paris 1936) ist bereits ganz und gar von Husserl bestimmt. Wie Liselotte Richter (*Jean-Paul Sartre*, Berlin 1961, S. 32) berichtet, hat er in Freiburg auch Husserls letzte Vorlesungen gehört.

folge (301) Heidegger nicht ausgeht. Sartre wiederholt gleichsam noch einmal Husserls Wiederholung des cartesianischen Ansatzes. Man würde also den durchaus eigenständigen Charakter seiner transzendentalen Philosophie verkennen, wollte man sie als ein Gemisch betrachten, das sich sozusagen zu gleichen Teilen aus Husserlscher Phänomenologie und Heideggerscher Fundamentalontologie zusammensetzt und das sich nur durch den Zusatz Hegelscher Dialektik den Anschein eines originären Gebildes gibt. Vielmehr setzt Sartre unmittelbar die transzendentalphilosophische Konzeption Husserls fort. Das Für-sich-sein ist eben *Bewußtsein*. Aber die Konzeption Husserls setzt er dergestalt fort, daß er die Einsichten, die Heidegger im Absprung von der Bewußtseinsphilosophie zum Begriff des Daseins geführt haben, für die Bewußtseinsphilosophie selbst fruchtbar macht¹². In der Absicht, Husserls Wiederholung des cartesianischen Ansatzes ursprünglicher zu wiederholen, wiederholt er also zugleich Heideggers Rückstieg in den Seinsgrund des „Ich“¹³ und der im „Ich“ zentrierten Intentionalität, aber so, daß er diesen Seinsgrund, welchen Heidegger das „Dasein“ nannte, in die Bewußtseinsphäre zurückholt. Damit ist das Für-sich in der Wurzel Bewußtsein und Sein ineins, nämlich *das* Sein, das sein eigenes Nichts ist. Im Unterschied zum *bloßen* Bewußtsein, zum setzenden Bewußtsein des Objekts (*conscience positionelle d'objet*) ist es selber das nicht setzende Bewußtsein von diesem Bewußtsein (*conscience non positionelle d'elle-même*) oder das Bewußtsein (von) sich: *conscience (de) soi* (19 f.). Als dieses ist es jedoch kein Selbstbewußtsein, da es weder schon die Struktur der Intentionalität hat noch das eigene Ich zum Objekt macht. Eben deshalb klammert Sartre das „de“

¹² Das zeigt beispielhaft die oben angemerkte Verknüpfung von Faktizität und Leiblichkeit. Mit der Frage nach der Leiblichkeit des Leibes nimmt Sartre ein Problem auf, das in der Phänomenologie Husserls eine große Rolle spielte und bei Heidegger fast völlig in den Hintergrund getreten ist. Aber er beantwortet diese Frage mit Hilfe des Begriffs derjenigen Faktizität, die nun wiederum in der Daseinsanalytik Heideggers fundamentale Bedeutung hat und von Husserl noch nicht gesehen worden ist. – Ein anderes Beispiel: nach Sartre bietet sich uns die weltliche Realität weder primär als Wahrnehmungsding – wie für Husserl – noch als Zeug – wie für Heidegger – dar, sondern als „Zeug-Ding“, als „*chose-ustensile*“. Was aber dergestalt zunächst bloß wie eine Synthese aussieht, enthüllt sich, genauer betrachtet, als Aneignung einer existenzialontologischen Erkenntnis zum Zwecke der ursprünglicheren Wiederholung des Husserlschen Ansatzes. Denn in den letztlich entscheidenden Positionen von „*L'être et le néant*“ geht Sartre auf die von Husserl zum Fundament erklärte Wahrnehmungswelt zurück. Zeugnis dafür legt die Betonung der Perspektivität als einer „*nécessité ontologique*“ ab (371, vgl. 379 ff.). So ist denn auch das Modell, das Sartre seiner Sozialontologie zugrunde legt, ganz und gar von der perspektivischen Räumlichkeit der Wahrnehmungswelt bestimmt.

¹³ Zu Sartres Unterwanderung und Begründung der Husserlschen Egologie vgl. auch seinen Aufsatz „*La Transcendance de l'Ego*“, in: *Recherches philosophiques VI* (1936/37), S. 85–123.

ein. Gleichwohl aber ist es, genauso wie das Dasein Heideggers, der Grund sowohl der Intentionalität wie auch des Ich (20, 23 f.). Mit anderen Worten: es ist das ursprüngliche Sein der Intentionalität, auf das „L'être et le néant“ im ganzen und im letzten abzielt.

§ 38. *Die Umformung des transzendentalphilosophischen Ansatzes auf der Ebene des Für-mich-seins von Anderen*

Wir haben im ersten Paragraphen dieses Kapitels Sartres Theorie der Fremdexistenz auf ihre Intention abgehört. Wir haben im zweiten die für diese Theorie unmittelbar relevanten und teilweise schon in sie hineinreichenden Ausgangspositionen der in „L'être et le néant“ entwickelten „ontologie phénoménologique“ skizziert. Während jene Intention über den transzendentalen Ansatz Husserls und Heideggers hinausweist, ruhen diese Positionen ganz und gar auf dessen Grunde. Es ist jetzt Sartres Theorie der Fremdexistenz selbst im Aufriß zu explizieren und dabei zu fragen, durch welche Modifikationen des transzendentalphilosophischen Modells sich Sartre vom Boden seiner Vorgänger ablöst und ob diese Modifikationen zur Verwirklichung der nicht mehr transzendental faßbaren Intention genügen.

Bei der Beantwortung dieser Frage muß man im Auge behalten, daß Sartre nicht den Anderen *überhaupt*, sondern nur den *ursprünglich* begegnenden Anderen der transzendentalen Zweiheit von weltlicher Objektheit und weltstiftender Subjektheit entwinden will. Sartre unterscheidet also einen ursprünglich und einen nicht-ursprünglich begegnenden Anderen. Nur jener soll weder Objekt in der Welt noch Subjekt für die Welt sein, wohingegen dieser nach seiner Auffassung beides ist.

Ursprünglich nun begegnet mir der Andere gemäß „L'être et le néant“ bekanntlich allein in meinem Für-ihn-sein oder meinem „Erblicktwerden“, während das Für-mich-sein des von mir erblickten Anderen eine bloß abgeleitete Fremderfahrung gewährt. Indem Sartre aber den mich erblickenden den „Subjekt-Anderen“ und den von mir erblickten den „Objekt-Anderen“ nennt, verleitet er zu dem Mißverständnis, als bliebe auch er im Rahmen der transzendentalen Zweiheit. Es könnte der Eindruck entstehen, als verteile er die Objektheit in der und die Subjektheit für die Welt, die bei Husserl und Heidegger zu *einer* Erfahrung gehören, lediglich auf zwei verschiedene Erfahrungen. So verhält es sich jedoch keineswegs. Denn der Subjekt-Andere ist nach Sartre zwar die einzig wirkliche fremde Subjektivität (314), aber er ist nicht Subjekt für die *Welt*. Nicht die Welt ist ja sein Objekt, sondern ich. Wenn das für Husserl keine echte Alternative darstellt, so nur deshalb, weil für *ihn* dies, daß der Andere mich wahrnimmt, nur ein Sonderfall der umgreifenden Situation ist, in welcher der Andere Dinge der Welt wahrnimmt. Demgegenüber gehört es gerade zu

den größten sozialphilosophischen Verdiensten Sartres, einsichtig gemacht zu haben, daß die Erfahrung des auf mich gerichteten Anderen sich wesensmäßig unterscheidet vom Erlebnis des Mitmenschen, der sich mit Dingen beschäftigt.

Dieser Wesensunterschied ist eben der zwischen meinem Für-den-Anderen-sein und dem Für-mich-sein des Anderen. Denn dieses offenbart mir den Anderen stets auch als den, der auf ihn und mich umgebende Dinge in der Welt aus ist. Der *Objekt*-Andere also und er allein ist Subjekt für die Welt. Nur wird auf der Ebene des Für-mich-seins von Anderen – das ist Sartres These – die fremde Subjektheit von der fremden Objektheit verschlungen (313). Insofern darf man sagen, daß Sartre auf dieser Ebene, auf der die Differenz zwischen dem fremden Objekt in der und dem fremden Subjekt für die Welt an sich zu Hause ist, doch die Ursprünglichkeit dieser Differenz leugnet. Die Differenz wird dadurch nivelliert, daß das Subjekt für die Welt im Grunde auch nur ein Objekt in der Welt ist.

Wir wollen zunächst sehen, wie Sartre die Objektheit des auf Dinge gerichteten Fremdsubjekts nachweist. Er kommt zu dieser These nicht durch eine gedankliche Operation, sondern durch eine allen gedanklichen Operationen vorausgehende, von ihm selbst gar nicht mehr thematisierte Korrektur an dem räumlichen Schema, das bei Husserl der anfänglichen Beziehung von ego und alter ego zugrunde liegt. Bei Husserl stehen mein primordiales ego und das fremde primordiale ego sozusagen auf gleicher Höhe. In dieser Niveaugleichheit bilden die Welt, deren Mittelpunkt ich bin, und die Welt, deren Mittelpunkt das alter ego ist, zwei Kreise, welche sich nur partiell decken. Sartre hingegen stellt die fremde Welt als einen Kreis vor, der innerhalb des Umfangs meines Weltkreises liegt. Das bedeutet, daß neben den Dingen, die wir gemeinsam, wenn auch nicht in derselben Weise, sehen, wohl Seiendes vorkommt, welches allein ich sehe, aber nicht Seiendes, das allein der Andere sieht. Sicherlich ist diese letzte Möglichkeit auch für Sartre, wie für jeden sonst, eine Selbstverständlichkeit, aber gleichwohl wird sie von der Grundlegung der Theorie ausgeschlossen. Ja, die Gültigkeit der von Sartre verfochtenen These hängt ab vom Ausschluß dieser Möglichkeit. Denn nur weil ich über das, was auch der Andere sieht, hinaus noch mehr sehe, ohne daß der Andere seinerseits mit etwas von mir nicht Gesehenem aufwarten könnte, schlägt die Niveaugleichheit in meine Superiorität gegenüber dem Anderen um. Und nur weil die Welt des Fremdich in die Grenzen meiner Welt eingeschlossen ist, kann sie mir in gewissem Maße ebenso zum Objekt werden wie der rein objektive, auf eine bestimmte Raumstelle fixierte Fremdkörper. Sofern sowohl der Andere als auch das von ihm betrachtete Ding in meinem Blickfeld liegen, ist mir auch das Verhältnis, das der Andere zu jenem Ding hin entfaltet, als ganzes und damit als Objekt gegeben (312). Die Subjektheit des als Objekt in meiner Welt auftretenden Mitmenschen ist aber für Sartre, seinem prinzipiellen Ansatz zu-

folge, nichts anderes als das fremde, sich in jenem Verhältnis konkretisierende In-der-Welt-sein. Also ist die fremde Subjektivität selbst zum Objekt geworden.

Freilich ist die objektive Gegebenheit nur die *eine* Seite des Für-mich-seins der Beziehung, die der objektiv gegebene Andere zu Dingen meiner Welt unterhält. Die andere Seite ist, daß in dem von meinem In-der-Welt-sein umgriffenen In-der-Welt-sein des Anderen dessen Subjektivität immerhin gegenwärtig ist, daß der Objekt-Andere ein Subjekt-Objekt und kein pures Objekt darstellt. Sofern nämlich das Weltverhältnis des von mir beobachteten Anderen von dessen Subjektivität getragen wird, *entgeht* es mir (312, vgl. 183 f.). Mit dieser Aussage zielt Sartre, wie seine ausführliche Beschreibung zeigt (311–314), auf denselben Sachverhalt, der auch schon bei Husserl die Fremdheit des Fremdich oder das andere Subjekt in seiner Subjektivität verbürgt. Das Verhältnis des vor mir auftauchenden Anderen zu seinem Objekt entzieht sich mir, weil ich dieses Objekt zwar auch sehe, aber nicht so, *wie* der Andere es sieht. Die Differenz zwischen meinem und dem fremden System der Erscheinungen gründet aber in der Differenz der Standpunkte, die ich und der Andere einnehmen. Vom Standpunkt des Anderen ordnet sich die Welt anders zusammen als aus meinem Blickwinkel. Auch darin stimmt Sartre mit Husserl überein. Indes trennen sich die Wege der beiden Denker, sobald es um die Deutung des Phänomens geht. Bei Husserl verstärkt die Verschiedenheit der Welten die Weltlichkeit der Welt. Mittels der einfühlungsmäßig vollzogenen Identifizierung der Erscheinungssysteme nimmt meine noch subjektive Welt den Charakter der objektiven, nun erst eigentlich weltlichen Welt an. Sartre hebt das in seiner Auseinandersetzung mit Husserl besonders hervor (288). Er selbst aber zieht die entgegengesetzte Konsequenz: vermöge seines eigenen Weltverhältnisses *entweltlicht* mir der Andere die Welt. Er, der Andere, hat mir „die Welt gestohlen“, und dies schon deshalb, weil er dieselben Gegenstände, die ich um mich herum anordne, seinerseits zu sich hin orientiert, also die auf mich zentrierte Welt dezentralisiert. Sartre kann darum den Objekt-Anderen einem Loch vergleichen, das irgendwo in meine Welt gebohrt ist und durch welches diese Welt allmählich und regungslos ausrinnt.

Auf dem Boden Husserls könnte das Abfließen der Welt übrigens dadurch aufgefangen werden, daß ich mir das Weltverhältnis des Anderen in der Einfühlung zu eigen mache. Für Sartre aber ist das nicht mehr möglich; ich kann mich nach seiner Meinung nicht in das Zentrum der fremden Welt versetzen. Der Grund dieser Unmöglichkeit liegt im konsequenten Festhalten an der *intériorité*, die es nicht erlaubt, die Geschiedenheit der Individuen durch das Hineinsetzen meines ego in den Anderen zu hintergehen. Was bleibt, ist allein die radikale gegenseitige Ausschließung. Als *négation d'intériorité* schließt das Verhältnis des dort spazierengehenden Menschen zum Rasen zunächst mein ebenfalls innerliches Verhältnis zu diesem Rasen

aus. Sodann aber negiert es auch die Beziehung, die ich als *négation externe* zwischen dem Mensch-Objekt und dem Rasen-Objekt herstelle. Völlig unvereinbar nämlich mit der objektiven Entfernung, die ich zwischen den austauschbaren Gliedern dieser äußerlichen Relation abmesse, ist der Andere beim Rasen in einem fernelosen Verhältnis, das zugleich seine eigenen Entfernungen vom Anderen her zum Rasen hin entfaltet.

Während bei Husserl die Entzogenheit der fremden Erscheinungssysteme durch die Identifikation des ego im Anderen mit meinem eigenen ego überwunden wird, gebietet nach Sartre dem Ausrinnen meiner Welt allein das Verfangensein des anderen Subjekts im Objekt Einhalt. So kann er sagen, das Ausrinnen meiner Welt sei „ein durchaus eingedämmtes und lokalisiertes“, weil „die Auflösung meines Universums in den Grenzen dieses Universums selbst enthalten ist“. Doch ist diese Aussage gemäß der eigenen Intention Sartres und im Sinne anderer Aussagen von ihm zu korrigieren. Sie trifft nämlich deshalb nicht die volle Wahrheit, weil sie der Widersprüchlichkeit des Objekt-Anderen als eines Subjekt-Objekts kaum gerecht wird. Wohl ist im Objekt-Anderen die Subjektheit von der Objektheit verschlungen, und sofern das der Fall ist, wird das fremde In-der-Welt-sein, welches das Ausrinnen meiner Welt verschuldet, in der Tat gleichzeitig von dieser meiner Welt eingeschlossen, die mein universales Objekt ist. Sofern aber die fremde Subjektheit das eigenste Sein des Anderen als eines Nicht-Dings ist, *läßt* sie sich nicht von der Objektheit verschlingen, was bedeutet: das Ausrinnen meiner Welt *läßt* sich letztlich doch nicht begrenzen. Die Begrenzung ist ein Schein, den ich nur solange aufrechterhalten kann, als ich die Wirksamkeit des fremden Subjekts auf dessen rein momentane Aktualität einschränke. Dementsprechend bemerkt Sartre in der angegebenen Passage selber: Nur „wie eine *partielle* Struktur der Welt“ erscheint mir das fremde Weltverhältnis, obwohl es sich „*faktisch* um eine *totale* Auflösung des Universums“ handelt (Hervorhebungen v. Vf.). Ist doch der Andere keineswegs auf das Verhältnis zu dem gerade jetzt – wahrscheinlich – von ihm betrachteten Rasen festgelegt. Schon in dieses Verhältnis spielt auf eine mir nicht durchsichtige Weise die ganze Umgebung als unthematischer Hintergrund hinein. Plötzlich, unvorhersehbar für mich, kann der Fremde sich aber auch anderen Dingen zuwenden und mir so meine Welt immer weiter, Stück für Stück, entfremden. Die Auflösung meiner Welt schreitet ständig fort. Nur dank eines ungewissenhaften Absehens von den Potenzialitäten der fremden Welt kann sich also die Vorstellung von deren Eingegrenztheit und objektiver Gegebenheit behaupten. Die latente Totalität der Erschütterung meiner Welt weicht damit in Wirklichkeit nicht.

Die Fragwürdigkeit, die der eingrenzenden Lokalisation des Ausrinnens meiner Welt anhängt, zeigt, daß das fremde Subjekt in der Objekt-Welt nicht eigentlich unterzubringen ist. Das wiederum weist darauf hin, daß die Erfahrung der Subjektheit des Objekt-Anderen in der Erfahrung des

Objekt-Anderen gar nicht ursprünglich enthalten ist, sondern nur die in die Objekt-Welt hineingetragene Erinnerung an eine ganz andere Erfahrung, an die des Subjekt-Anderen, darstellt (vgl. 357). Damit ist gesagt: Ich muß die Erfahrung des Subjekt-Anderen bereits gemacht haben, um die Erfahrung des Objekt-Anderen machen zu können. Ich muß vom Anderen gesehen worden sein, um ihn als Anderen sehen zu können. Obwohl nämlich das aus der Erfahrung des Subjekt-Anderen gespeiste Verständnis für die Subjektheit des Objekt-Anderen mit der Objekterfahrung im Grunde unverträglich ist, so verdankt doch gerade ihm die Erfahrung des Objekt-Anderen ihre Besonderheit gegenüber aller Erfahrung von Dingen, welche eben nichts als Objekte sind. Das Fazit: „L'«être-vu-par-autrui» est la vérité du «voir-autrui»“ (315). Was den von mir gesehenen Anderen zum Anderen macht, liegt eben nicht auf der Ebene, in der ich ihn sehe, sondern in der tieferen und ursprünglicheren Dimension, in der ich von ihm gesehen werde.

§ 39. *Die Unterwanderung des transzendentalphilosophischen Ansatzes durch den Rückgang auf mein Für-Andere-sein*

Damit werden wir vom Für-mich-sein des Anderen selber auf mein Für-den-Anderen-sein zurückverwiesen. Etwas vom Wesen dieser ursprünglichen Fremderfahrung tut sich uns schon auf, wenn wir der Art dieses Verweises ein wenig genauer nachfragen. Nach dem bisher Gesagten zeigt der unselbständige, sich nicht genügende Objekt-Andere kraft solcher Unselbständigkeit den Subjekt-Anderen als das ihn Tragende und als seine Wahrheit an. Doch sagt Sartre nicht gerade das Gegenteil? Beide Weisen der Anwesenheit des Anderen, so meint er, genügen sich selbst und verweisen auch nur je auf sich selbst (357 f.). Der Widerspruch ist offenbar. Er besteht aber nicht zwischen einem Satz Sartres und der vorgetragenen Interpretation, sondern zwischen Sartres eigenen Aussagen. Sartre versichert ausdrücklich, „que mon appréhension d'autrui comme objet... renvoie par essence à une saisie fondamentale d'autrui, où autrui ne se découvrira plus à moi comme objet mais comme «présence en personne»“ (310). Wohl wendet er sich gegen die „klassischen Theorien“ (310) und die Theorie Husserls (314), denen zufolge der von mir gesehene Leib des Anderen auf ein dahinter befindliches, abgesondertes Bewußtsein verweist. Aber was er da kritisiert, sind nur die Glieder der Verweisung, nicht die Verweisung selbst. Diese greift er so wenig an, daß er vielmehr der Meinung zu sein scheint, in der Verweisung vom Objekt-Anderen auf den Subjekt-Anderen das gefundene zu haben, wonach die Tradition, verrannt in die Dualität von anwesendem Leib und abwesendem Bewußtsein, auf falschem Wege suchte.

Wenn Sartre trotzdem die Selbstgenugsamkeit der beiden Anwesenheits-

modi des Anderen hervorhebt, so vornehmlich aus zwei Gründen. Einmal mit Rücksicht auf ihre vermeintlich radikale Verschiedenheit. Auf sie macht er gerade da aufmerksam, wo er der fraglichen Verweisung nachgeht. Der Objekt-Andere verweist „à une liaison fondamentale où autrui se manifeste autrement que par la connaissance que j'en prends“ (310). Dementsprechend ist der Umschlag vom Objekt- zum Subjekt-Anderen „une conversion radicale d'autrui“ (314). Der Subjekt-Andere erscheint nur auf dem Boden einer völligen Vernichtung des Objekt-Anderen (358). So kann der Verweis des Objekt- auf den Subjekt-Anderen jedenfalls nicht den Sinn einer Analogie haben, welche von einem Gegebenen auf ein ihm ähnliches Mitgegebenes hinleitet. Versteht man Verweisung so, dann muß man allerdings sagen, daß der Objekt-Andere nur auf sich selbst und nicht auf den Subjekt-Anderen verweist. Keineswegs ausgeschlossen ist damit jedoch derjenige Verweis, um den es sich hier allein handeln kann: der Rückweis des gegebenen Objekt-Anderen auf den ihm wesenhaft *vorgegebenen* Subjekt-Anderen, der nicht, wie nach Husserl das fremde Bewußtsein vom fremden Leib aus, bloß indirekt erfahren wird, sondern vor aller Anzeige in einer Direktheit gegenwärtig war, welche die des Objekt-Anderen unendlich übersteigt. Fragt man freilich, wie die radikale Verschiedenheit von Objekt- und Subjekt-Andere sich gegen die Übertragung der Subjektheit von diesem auf jenen zu behaupten vermag, so kann Sartre, ohne recht zu befriedigen, nur antworten, daß die Subjektheit selbst in dieser Übertragung eine völlige Metamorphose durchmacht: „autrui ne saurait *me* regarder comme il regarde le gazon“ (314). Diese Antwort scheint vor allem deshalb nicht zu genügen, weil sie die Tatsache verschleiert, daß der Gebrauch des Subjektbegriffs auf beiden Ebenen der fremdpersonalen Gegenwart eine aller Verschiedenheit zugrunde liegende Gemeinsamkeit voraussetzt. Sofern der Objekt-Andere seine unterdrückte Subjekktivität vom Subjekt-Anderen entliehen hat, kann er nicht ebenso autark sein wie dieser, der das deshalb ist, weil er gemäß Sartres Intention nichts von Objektheit an sich hat.

Der zweite Grund, der Sartre offenbar zur Behauptung von der Selbstgenugsamkeit beider Anwesenheitsmodi bewegt, stützt denn auch in Wirklichkeit nur die These von der Autarkie des Subjekt-Anderen gegenüber dem Objekt-Anderen. Er liegt in der spezifisch fremdpersonalen Faktizität des Gesehenwerdens, jener Faktizität, welche nach dem Einleitungsparagrafen dieses Kapitels zugleich die Ursprünglichkeit der Begegnung mit dem Subjekt-Anderen bezeugen soll. Unableitbar vom Objekt-Anderen ist der Subjekt-Andere, weil das „Vom-Anderen-gesehenwerden“ ein „irreduzibles Faktum“ darstellt (314 f.). Denn daß der Andere, dessen Blick – um bei Sartres Beispiel zu bleiben – eben noch auf dem Rasen ruhte, nun plötzlich mich ansieht, das ist Sache der fremden Freiheit und eben damit nicht der eigenen. Ich kann das Vom-Anderen-gesehenwerden nicht herbeiführen. Es überkommt mich ohne mein Zutun.

Die totale Passivität ist es, was die Erfahrung des Subjekt-Anderen von der des Objekt-Anderen abhebt. Daß das vom Vom-Anderen-gesehenwerden sich zum Sehen des Anderen qua Objekt wie Passion zu Aktion verhält, scheint zwar selbstverständlich zu sein und keiner Erläuterung zu bedürfen. Indes ist dies für alle an der Einfühlung orientierten Theoretiker der Fremdexistenz durchaus nicht selbstverständlich. Auch Husserl verwandelt das Vom-Anderen-gesehenwerden mittels der Einfühlung in einen indirekten Akt des Ich. Blind für die qualitative Differenz zwischen dem auf Dinge und dem auf mich gerichteten Akt des Anderen, glaubt er diesen im einfühlenden Sich-versetzen in den fremden Standpunkt prinzipiell ebenso mitvollziehen zu können wie jenen. Was da, freilich bloß mittelbar, erfahren wird, ist nicht eigentlich dies, daß ich vom Anderen gesehen werde, sondern daß der Andere mich sieht. Bei Sartre hingegen geht es, wiederum in strenger Ausrichtung am Methodenprinzip der *intériorité*, wirklich nur um das Gesehenwerden. Ich gehe seiner Konzeption zufolge nicht aus mir heraus, um dann mit dem Anderen auf mich zuzugehen, sondern ich erleide nur das Auf-mich-zukommen des Anderen. Es handelt sich also bei der Erfahrung des Subjekt-Anderen im Grunde gar nicht um eine Erfahrung des fremden Subjekts, sondern um die *meiner Objektivität*, in der allein mir die Subjektivität des Anderen fühlbar wird (314).

Alles, was im folgenden über den Ansatz der Sartreschen Sozialontologie zu sagen ist, kann letztlich nur eine Auslegung des Sinns meiner Objektivität sein. In der Sicherung und Klärung der einfachen Tatsache, daß ich Objekt für den Anderen bin, ohne daß der Andere mein Objekt ist, vollzieht sich bei Sartre beides: die partielle Verwirklichung des anfangs umrissenen Zieles, die transzendentalphilosophisch konstitutive Welt-„Welt“-Differenz zu überwinden, und der Abfall von diesem Ziel, als Rückfall in die grundsätzliche Position der transzendentalen Intersubjektivitätstheorie.

Inwiefern Sartre überhaupt hoffen darf, im Ausgang von meinem Für-Andere-sein seine leitende Intention verwirklichen zu können, möchte ich wenigstens exemplarisch verdeutlichen, indem ich an Hand der Scham-Analyse, in welcher Sartre zu Beginn seiner Untersuchungen über das Pour-Autruï deren Grundthema wie in einer Overtüre anschlägt und ein erstes Mal durchspielt (275–277), den Zusammenhang zwischen meinem Objektsein und der anvisierten *Unmittelbarkeit* skizziere. Die zwei Glieder dieses Zusammenhangs fixiert Sartre in aller nur wünschenswerten Schärfe. Das Erste, was nach seiner Meinung von der Scham gesagt werden muß, ist, daß ich in ihr Objekt für den Anderen bin: „c'est comme objet que j'apparais à autrui“, und das Zweite ist, daß die Scham sich als ein Gefühl unmittelbaren Betroffenseins enthüllt: „la honte est un frisson immédiat qui me parcourt de la tête aux pieds sans aucune préparation discursive“.

Damit ist freilich noch nicht der Zusammenhang selbst geklärt. Seine Klärung bedarf zunächst des Erweises der bislang keineswegs bewahr-

heiteten These, wonach der Andere, dessen Objekt ich bin, nicht mein Objekt ist. Zeugnis für die Unmittelbarkeit legt die völlige Passivität meiner Objektlichkeit ab. Ist doch das, was bei Husserl mein Gesehenwerden zu einer bloß mittelbaren Erfahrung macht, die Aufweichung der Passivität meines Gesehenwerdens durch die Aktion der Einfühlung in den fremden Akt. Wenn ich hingegen tatenlos, ohne quasi-agierend in das fremde Aktionszentrum auszubrechen, mein Gesehenwerden ausstehe, dann spüre ich unmittelbar, entblößt vom Mittel des handelnden Entwurfs, die auf mir ruhende Gegenwart des Anderen. Allein, solche Passivität setzt – wie ohne weiteres einleuchtet – die Nicht-Objektheit des mich erblickenden Anderen voraus. Diese muß Sartre also einsichtig machen, wenn er die Unmittelbarkeit der Begegnung mit dem Subjekt-Anderen aufdecken will. Erst dann trifft er auch die Unmittelbarkeit in der spezifischen Bedeutung der Weltunvermitteltheit. Weltunvermittelt nämlich ist, was nicht als innerweltlich Seiendes im Horizont meines Weltentwurfs erscheint, was also nicht mein Objekt ist.

Desgleichen kann Sartre die Unmittelbarkeit der Erfahrung des Subjekt-Anderen nur dadurch belegen, daß er ineins hiermit alles verifiziert, worauf er nach dem einleitenden Paragraphen dieses Kapitels sonst noch abzielt. Dazu gehört vor allem die „absolute Evidenz“, die meinem Für-Andere-sein zukommen soll, wiewohl es nur ein „irreduzibles Faktum“ ist. Sie muß miterhellt werden, weil ich nur dann sagen kann, daß ich die Gegenwart des Subjekt-Anderen unmittelbar spüre, wenn ich sie unmittelbar als die des *Anderen* erlebe und in ihr des Anderen vollkommen gewiß sein kann – ungeachtet dessen, daß ich ihn nicht objekthaft als Anderen setze. Auf dem Boden von „L'être et le néant“ läßt sich aber der Entwurf der ursprünglichen Gewißheit der Fremdexistenz seinerseits allein durch die Bestätigung der ebenfalls zu Beginn proklamierten These einholen, derzufolge der faktisch begegnende Andere zum transzendenten constituens, zur „konkreten und individuellen Bedingung“ meines Seins wird. Denn als die unbezweifelbare Gegenwart des *Anderen* bekundet sich mir mein Objektsein allein dank der Erfahrung, daß ich darin *selber anders* werde, ohne dies durch mich oder auch nur mit meiner Hilfe zu werden.

Der Erweis der Unmittelbarkeit verlangt mithin von Sartre zugleich den der Nicht-Objektheit des Subjekt-Anderen sowie den der absoluten Evidenz der fremdpersonalen Gegenwart vermittels des Nachweises, daß der Subjekt-Andere mich in meinem Sein konstituiert. Sartre erfüllt diese Forderung zumindest ansatzweise, indem er die formale Struktur der Scham untersucht. In ihrer formalen Struktur ist die Scham – so stellt er mit unbestreitbarem Recht fest – ein Sich-schämen-über-sich-vor-Anderen. Darin liegt fürs erste die Nicht-Objektheit des Anderen, vor dem ich mich schäme. Denn das notwendige Objekt der Scham bin ja ich selbst, und zwar so, daß meine Objektlichkeit die des Anderen verwehrt. Der Andere kann nicht mein Objekt sein, weil er gleichsam das Forum ist, vor dem ich meiner gewahr werde, oder das

Tribunal, vor das ich mich gezogen fühle. Er ist das Licht, in dem ich mich sehe, aber gerade darum keiner, den ich selber sehe.

Zum zweiten bezeugt die formale Struktur der Scham den Anderen als konkrete und individuelle Bedingung meines Seins. Denn das Ich, über das ich mich schäme, wird allererst von dem Anderen, vor dem ich mich schäme, gesetzt. Solange ich allein bin, kommt keine Scham in mir auf, weil da nicht nur der fehlt, *vor* dem ich mich schäme, sondern auch der, *über* den ich mich schämen kann. Ich muß vom Anderen gesehen werden, damit ich Scham empfinde, d. h. Scham über den, den der Andere sieht. Dies nämlich ist das Eigentümliche des Phänomens: daß der Gegenstand meiner Scham nicht ich als für mich Seiender bin, sondern ich, sofern ich *für den Anderen* bin, also von ihm konstituiert werde. Der Andere „konstituiert mich auf einem neuen Seinstyp“, er bedingt mich in dem Sein, das er offenbart. Indem er mich dergestalt zu einem meinem früheren Sein gegenüber Anderen macht, wird das Schamerlebnis drittens aber auch zum Beleg für die absolute Evidenz der fremdpersonalen Gegenwart.

Schließlich bekräftigt die Einsicht in die fremde Konstitutionsleistung die schon durch die Erkenntnis der Nicht-Objektheit des Subjekt-Anderen gestützte Unmittelbarkeitsthese. Sartre sagt in unserem Text, die Scham sei in ihrer Ursprünglichkeit kein Reflexionsphänomen und könne es nicht sein, weil die in der Bestimmung „vor“ ausgedrückte Gegenwart des Anderen mit der reflexiven Haltung unvereinbar sei. Das Recht zu dieser Behauptung gibt ihm der soeben besprochene Sachverhalt, wonach das Ich, über das ich mich schäme, nicht das für mich seiende, sondern das dem Anderen erscheinende ist. Aus dem Ausschluß des Für-mich-seins folgt der Ausschluß der Reflexion. Die Negation der Reflexion aber ist die Etablierung der Unmittelbarkeit. Wir werden sogleich noch, am Anfang des nächsten Paragraphen, sehen, wie die Unmittelbarkeit qua Unreflektiertheit den Charakter der Scham prägt.

Aber neben dieser negativen Bedeutung und neben der ebenso negativen Bedeutung, die ihr die Nicht-Objektheit des Subjekt-Anderen zuteilt, empfängt die Unmittelbarkeit aus ihrer hier nachgedachten Begründung auch einen positiven Sinn. Negativ meint der Begriff „Unmittelbarkeit“ im Felde unserer Untersuchung, daß der Andere weder von der Welt noch von mir vermittelt wird. Die Weltunvermitteltheit liegt in der Nicht-Objektheit. Die Husserlsche Doktrin von der Vermittlung des Anderen durch mich selbst aber kehrt Sartre in ihr Gegenteil um, in die Lehre, daß der *Anderer mich mit mir* vermittelt. Als die konkrete und individuelle Bedingung meines Seins ist der Andere – so heißt es bei der Beschreibung der Scham – der unentbehrliche Mittler zwischen mir, dem Sich-schämenden, und mir selbst als dem erst von ihm ans Licht gebrachten Gegenstand meiner Scham.

B. Sartres Explikation der Veränderungs-idee und das Scheitern des Versuchs einer Überwindung der transzendentalen Intersubjektivitätstheorie

§ 40. *Meine Vergegenständlichung durch den Anderen als Absturz in die Vorhandenheit*

Der Andere „konstituiert mich auf einem neuen Seinstyp“, indem er mich zu seinem Gegenstand macht. Neu aber ist dieser Seinstyp nicht deshalb, weil ich der Gegenstand des *Anderen* bin, sondern weil ich nun erst überhaupt *Gegenstand* bin. Denn im Für-mich-sein kann ich mich nach Sartre nicht als Objekt vor mich bringen, auch nicht durch Reflexion, die die Ebene wirklicher Objektivität nie erreicht. Um mich selbst als Objekt betrachten zu können, muß ich mich gleichsam aus den Händen des Anderen empfangen, muß ich mich als das Objekt annehmen, das ich für den Anderen bin. Den Akt dieser Annahme bezeichnet Sartre als „*Anerkenntnis*“. In ihm anerkenne ich, daß ich als der Gegenstand des Anderen nicht *nur* für den Anderen bin, d. h. daß ich faktisch so bin, wie der Andere mich sieht. „Je reconnais que je *suis* comme autrui me voit“ (276)¹.

Wie weit Sartre sich durch das Insistieren auf der Unmittelbarkeit von Husserl entfernt, wird hier besonders deutlich. Denn während die vom An-

¹ Schon an der Schwelle zum 20. Jahrhundert hat Hugo Münsterberg – in der Fortführung der Intersubjektivitätstheorie des Deutschen Idealismus, vor allem Fichtes – den Begriff der Anerkennung zum Grundbegriff der gesamten Sozialontologie gemacht. Auch bei ihm ist, wie bei Sartre, der Ausgang von der Anerkennung mit dem Rückgang auf die „Unmittelbarkeit“ meines Bewußtseins vom Anderen verknüpft. Auch er erreicht diese Unmittelbarkeit durch die Umkehrung meiner traditionell thematischen Beziehung zum Anderen in mein Vom-Anderen-angegangenwerden. Allerdings geht es bei ihm nicht um die Anerkennung meines vom Anderen konstituierten Objekt-Ich, sondern um die der fremden Subjektivität selber. Aber die Anerkennung der Forderung, mit welcher der Andere an mich herantritt, soll den Anderen allererst als solchen erschließen. Zu diesem Ansatz kommt M. durch den radikalen Abbau der verdeckenden, insbesondere naturwissenschaftlichen, Theorien und durch die Orientierung an der „Welt der Bewertungen“, die auch ursprünglicher als die Welt der Wahrnehmungen ist. Daß ich dem Anderen selbst unmittelbar durch Anerkennung begegne, heißt negativ: ich nehme ursprünglich gar nicht seinen Körper wahr und finde ihn überhaupt nicht als raumzeitliches Objekt in der Welt vor. Damit hat M., der heute zu Unrecht fast vergessen ist (und schon zu Lebzeiten von der deutschen Schulpsychologie und -philosophie ignoriert wurde), die transzendente Intersubjektivitätstheorie unterwandert, noch ehe sie sich etablieren konnte. Er hat sie aber unterwandert, indem er in dieselbe Richtung gegangen ist, die dann auch Husserl und Heidegger einschlugen: auf eine Phänomenologie der Lebenswelt zu. Husserl nennt ihn denn auch als Vorläufer seiner Theorie der personalistischen Einstellung (Id. II 173). Vgl. Hugo Münsterberg, *Grundzüge der Psychologie*, Bd. I: Allgemeiner Teil – Die Prinzipien der Psychologie, Leipzig 1900. Dazu: P. Laín Entralgo, a. a. O., Bd. I, S. 93–97.

deren ermöglichte Selbstobjektivierung, von der Husserl handelt, der höchst vermittelte Akt ist, in welchem ich die fremde „Vorstellung von mir“ auf mich übertrage, will Sartre mit dem Hinweis auf den Anerkenntnischarakter der Scham gerade eine derartige Übertragung abwehren: in der Anerkenntnis „vergleiche“ ich nicht das subjektive Bild, das der Andere sich von mir macht, mit meinem faktischen Sein, so wie es sich für mich selbst darstellt (276).

Zugleich ist hier jedoch der Punkt, an dem Sartre trotz allem wieder in die von Husserl ausgehende Linie einschwenkt: eben in dem Gedanken, daß ich erst durch den Anderen *eigentliches Objekt* werde, Objekt nämlich im Sinne von etwas *Vorhandenem*. Die Eigentlichkeit dieses Objekts besteht darin, daß es etwas faktisch Vorkommendes, Vorhandenes ist. Indem ich das Objekt, das ich für den Anderen bin, nicht nur für den Anderen, sondern schlechthin und an sich bin, bin ich nach Sartre, wie nach Husserl, durch den Anderen *als Objekt vorhanden*. Mit der im Gesehenwerden erlittenen Vergegenständlichung stürze ich zugleich in die Faktizität als Vorhandenheit.

Der Zusatz „als Vorhandenheit“ ist nötig, um die Faktizität, die mich erst in Gegenwart des Anderen überkommt, abzuschneiden von der Faktizität, die mein Bewußtsein immer schon hat. Diese beiden Faktizitäten, die ursprüngliche des Für-sich- und die hinzukommende des Für-Andere-seins, muß man streng auseinanderhalten. In gewisser Weise stellt die ungeheure Verwandlung, die mit mir durch meine Vergegenständlichung vor sich geht, nichts anderes dar als den Abfall der Faktizität des Für-sich-seins in die Faktizität der Vorhandenheit.

Jene wird – wie ich das bei der vorbereitenden Skizzierung des Sartreschen Ansatzes bereits angedeutet habe – ganz und gar dadurch bestimmt, daß ich als Bewußtsein bin, was ich nicht bin, und nicht bin, was ich bin. Weil ich bin, was ich nicht bin, d. h. mich als Transzendenz beim welthaft Seienden aufhalte, bin ich nicht das, was ich bin, d. h. verharre ich nicht bei mir als faktisch Seiendem oder in den Grenzen meines Vorhandenseins. Als in die Transzendenz aufgenommene west die Faktizität des Für-sich nur im ständigen „Sich-loßreißen“ (359) des Bewußtseins von seiner Faktizität qua Vorhandenheit. Im Für-mich-sein bin ich allzeit über mein tatsächliches Sein hinaus und gerade darin von meiner Faktizität durchdrungen.

Ganz anders die Faktizität des Für-Andere-seins. Vom Anderen gesehen, schäme ich mich nach Sartres Scham-Analyse der Gewöhnlichkeit meines Benehmens. Dieses erschien mir zuvor nicht als gewöhnlich, weil ich es gar nicht vor mir hatte. Ich hatte es nicht vor mir, weil ich es in der Weise des Zu-seins war, also so, daß ich es zugleich nicht war. Unter dem Blick des Anderen aber geht mir die Gewöhnlichkeit meines Benehmens auf, weil ich jetzt plötzlich mich vor mir habe, und zwar so, wie der Andere mich vor sich hat. Der Andere hat mich aber vor sich als das, was ich bin, als ein Seiendes, das zur Identität mit sich herabgesunken ist. Ich bin für ihn nur der, der dieses Gewöhnliche tut, und nichts darüber hinaus. Da ich aber nicht bloß

bin, was ich nicht bin, sondern auch das, was ich nur bin, indem ich es nicht bin, immerhin wirklich bin, muß ich mich als das mit sich identisch und darum gegenständlich gewordene Seiende anerkennen: ich, der ich nicht bin, was ich bin, bin nun, was ich bin. „Il suffit qu'autrui me regarde pour que je sois ce que je suis“ (320). Wenn Sartre sagt: „Ich anerkenne, daß ich *bin*, wie Andere mich sehen“, so hat das „bin“ diesen Seinssinn der mit sich identischen Vorhandenheit. Für den Anderen und von ihm aus auch für mich *bin* ich „irgendeiner“ (322), irgend etwas. Der Andere zwingt mich also auf das tatsächliche Dasein zurück, von dem sich loszureißen oder das zu „nichten“ – in der Terminologie Sartres – die „erste Ek-stase“ des Für-sich oder die Selbstkonstitution des Bewußtseins ausmacht (359). Der Andere ergreift das Für-sich auf dessen „Flucht“ (428 ff.) vor dem, was es faktisch ist, und setzt es in seiner Faktizität gefangen – die Flucht selbst, die mit der ursprünglichen Bewegung des Bewußtseins eins ist, „erstarrt durch und durch vor Faktizität“ (429).

Nun ist dasjenige Seiende, das ist, was es ist, ein „An-sich“. Sartre schreckt denn auch nicht vor der Konsequenz zurück, das Ereignis des Gesehenwerdens als „Versteinerung“ (502) des Für-sich zum An-sich auszulegen². Schon bei der paradigmatischen Analyse der Scham spricht er von dem „An-sich-sein, das ich für Andere bin“ (276). Wo er dann die Anerkennung der Scham ineins setzt mit der Bejahung dessen, daß ich bin, was ich bin, nimmt er diesen Ausdruck in betonter und verschärfter Form wieder auf: Ich *bin* das Sein, das die Anderen mir zuteilen, nicht „sur le mode de l'*étais* ou du «avoir à être», mais *en-soi*“ (320)³. Ich bin, was ich bin, ich bin faktisch vorhanden, ich bin an sich – all das sind Artikulationen des Sinns meiner Gegenständlichkeit. Objektsein, das heißt eben: an sich sein (446)⁴. Diese Gleichung wird einsichtig, wenn man beachtet, daß der Andere mich zum Objekt macht, indem er mir – prädikativ-urteilsmäßig oder vorprädikativ – Eigenschaften beilegt. Damit faßt er mich als die den Eigenschaften zugrunde liegende Substanz, d. h. aber als An-sich auf. „La qualification de méchant... me caractérise comme un *en-soi*“ (332).

Die These, wonach das Für-Andere-sein das Für-sich-sein ins An-sich-sein

² Der Begriff „Versteinerung“ taucht häufig auch in der „Critique de la raison dialectique“ auf. So wird nach Sartre bei der Ausbeutung der peruanischen Goldminen durch die Spanier des 16. Jahrhunderts das Gold zur „Versteinerung der Aktion“ (CDR 240). Dem Wandel des Entfremdungsbegriffs gemäß (siehe Exkurs I, S. 237 ff.) ist hier jedoch das Subjekt der Versteinerung, das Versteinernde, nicht der Andere, sondern die durch den Anderen vermittelte Materie.

³ Vgl. Hazel E. Barnes, *The Literature of Possibility*, London 1959, S. 114.

⁴ In seinem Aufsatz „Sartre's Theory of the Alter Ego“ (a. a. O. S. 196) weist A. Schütz auf eine in der Tat verwirrende Äquivokation in Sartres Objekt-Begriff hin: Objekt ist einmal, wie hier, das An-sich-sein, zum andern das cogitatum in seinem Mir-erscheinen.

verwandelt, stellt nach Sartres eigenen Worten das Schlußergebnis der ganzen Untersuchung über den Anderen dar (332). Ja, sie beantwortet letztlich sogar die Grundfrage der gesamten in „L'êre et le néant“ entworfenen Ontologie. Denn deren bewegendes Problem ist die Möglichkeit einer ursprünglichen Beziehung des Für-sich zu dem ganz anderen An-sich. So kann Sartre gegen Ende des Abschnitts über das „Für-Andere“ sagen: „Nous avons donc avancé dans notre recherche: nous voulions déterminer, en effet, la relation originelle du pour-soi à l'en-soi. Nous avons appris d'abord que le pour-soi était néantisation et négation radicale de l'ensoi; à présent, nous constatons qu'il est aussi, du seul fait du concours de l'autre et sans contradiction aucune, totalement en-soi, présent au milieu de l'en-soi“ (502).

Allerdings muß das Verständnis der solchermaßen ins Zentrum gerückten These Schwierigkeiten bereiten. Ganz allgemein kennzeichnet Sartre das Für-sich, das An-sich und das Für-Andere als drei irreduzible „Seinsweisen“, deren gegenseitige Unabhängigkeit auch die als Fernziel angestrebte „théorie métaphysique de l'être en général“ (428) voraussetzt. Insbesondere weist Sartre aber auch ausdrücklich auf die Getrenntheit meines Für-Andere-seins vom An-sich-sein hin. Von meiner Objekttheit heißt es: „Cet être n'est point *en-soi* car il ne s'est pas produit dans la pure extériorité d'indifférence; mais il n'est pas non plus *pour-soi*, car il n'est pas l'être que j'ai à être en me néantisant. Il est précisément mon *être-pour-autrui*“ (347). Das Für-Andere-sein ist also und ist nicht An-sich-sein. Die formal-abstrakte Auflösung dieses Widerspruchs liegt in dem einfachen Sachverhalt, daß das An-sich-sein qua Für-Andere-sein das An-sich eines Für-sich ist. Das Für-Andere-sein ist die spezifische Weise, in der das Für-sich am An-sich teilnimmt. Insofern ist es ein An-sich-sein und doch nicht *reines* An-sich-sein. Es ist vielmehr, nach Sartre, die gesuchte Verbindung von Für-sich und An-sich selbst (428).

Diese Feststellung zeigt in ihrer Abstraktheit jedoch bloß eine „Aufgabe“ an; sie enthält noch nicht die konkrete Lösung des Problems. Es bleibt zu fragen, *wie* sich die völlig heterogenen Seinsweisen von Für-sich und An-sich im Für-Andere-sein verbinden können. Die Frage ist um so dringlicher, als das Für-Andere-sein nicht einfach die neutrale Mitte zwischen den beiden übrigen Seinsweisen darstellt, sondern sich entschieden der Seite des An-sich-seins zuneigt. Sartre betont seine Verschiedenheit vom Für-sich-sein mehrmals (u. a. 332, 342, 367 f.), die vom An-sich-sein hingegen – soweit ich sehe – nur an der oben angeführten Stelle.

Ohne daß das Für-Andere-sein in sich selbst ein Für-sich-sein wäre, wird es von diesem nur dadurch berührt, daß es *mein* Sein ist: „un être qui est *mon* être sans être-pour-moi“ (275). Demgegenüber ist das An-sich-sein, wie wir wissen, das transphänomenale Sein der in der *Außenwelt* vorkommenden *Dinge*. Die Frage nach der konkreten Vereinigung des Für-sich und des An-sich im Für-Andere-sein lautet also, selbst konkreter gefaßt: Wie kann das Für-Andere-sein das Sein eines *weltlichen Dings* und doch

mein Sein sein? Die Antwort darauf liegt in Sartres Bestimmung der mir vom Anderen zugefügten Weltlichkeit selbst.

§ 41. *Meine Vergegenständlichung durch den Anderen
als Verweltlichung und Vermenschlichung*

Auf den ersten Blick erscheint der in meinem Für-Andere-sein eintretende Umschlag der Faktizität des Für-sich in die Faktizität der Vorhandenheit als Verlust meiner Transzendenz. Nur der Verlust meiner Transzendenz kann mich, so sieht es aus, auf mein faktisches Sein festnageln, über das ich im Für-mich-sein eben vermöge meiner Transzendenz hinaus war. Damit decken sich zahlreiche Wendungen von „L'être et le néant“. Die Möglichkeiten des Anderen „verneinen meine Transzendenz“ (326). „Der Andere ist der heimliche Tod meiner Möglichkeiten“ (323). Mein eigener Blick ist durch den Blick des Anderen „seiner Transzendenz entkleidet“ (324). Der Verlust der Transzendenz aber ist es, der mich den Dingen in der Welt gleichmacht. Denn eben dies unterscheidet das An-sich des Dinges vom Für-sich des Bewußtseins, daß es, statt bei Anderen anzuwesen, transzendenzlos in sich selbst ruht: „pour l'autre, je suis assis comme cet encrier est sur la table; pour l'autre, je suis penché sur le trou de la serrure, comme cet arbre est incliné par le vent. Ainsi ai-je dépouillé, pour l'autre, ma transcendance“ (320 f.).

Doch den genuinen Sachverhalt treffen diese Äußerungen noch nicht. Wohl handelt es sich bei meinem Gesehenwerden um eine eigentümliche *Entmächtigung* der Transzendenz, aber nicht um deren Verlust. Ginge meine Transzendenz schlechthin verloren, so wäre zwar meine Verdinglichung demonstriert, doch gleichermaßen auch die Entlassung aus *meinem* Sein. Daß aber die Transzendenz in Gegenwart des Anderen nicht einfach von mir abfällt, bekundet das von Sartre in diesem Zusammenhang thematisierte Phänomen der Furcht. Die Furcht ist für Sartre neben der Scham, der noch der Stolz zugeordnet ist, eine der Grundweisen, in denen ich mich als Objekt des Anderen erfahre. Werden Scham und Stolz als das Gefühl bestimmt, „am Ende doch zu sein, was ich bin, aber anderswo, dort für den Anderen“, so erscheint die Furcht als „Gefühl, angesichts der Freiheit des Anderen in Gefahr zu sein“ (326).

Worin besteht die Gefahr? Nach Sartre allein schon in meinem Erblicktsein. Dem Blick des Anderen bietet sich nämlich mein volles In-der-Weltsein dar und keineswegs bloß meine äußere Gestalt. Werde ich vom Anderen vergegenständlicht, so wird zum Gegenstand also nicht nur meine leiblich konkretisierte Faktizität, sondern ebensowohl meine Transzendenz oder Freiheit. Die Freiheit selbst wird „gegebenes Objekt“ (319, vgl. 429). Sie wird dies dadurch, daß meine Transzendenz vom Anderen transzendiert wird. Der Subjekt-Andere selbst ist nichts als „meine transzendierte Tran-

szendenz“ (321). Als transzendierte ist aber meine Transzendenz nicht schlechthin abgeschafft, sondern gleichsam nur *gelähmt*. In der Situation der Verfolgung, an der Sartre die Strukturen der Furcht und darüber hinaus des Für-Andere-seins überhaupt abliest, transzendiert der mich verfolgende Andere meine Transzendenz, indem er die Möglichkeiten, auf die ich mich entwerfen könnte, voraussieht und auf seine eigenen hin überschreitet. Dadurch aber werden meine möglichen Aktionen, noch bevor sie sich realisieren, im Keim erstickt. So mag ich auf den Gedanken kommen, mich vor dem Blick des Anderen in jene dunkle Ecke des Korridors dort zu flüchten, aber diesen Gedanken lähmt bereits die Vorstellung von den mich einholenden Möglichkeiten des Anderen, der z. B. den Winkel mit seiner Taschenlampe ableuchten und mich dann um so sicherer ergreifen kann (321–323). Dies alles geschieht in der Plötzlichkeit und Einfachheit des Unmittelbaren. Nicht daß ich mir erst Möglichkeiten ausdächte, von denen ich später, mittels Einfühlung in die Möglichkeiten des Anderen, Abstand nähme. Vielmehr liegt alles schon in der Gewißheit der auf mir lastenden Gegenwart des Anderen: der Gedanke an Flucht, die Ahnung der fremden Reaktion und das Zusammensinken des Fluchtgedankens in Erwartung dieser Reaktion.

Ontologisch ist die Erlahmung oder Erstarrung meiner Möglichkeiten als das Übergreifen meiner Faktizität auf meine Transzendenz zu interpretieren⁵. Die Transzendenz, im Für-sich das Überschreiten der Faktizität und darum dieser mächtig, gerät als ihrerseits überschrittene unter die Macht der Faktizität: sie „erstarrt durch und durch vor Faktizität“. So aber bleibt das Für-Andere-sein trotz aller Verdinglichung *mein* Sein. Mag auch die erblickte Transzendenz mit den Dingen das Schicksal des Überschrittenseins teilen, ihre Faktizität unterscheidet sich von der Faktizität eines transzendenzlosen Faktums eben dadurch, daß sie überschrittenes *Überschreiten* ist. Einerseits tötet zwar das Überschrittensein das Überschreiten ab. Andererseits aber bleibt das Überschreiten im Überschrittensein *als ertötetes lebendig*. Darum nennt Sartre den Tod meiner Möglichkeit einen „spitzfindigen Tod“. „Mort subtile: car ma possibilité de me cacher demeure encore *ma* possibilité; en tant que je la *suis*, elle vit toujours“ (322).

Es ist gut, sich zur Veranschaulichung des hier Gesagten und der daraus zu ziehenden Konsequenzen das räumliche Modell vor Augen zu halten, an dem Sartre seine Theorie des Für-Andere-seins orientiert. Ich habe oben⁶ bereits das Schema aufgezeichnet, das der Vorstellung Sartres vom *Für-mich-sein des Anderen* zugrunde liegt. Blicke ich als Subjekt auf den Anderen als Objekt, so bin nach diesem Schema ich der Übergeordnete, und so ist der Andere der Untergeordnete. Das folgt aus der Eingeschlossenheit der frem-

⁵ Vgl. 409, wo Sartre diesen Sachverhalt am Modell meines Verhältnisses zum Objekt-Anderen expliziert.

⁶ Im vorliegenden Kapitel, S. 201 f.

den in meiner Welt. Der *unter* mir stehende Andere steht mir zugleich vor Augen: sofern er Objekt ist, habe ich ihn *vor* mir. Hingegen befindet sich der *Subjekt*-Andere weder vor mir wie ein Objekt noch neben mir wie mein Genosse in der Gemeinschaft des Wir noch auch als mein ebenbürtiger Partner mir gegenüber. Vielmehr ist er hinter mir, genauer: *hinter mir her*. Und in dieser Position ist er mir zugleich *überlegen*. Er ist nicht mehr wie der Objekt-Andere unter-, sondern übergeordnet, d. h.: er behandelt mich *von oben herab*⁷.

Die Vergegenwärtigung dieses Modells erleichtert auch das Verständnis der Sartreschen Aussagen über die vom Subjekt-Anderen bewirkte Verwandlung meiner Weltlichkeit. Sofern ich in der Transzendenz die Welt entwerfe, liegt in der Entmächtigung meiner Transzendenz zunächst eine eigentümliche *Entweltlichung*. „Mais la présence d'autrui dans son regard-regardant ne saurait contribuer à renforcer le monde, elle le démondanise au contraire car elle fait justement que le monde m'échappe“ (331). Daß die Welt mir entgeht, mußte ich schon im Anblick des Objekt-Anderen erfahren. Während ich da aber noch glauben konnte, das Ausfließen meiner Welt sei lokalisierbar und darum nur relativ, nötigt mich mein Für-Andere-sein zu der Einsicht, daß der Andere mir die Welt *total* entzieht. Ich kann mich nicht mehr darüber hinwegtäuschen, daß das Ausfließen meiner Welt grenzenlos, unaufhaltsam ist (331). Aus einem Vergleich der räumlichen Situationen des Für-mich-seins von Anderen und meines Für-Andere-seins leuchtet das unmittelbar ein. Auch durch den Objekt-Anderen floß meine Welt aus, weil die Dinge, auf die sich dieser Andere richtete, ihm eine Seite zuwandten, welche mir abgewandt war. Die Bedeutung des Mir-abgewandt-seins hat die Metapher „Ausfließen“ ebenso hier, wo von meinem Erblicktwerden die Rede ist (vgl. 319). Dennoch sind zwei bedeutsame Unterschiede zu beachten. Erstens ist hier schon im je aktuellen Augenblick nicht mehr nur ein kleiner Kreis von Gegenständen betroffen, sondern meine *ganze* Welt. Der hinter mir herjagende und mich von oben herab mit seinen Blicken verfolgende Andere überblickt eben vermöge seines höheren Standpunkts meine ganze Welt und blickt noch über sie hinaus. Er hat einen weiteren Horizont als ich. Zweitens aber ist meine ganze Welt durch ihr Übersrittenwerden so radikal betroffen, daß ihr *Sinn* von mir auf den Anderen übergeht. Dieselben Dinge, die dem *Objekt*-Anderen eine mir unzugängliche Seite zeigen, bieten sich meinem Auge immerhin noch von einer anderen Seite dar. Sie sind gleicherweise Gegenstände für mich und für den Anderen. Dem *Subjekt*-Anderen aber schenken sich die Dinge, wiewohl sie auch ihm nur eine bestimmte Seite zukehren, insofern doch ganz und rückhaltlos, als sie für mich keine andere Seite übriglassen. Die Gegenständlichkeit, die der

⁷ Vgl. Sartres Beschreibung des Wandels, den die Welt des Soldaten erfährt, wenn dieser sich zur Flucht wendet (356).

Andere den Dingen verleiht, bringt, da er sie auch mir verleiht, notwendig die Vernichtung jeder für mich bestehenden Gegenständlichkeit mit sich: „le regard d'autrui, comme condition nécessaire de mon objectivité, est destruction de toute objectivité pour moi“ (328). Denn Gegenstände für mich können die Dinge nur sein kraft meines Weltentwurfs, der eben mit der Vergegenständlichung meiner Transzendenz in Ohnmacht gesunken ist.

Was nun aber im Lichte ohnmächtiger Transzendenz als *Entweltlichung* erscheint, das zeigt sich unter dem Aspekt des Versinkens in der Faktizität in einem anderen Sinne von „Welt“ als *Verweltlichung*. Eben dadurch, daß die Welt, die ich frei zu entwerfen habe, dahinschwindet, werde ich selbst zu etwas Weltlichem. Sartre bestimmt darum mein Für-Andere-sein näher als ein „être-au-milieu-du-monde-pour-autrui“ (324). Dieser Titel besagt mehr als bloß dies, daß der Andere mich in der Welt *antrifft*. Er soll zum Ausdruck bringen, daß der Andere mich allererst in die Welt *stößt*. Mein vom fremden Subjekt betriebener Abfall in das Universum des innerweltlich Seienden ist nach Sartre der eigentliche „Sündenfall“. Auf ihn und nicht auf irgendeine einzelne Verfehlung bezieht sich das Schuldgefühl der Scham, die ebensowohl über meine Gegenständlichkeit erschrickt wie darüber, daß „ich in die Welt ‚gefallen‘ bin, mitten in die Dinge hinein“ (349, vgl. 509).

Das mir erst vom Anderen aufgezwungene „être-au-milieu-du-monde“, das „Ein-Weltstück-Sein“ (wie Alexa Wagner sinngemäß übersetzt⁸) unterscheidet sich von der ursprünglichen Weltlichkeit des Bewußtseins genauso wie die mit meiner Objektheit identische Faktizität von der Faktizität des Für-sich. Es ist also nicht nur verschieden vom „être-dans-le-monde“ weltentwerfender Transzendenz (vgl. 348), sondern auch von jenem Inmitten-der-Welt-sein, das Heidegger „Geworfenheit“ nennt. Denn die Geworfenheit ist nicht ohne den Entwurf, der Entwurf aber ist im fremdpersonal fundierten „être-au-milieu-du-monde“ gerade lahmgelegt. Mithin wird auch das ursprüngliche Inmitten-der-Welt-sein alteriert. Vor allem verliert es die Zentralität, die ihm in Verbindung mit dem Entfernung setzenden Entwurf zukam. Ist doch die Welt, in der ich mich angesichts der Anderen vorfinde, die *fremde* Welt, die *mein* nur im Modus der Entfremdung werden kann (319, vgl. 322). In ihr aber bin ich nicht Mittelpunkt, sondern irgend etwas an irgendeiner Stelle der Peripherie. Darum wird mir in der Erfahrung des Gesehenwerdens bewußt, „daß ich mich an einer bestimmten Stelle befinde“ (316). Anstatt wie vorher die mich umgebenden Dinge – Tisch, Stuhl und Wände – auf mich hin zu orientieren und entfernend-fernelos bei ihnen zu sein, stehe ich nun in derselben Weise „neben“ dem Tisch, wie der Tisch neben dem Stuhl steht, und zwar einzig und allein auf Grund der Tatsache, daß der Andere mich unter diesen Dingen erblickt. Ich, der „Verräumlichende“, bin

⁸ Vgl. Jean-Paul Sartre, *Der Leib*, Stuttgart 1956; jetzt aufgenommen in: Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts*, Hamburg 1962.

nun selber „verräumlicht“. Das meint der Satz : „Le regard d'autrui me confère la spatialité“ (325). In diesem rein mundanen Sinne teilt mir der Andere ebenso Zeitlichkeit zu. Er ordnet mich in die Weltzeit ein, indem er mir das Erlebnis der „Gleichzeitigkeit“ verschafft (325 f.). So wie Sartre diesen Begriff faßt⁹, kann das Für-sich allein Gleichzeitigkeit nicht erfahren. Simultan sind da nämlich nicht in der Zeit Seiende, sondern die Zeiten selber, d. h. meine und die fremde Zeitlichkeit. In der Erfahrung der so verstandenen Gleichzeitigkeit entfremdet sich mir aber meine eigene Zeitlichkeit zur „universalen Gegenwart, in der ich meinen Platz einnehme“. Denn in meiner Zeitigung taucht der Andere als der auf, der *mich* zeitigt. Durch seine Anwesenheit bei mir werde ich, der Zeitigende, gleichermaßen zum Gezeitigten, gezeitigt aber in einem System, das nicht in meiner Subjektivität gründet und insofern auf eine objektive Zeit verweist. Gezeitigt und verräumlicht bin ich dann das Weltobjekt, als das der Andere mich sieht, ein „objet temporo-spatial du monde“ (326).

Objektivierung, Verweltlichung, Verdinglichung, Einordnung in Raum und Zeit – es liegt auf der Hand, daß Sartre hiermit dieselbe Bewegung umschreibt, in die bei Husserl mein absolut einziges ego durch das alter ego gerät. Die Übereinstimmung wird dadurch unterstrichen, daß der durch diese Begriffe markierte Weg bei den beiden Denkern auch dasselbe Ziel hat: die intersubjektive Konstitution des Menschen. Der Mensch, das ist nach „L'être et le néant“ dasjenige Für-sich, das auch für Andere ist und von Anderen zu einem raum-zeitlich lokalisierten Objekt in der Welt gemacht wurde. Da das Für-Andere-sein nach Sartre „keine ontologische Struktur des Für-sich“ darstellt, wäre dieses auch ohne das Für-Andere-sein Für-sich, aber es wäre nicht Mensch. Es *ist* aber faktisch Mensch. Als „faktische“ gründet die Notwendigkeit des Für-Andere-seins mithin nicht im Wesen des Für-sich, sondern allein in diesem Faktum: „notre réalité-humaine exige-t-elle d'être simultanément pour-soi et pour-autrui“ (342). Nur die volle Erfassung des Menschseins ist es, was in „L'être et le néant“ überhaupt den Fortgang vom Für-sich zum Für-Andere verlangt (275). Wir haben also den eigentümlichen Sachverhalt vor uns, daß Sartre bereits dem Für-sich jene ursprüngliche Faktizität des Inmitten-von-Seiendem-seins zuerkennt, welche die Menschlichkeit des „Daseins“ im Sinne Heideggers ausmacht, und daß er trotzdem zu der Auffassung Husserls zurückkehrt, wonach das Bewußtsein erst dann zum Menschsein wird, wenn der Andere ihm die Faktizität der innerweltlichen Vorhandenheit aufzwingt.

⁹ Vgl. Fredric Jameson, Sartre, New Haven/London 1961, S. 188; Jacques Salvan, a. a. O. S. 69 f.

§ 42. *Meine Vergegenständlichung durch den Anderen als Veränderung*

Doch die Übereinstimmung zwischen der Intersubjektivitätstheorie Husserls und der leitenden Idee der Sartreschen Theorie des Für-Andere-seins reicht noch tiefer. Die Vergegenständlichung des reinen Bewußtseins begreift Sartre nämlich genauso ausdrücklich wie Husserl als eine Depotenzierung, welche sich ihrem positiven Gehalt nach als Veränderung enthüllt. Das mir von den Anderen geschenkte Ich ist „conscience dégradée“, und mein Für-die-Anderen-sein erweist sich als „mon autre-être“ (332). Die Veränderung selbst faßt Sartre in dem schon von Husserl verwandten Begriff der „Entfremdung“, der „aliénation“ (321, 334). Die Realität des Anderen ist „die entfremdende Realität“ schlechthin (441).

Freilich kehrt der Veränderungsgedanke Husserls bei Sartre in modifizierter Gestalt wieder. Einerseits verkürzt. Gibt es doch auf dem Boden der Sartreschen Ontologie keinen Platz für die in der transzendentalen Sphäre verbleibende Veränderung, für die Verwandlung meines absolut einzigen ego in mich qua Glied der Monadengemeinschaft. Sartre kennt nur die mundanisierende Veränderung, und auch die erscheint bei ihm ärmer als bei Husserl, weil sie – gemäß der generellen Konzeption seiner Sozialontologie – in ihrem Ursprung nur eine substanzialisierende und noch keine personalisierende Veränderung sein kann. (Wo nach seinem Entwurf die personalisierende Veränderung beheimatet ist, werden wir sogleich sehen.) Andererseits aber bringt die Fremdexistenzlehre Sartres den Husserlschen Veränderungsgedanken allererst zu sich selbst. Insbesondere erlöst ihn die Orientierung an der Unmittelbarkeit meines Für-Andere-seins aus der Zweideutigkeit, in die er sich bei Husserl dadurch verstrickt, daß der mich zu einem Anderen machende der im Wesenskern zu meinem Ich gemachte Andere sein soll. Vielleicht spielt Sartre nicht zuletzt auf diese im Grunde undurchschaute Dialektik an, wenn er im Anschluß an die Formulierung seiner Lehre, wonach ich vom Anderen meine Eigenschaften empfangen, sagt: „Zweifelloso gilt das als ausgemacht: man sagt schon lange, daß der Andere mich lehrt, was ich bin. Aber dieselben Leute, die diese These vertraten, behaupteten, ich leitete den Begriff des Anderen von mir selbst ab, durch Reflexion über meine eigenen Vermögen und mittels Projektion oder Analogie. Sie verharren also in einem *circulus vitiosus*, aus dem sie nicht heraus konnten“ (333). Sartre durchbricht den Zirkel, indem er die Veränderung des Eigenen und die Aneignung des Anderen auf zwei verschiedenen Ebenen ansiedelt, so zwar, daß er der Ebene der Veränderung zugleich den Vorrang vor der der Aneignung zuspricht. Diese Radikalisierung der Veränderungs-idee verbindet sich zudem, wie schon der vorige Paragraph gezeigt hat und der nächste bekräftigen wird, mit dem Bemühen um eine genauere Beantwortung der Frage, inwiefern und inwieweit überhaupt „ich“ ein „Anderer“

oder das mir zu „Welt“ veräußerte gleichwohl noch „mein“ Bewußtsein sein kann.

Über die bereits erläuterten Sachzusammenhänge hinaus kennt Sartre zwei Formen von Veränderung in einer gesteigerten Bedeutung: die Liebe (*l'amour*) und die Erfahrung des Wir, insbesondere des „Objekt-Wir“ (*le Nous-objet*). Da beide erst in einem fortgeschrittenen Stadium der hier nur im Ansatz freizulegenden Theorie thematisch werden, gehe ich auf sie lediglich andeutungsweise ein¹⁰. Die erotische Liebe gehört bereits zu jenen „Haltungen“, die ich dem Anderen gegenüber in *Reaktion* auf die ursprüngliche Situation meines Für-Andere-seins einnehme. Sie ist der Versuch, *als* Objekt zugleich das Subjekt zu sein, für das ich Objekt bin. Das aber heißt nichts anderes, als daß ich in der Liebe selber zum Anderen werden will. „Il s'agit, en effet, pour moi de me faire être en acquérant la possibilité de prendre sur moi le point de vue de l'autre“ (432). Allerdings muß dieses Unterfangen nach Sartre scheitern (433). Denn da das Existieren sich als innere Negation vollzieht, die innere Negation aber mich als den sein läßt, der nicht der Andere ist, und den Anderen als den, der nicht ich ist, bleibt unsere Getrenntheit unüberwindliches Faktum. Trotzdem ist der Wunsch des Liebenden, für sich selbst der Andere zu sein, keine subjektive Willkür; denn: „Etre à soi-même autrui – idéal toujours visé concrètement sous forme d'être à soi-même cet autrui – c'est la valeur première des rapports avec autrui“ (432). Die Veränderung, die ich in jedem Sein-für-Andere erfahre, treibt von sich her in das Streben nach völliger Anverwandlung des Geliebten, und deren Unmöglichkeit ist nur die Offenbarung der Widersprüchlichkeit, die in der Veränderung als solcher schon liegt.

In einem davon ganz verschiedenen Sinne steigert sich die Veränderung in der Erfahrung des „Objekt-Wir“. Wie Liebe, Sprache und Masochismus einerseits, Gleichgültigkeit, Begierde, Haß und Sadismus andererseits, so stehen auch „Objekt-Wir“ und „Subjekt-Wir“ (484–503) auf dem Fundament der ursprünglichen Situation des Für-Andere-seins. Nur auf andere Art. Jene Haltungen übersteigen insofern die Grundsituation, als sie der Alternative, daß entweder ich Objekt bin und der Andere Subjekt ist oder der Andere Objekt ist und ich Subjekt bin, auszuweichen oder ihr doch die Spannung zu nehmen trachten. Zugleich verharren sie jedoch in ihr, und zwar nicht nur sofern diese Alternative faktisch unausweichlich ist, sondern auch weil ich da sowohl in der Subjekt- wie in der Objektstellung *allein* bleibe. Ich bleibe im Singular, wenn auch das subjekt- oder objekthafte Gegenüber aus mehreren Anderen bestehen kann. Erst im Subjekt- und Objekt-Wir wird das Ich

¹⁰ Zu Sartres Liebesbegriff vgl. J. Th. C. Arntz O. P., *De Liefde in de Ontologie van J. P. Sartre*, Nijmegen 1960. Die ontologischen, mit der Unterscheidung von An-sich und Für-sich gegebenen Voraussetzungen der Fremdexistenzlehre Sartres beleuchtet Arntz auch in seinem Aufsatz „De verhouding tot de ander in het oeuvre van J.-P. Sartre“, *Tijdschrift voor Philosophie* XXIII (1961), S. 237–274.

pluralisch erweitert. Mithin übersteigt das Wir die Grundsituation in dem Punkt, in dem ihr jene Haltungen treu bleiben. Umgekehrt aber bleibt das Wir der Grundsituation dort treu, wo die reaktiven Haltungen sich von ihr abzustoßen suchen: das Wir akzeptiert sozusagen ohne weiteres die Subjekt-Objekt-Spaltung und wiederholt sie nur in pluralischer Modifikation¹¹.

Das Objekt-Wir, um das es Sartre eigentlich zu tun ist, entsteht erst, wenn in der Situation meines ursprünglichen Für-Andere-seins oder des Für-mich-seins von Anderen ein „Dritter“ als Subjekt auftaucht¹². Mag ich

¹¹ Zwar ist das Subjekt-Wir die einzige Form, in der ich *als Subjekt* mit Anderen *als Subjekten* zusammen sein kann. Aber eben nicht im Gegenüber. Das Gegenüber bilden auch hier die Objekte, materialiter die weltlichen Dinge. Auf sie sind die im Subjekt-Wir mit mir und untereinander zu einer undifferenzierten Gemeinschaft verschmolzenen Anderen in Wahrnehmen, Urteilen und besorgendem Umgang bezogen. Unter dem Titel „Subjekt-Wir“ räumt Sartre also dem „Man“ Heideggers einen Platz ein. Er tut dies ausdrücklich, während ihm die Nähe zu Husserls Wir verborgen bleibt. Trotz des Hinweises auf Husserls Idee von der intersubjektiven Konstitution der Welt schreibt er die Verwandlung des sozialen Modells vom „sich frontal Gegenüberstehen“ zu einer „seitlichen Abhängigkeit“ erst der Fundamentalontologie zu (302). Indes ist auch die Stellung des Man im Ganzen der Sartreschen Theorie der Fremdexistenz von recht untergeordneter Bedeutung. Der Position des „Objekt-Wir“ steht sie zumindest um so viel nach als auf der singularischen Ebene das Für-mich-sein des Anderen meinem Für-Andere-sein. Denn die zwei Formen des Wir sollen „exactement“ dem „l'être-regardant“ und dem „l'être-regardé“ im Verhältnis des Einzelnen zum Anderen entsprechen (486). Im Grunde aber ist die Erfahrung des „Subjekt-Wir“ für Sartre noch weit weniger ursprünglich, als sie es in der Rolle eines pluralischen Pendants zu meiner Erfahrung des Objekt-Anderen sein dürfte. Sartre wird nicht müde zu betonen, „daß die Erfahrung des Subjekt-Wir gar keinen Wert einer metaphysischen Enthüllung besitzt“ (500), daß sie „ein rein psychologischer und subjektiver Vorgang“ (497) ist, unfähig, auch nur annähernd den ontologischen Anspruch des „Mitseins“ als eines konstitutiven Moments des In-der-Welt-seins zu erfüllen. Allerdings verrät gerade die mehrfache Beteuerung dieses Umstands das Fehlen einer eigentlichen Begründung. Jedenfalls trifft derjenige Sachverhalt, auf den sich die These von der bloß empirischen Relevanz des Subjekt-Wir vornehmlich stützt – die Abhängigkeit von den singularischen Erfahrungen des Anderen –, gleichermaßen auf das Objekt-Wir zu, in dessen Erfahrung doch „die Enthüllung einer realen Existenzdimension“ (502) geschieht.

¹² Den Begriff des „Dritten“ hat vor allen Simmel in seiner „Soziologie“ (bes. S. 96–123) entwickelt. Auch er geht davon aus, daß das Hinzutreten des Dritten die soziale Situation qualitativ verändert (S. 96); auch nach seiner Auffassung schlägt hiermit in der Regel der ursprüngliche Konflikt der beiden Partner in Solidarität um (S. 102). Sogar Sartres Theorie der Konstitution des Klassenbewußtseins nimmt er vorweg. Ihm zufolge gewinnen die Partner der anfänglichen „Zweierverbindung“ im Anblick des sie beherrschenden Dritten „Standesgefühl“, und zwar deshalb, „weil die Gemeinsamkeiten nun auf der Seite des Kameraden gesucht und natürlich gerade in dem gefunden werden, was den Gegensatz beider gegen den gemeinsamen Übergeordneten ausmacht“ (S. 99). – Von Simmel her ist der Begriff des Dritten in Theodor Litts „Individuum und

vorher den Anderen angeblickt haben oder von ihm angeblickt worden sein – in dem Moment, in welchem der Dritte uns beide anblickt, rücken wir in eine Gemeinschaft zusammen, in der keiner mehr dem Anderen etwas voraus hat. Denn unser beider Möglichkeiten sind uns nun entfremdet (489). Und diese Entfremdung ist im Vergleich mit der mir allein widerfahrenen „une aliénation plus radicale encore du Pour-soi“ (490). Radikaler nämlich ist das mir hier zugeteilte „Draußen-sein“ (489), weil der Dritte nicht nur *mich* als weltliches Objekt sieht, sondern die *ganze Situation*, in die ich zusammen mit dem Anderen verstrickt bin. Ich muß mich mithin als einen solchen anerkennen, der grundsätzlich wie der Andere ist. Das bedeutet aber: erst unter dem Blick des Dritten erfahre ich mich im ausgezeichneten Sinne als „einer unter Anderen“ (493). Erst im Objekt-Wir widerfährt mir die *personalisierende* Veränderung, die nach Husserl von Anfang an im Spiele ist, weil ich ihm zufolge schon in transzendentaler Ursprünglichkeit Glied eines (als Subjektgemeinschaft begriffenen) Wir bin und sodann nur Mensch sein kann, indem ich Mensch unter Menschen bin. Für Sartre aber, der die Voraussetzung des transzendentalen Wir wegstreicht, kann ich mich auch in der mich zum Menschen machenden Ursprungsbegegnung mit dem Anderen noch nicht personalisieren, weil die Konfliktsituation dieser Begegnung die Solidarität ausschließt, die zur Konstitution der Wir-Gemeinschaft erforderlich wäre.

§ 43. Die Dialektik der Veränderung und das Selbstsein

Ich habe das Thema „Wir“, das damit bei weitem nicht erschöpft ist, nur aus Interesse am Problem der Veränderung gestreift. An diesem Problem ist nun noch die Seite genauer zu betrachten, deren Thematisierung ein besonderes Verdienst Sartres darstellt. Zweifellos kann ich ein Anderer nur so sein, daß ich zugleich ich bin, daß mein entfremdetes doch mein eigenes und kein schlechthin fremdes Sein ist. Die Zwielfichtigkeit des Gedankengangs, in dem Sartre diesem Sachverhalt nachdenkt, wirft noch einmal ein erhellendes Licht auf die eigentümlich doppelgesichtige Übergangsposition seiner Sozialontologie zwischen der transzendentalen Intersubjektivitätstheorie und dem dialogischen Denken, das jenseits der transzendentalphilosophischen Alternativen ansetzt. Zwar steht der Gedankengang von vornherein im Dienst der Explikation der Veränderungsidee und damit der Wiederholung eines transzendentalphilosophischen Ansatzes, aber zugleich leuchtet in ihm etwas auf, was auf eine ganz andere, nämlich auf eine *positiv*

Gemeinschaft“ (Berlin 1924², bes. S. 111–114) eingegangen. Nach Litt ermöglicht erst die Gegenwart des Dritten „das bewußte Erfassen des Füreinander zweier Wesen“, das es – auch in dieser These folgt er der ebenso von Sartre formulierten Einsicht Simmels – im Ich-Du-Verhältnis nicht geben kann, weil „ich“ da nur „Dich“, nicht aber das Verhältnis selber vor mir habe.

konstitutive Beziehung zwischen dem Anderen und meinem eigensten Selbst verweist.

Daß ich im Für-Andere-sein ein Anderer oder mir entfremdet bin, bedeutet nach Sartres schärfster Fassung: ich bin mir selbst entzogen. Ich verfüge nicht über die mir vom Anderen zugefügte Dimension meines Seins, und das Bewußtsein, das ich von mir als Objekt-Ich habe, ist „conscience de moi en tant que je m'échappe“ (318). Mir entrissen werde ich allein schon durch das Auftauchen der fremden Freiheit (334). Denn weil in der Freiheit des Anderen steht, was mir geschieht, bin ich in ihrer Gegenwart nicht mehr „Herr der Situation“ (323, vgl. 324). Die Situation wird, wie Sartre sich auszudrücken pflegt, nicht von meinen, sondern von den Möglichkeiten des Anderen umschrieben. In diesem Sinne ist mein Für-Andere-sein „mein Außer-mir-sein“ (332), und zwar gerade deshalb, weil ich, der ich in meinem Für-mich-sein gewissermaßen noch über der Situation stand, durch den Blick des Anderen in die Situation einbezogen, d. h. mit meiner Umgebung zusammengeschweißt werde. Dadurch ist z. B. meine – zuvor ganz unbeachtete – Verbindung mit den von mir belauschten Leuten, als eine selber belauschte, „plötzlich außerhalb von mir gegeben“ (324). Bloßgestellt und den Blicken der Anderen ausgeliefert, bin ich „hors de ma portée, hors de mon action, hors de ma connaissance“ (327). Ich bin mir selbst unerreichbar.

Wirklich erregend wird diese Situation nun aber erst dadurch, daß die mir entzogene Dimension meines Seins dessen innerste Substanz ausmachen soll: „Le sens profond de mon être est hors de moi“ (430). Wäre meine Veräußerung mir selbst äußerlich, dann könnte ich gleichsam *hinter* dem mir vom Anderen „gestohlenen“ Sein (vgl. 431) mich „selbst“ verwirklichen. Aber eben das Selbst wird mir gestohlen. Die Freiheit selber wird der Verfügungsgewalt der Freiheit entzogen. *Sie* ist es, die im Für-Andere-sein „außerhalb von mir gegeben ist“ (321). In der Freiheit aber gründet alles, was ich bin. Also befindet sich im Für-Andere-sein „meine Grundlage außerhalb von mir“ (318).

Das bedeutet positiv, „daß die Freiheit des Anderen die Grundlage meines Selbst ist“ (433). Ich bin vom Anderen besessen, restlos und bis in die Wurzeln meines Wesens. Der Andere besitzt „das Geheimnis meines Seins“ (430, vgl. 431). So ergibt sich die Paradoxie, daß im Innersten meines Selbst, wo meine Freiheit zu Hause ist, die Freiheit des Anderen Platz genommen hat: „la matière même de mon être est l'imprévisible liberté d'un autre“ (320). Nicht von mir, sondern von der Freiheit des Anderen werde ich dirigiert, aber diese Freiheit hat sich in mir selbst, in der Tiefe meines Seins eingenistet. Sie ist „nicht die meine“ und doch „die Bedingung meines Seins“ (326). Mein ist sie nicht, weil ich nicht über sie verfügen kann. Tiefer in mein Selbst eingelassen als das Verfügbare ist aber die Bedingung meines Seins, weil sie der selber unverfügbare Boden ist, der mein Verfügen trägt. Und dies

ist der Andere. Im Anschluß an die Feststellung, die unmittelbare Gegenwart des Subjekt-Anderen sei die notwendige Bedingung eines jeden Gedankens, den ich mir über mich selbst mache, kann Sartre darum sagen: „Autrui, c'est ce moi-même dont rien ne me sépare, absolument rien si ce n'est sa pure et totale liberté“ (330, vgl. 331).

Der Andere ist mein Ich-selbst. Der Satz lautet ähnlich wie die These Husserls, das ego im alter ego sei ich selbst. Seinem Sinne nach aber steht er zu dieser These in völligem Gegensatz. Husserl sucht in der Transzendenz die Immanenz. Sartre aber sucht in der absoluten Immanenz die absolute Transzendenz. Er will, bildlich ausgedrückt, die Schale der Immanenz auf die in ihr verborgene Transzendenz hin durchstoßen. Man muß, so sagt er mit kaum noch zu überbietender Eindringlichkeit, die „absolute Immanenz bitten, uns in die absolute Transzendenz zu versetzen: in der tiefsten Tiefe meiner selbst muß ich . . . den Anderen selbst finden als den, der nicht ich ist“ (309)¹³.

Diesen Gedanken, dessen sprachliche Form kaum zufällig an die Mystik erinnert, werden wir in ähnlichen Wendungen bei Buber und Marcel wiederfinden. In ihm schlägt die Veränderungsidee gleichsam auf ihrer höchsten Spitze dialektisch in ihr Gegenteil um. Einerseits drückt er die Vollendung der Veränderung aus: das veränderte Sein ist nicht bloß *mein* Sein, sondern sogar mein Sein *selbst*; die Veränderung trifft mich radikal und total; der Andere hat nicht nur etwas von meinem Sein, er hat mein Sein schlechthin und im ganzen „gestohlen“. Andererseits aber ist das vom Anderen konstituierte Sein als mein Sein selbst auch mein *Selbstsein*: wenn ich in meinem Für-den-Anderen-sein ich selbst bin, dann bin ich mir darin nicht entfremdet. Mit der Totalisation der Entfremdung ist auch die Spaltung aufgehoben, die im Entfremdungsbegriff mitgedacht werden muß.

Freilich vollzieht sich dieser dialektische Umschlag hinter dem Rücken Sartres. Und nicht nur das. Auch die beschriebene Totalisation der Veränderung als solche bleibt auf vereinzelte Stellen von „L'être et le néant“ beschränkt. Im allgemeinen versteht Sartre mein Für-Anderen-sein durchaus als ein Sein, das zwar auf Grund seiner Meinigkeit kein fremdes, aber deshalb doch nicht schon mein Sein selbst ist. Dieser generellen Charakteristik zufolge distanziert es sich wie vom Anderen so von mir selbst, als etwas von meinem eigensten Sein, wenn auch nicht von meinem Sein überhaupt Verschiedenes.

Bezeichnend hierfür ist, daß Sartre das Für-Anderen-sein die „Außen-seite“ (346: „dehors“), „Kehrseite“ (324: „envers“) oder auch „Bildseite“ (320: „dessous“) meines Bewußtseins nennt, letzteres in metaphorischer An-

¹³ Johannes Thyssen („Vom Gegebenen zum Realen“, in: Kant-Studien XLVI, 1954/55, S.166) mißversteht diese Worte, wenn er sie als Beleg nimmt für die angeblich von Sartre intendierte Auflösung der fremden Realität in meine eigene.

spielung auf die mir, dem Mitspielenden, verborgene Bildseite von Spielkarten, welche mein Sein in der Hand der Anderen symbolisieren. Diesen Begriffen kommt eine repräsentative Bedeutung zu, weil sich in ihnen die leitende Intention niederschlägt, die Sartre bei der Explikation der Veränderungsidee verfolgt, nämlich das Für-Andere-sein als ein Mittleres zwischen Für-sich und An-sich, zwischen mundaner Äußerlichkeit und bewußtseinsmäßiger Innerlichkeit zu veranschaulichen. Durch sie soll die Grundfrage, wie das Für-Andere-sein als das Sein eines weltlichen Objekts gleichwohl das meinige sein kann, ihre abschließende Antwort finden. Einerseits nämlich bin ich als ein mit einer Außenseite behaftetes Seiendes „ein Stück Natur“ (321), andererseits ist das Für-Andere-sein *meine* Außenseite, etwas, was nicht aus meinem Sein heraus-, sondern durchaus noch in es hineinfällt: eben als die Rückseite der Innerlichkeit selbst. „C'est mon *être-dehors*: non pas un être subi et qui serait lui-même venu du dehors mais un dehors assumé et reconnu comme *mon* dehors“ (346).

Zugleich aber rückt das Für-Andere-sein, sofern es als meine Außenseite betrachtet wird, vom Mittelpunkt, in dem Sartre es mit den oben wiedergegebenen Worten lokalisiert, an die Peripherie meines Seins. Den Anderen, der mir eine Außenseite verleiht, finde ich eben keineswegs „au plus profond de moi-même“. Ich finde ihn vielmehr an meiner „Grenze“. Als „Bildseite“ ist mein Für-Andere-sein zugleich „la limite de ma liberté“ (320), Grenze meiner Freiheit in dem zwiefältigen Sinne dessen, was für meine Freiheit unerreichbar ist und was dennoch ihr Sein mit ausmacht: „limite que je ne puis atteindre et que pourtant je suis“ (334, vgl. 346).

Aus dem Für-Andere-sein, das sich statt im Zentrum an der Peripherie meines Seins befindet, muß sich nun das Selbst, als das Innerste meines Seins, zurückziehen. Es konstituiert sich nicht in und aus ihm, sondern ihm gegenüber. Damit erneuert die Sozialontologie Sartres die Heideggersche Theorie des Zusammenhangs von eigentlichem Selbstsein und Miteinandersein: auch nach *ihrer* Grundtendenz geht das Selbst aus dem *Absprung* vom Anderen hervor. Auch nach *ihrem* durchschnittlichen Urteil ist die intersubjektive Konstitution des Selbstseins keine positive, sondern nur eine negative: die Konstitution aus der *Loslösung* vom Anderen.

Demgemäß errichtet Sartre seine Lehre vom Selbstwerden des Für-sich auf dem Fundament seiner allgemeinen Theorie der inneren Negation (343-345). Im Abweisen des Anderen ergreife ich mich selbst als den Nicht-Anderen. Indes existiert der Andere, der zu sein ich mich weigere, seinerseits nur so, daß er sich weigert, ich zu sein. Im Gegensatz zur inneren Negation von Dingen ist die zwischenmenschliche – wie wir wissen – wechselseitig. Da aber die Begegnung mit dem Subjekt-Anderen ursprünglicher ist als die mit dem Objekt-Anderen, kommt meine Abweisung durch den Anderen derjenigen des Anderen durch mich wesensmäßig zuvor. Nur als der mich Abweisende kann der Andere von mir abgewiesen werden.

Der Andere weist mich ab, heißt: er macht mich zu seinem Objekt. Sofern ich aber die fremde Subjektivität allein in meiner Objektheit erfahre, kann ich den mich abweisenden Anderen nur dadurch von mir abweisen, daß ich mein von ihm abgewiesenes Objekt-Ich abweise. Das Selbstwerden ist als Befreiung vom Anderen nichts als diese Ablehnung des Objekt-Ich. Die Ablehnung darf jedoch nicht der Bejahung des Objekt-Ich widerstreiten. Denn unumstößlich ist die Anerkennung, daß ich das Objekt-Ich wirklich bin. Diese Anerkennung wird denn auch ebenso von der Dialektik des Selbstwerdens gefordert. Weil ich ich selbst, also nicht der Andere sein will, muß ich mein Objekt-Ich ablehnen und zugleich auf mich nehmen. Ablehnen muß ich es, sofern es im Anderen gründet und die Stätte seiner Gegenwart ist; annehmen aber muß ich es, sofern es für den Anderen gerade das ist, was er nicht zu sein hat. Solch abweisende Annahme oder annehmende Abweisung geschieht in Form einer Setzung des Objekt-Ich als „entfremdetes“, als nicht schlechthin fremdes und doch auch nicht ganz eigenes Ich. Die ausdrückliche Einsicht in den Entfremdungscharakter oder das Außenseite-sein meiner Objektheit bedeutet aber in sich schon die Rettung des Selbst, das sich hinter der Außenseite in seiner Innerlichkeit einrichtet.

§ 44. *Der Umschlag meiner Vergegenständlichung durch den Anderen in die Vergegenständlichung des Anderen durch mich und die Rückkehr Sartres zum transzendentalphilosophischen Ansatz*

Der Preis, den ich nach Sartre für die Rettung meines Selbst zu zahlen habe, ist der Verlust der ursprünglichen Gegenwart des Anderen. Denn indem mit meinem Selbst auch die Transzendenz meines Entwurfs aus der Ohnmacht erwacht, schlägt meine Vergegenständlichung durch den Anderen um in die „Vergegenständlichung des Anderen, als zweites Moment“ meiner Beziehung zu ihm (347-349).

Sofern dies nun das Ende der Geschichte ist, die „mon rapport à l'Autre“ durchläuft, mündet die Sozialontologie Sartres gänzlich in jenen Transzendentalismus ein, von dessen Destruktion sie ihren Anfang nahm. Wenn es hierfür noch eines Beweises bedürfte, so wäre er darin zu finden, daß die Befreiung vom Anderen (vgl. 343) auch für Sartre die „Freigabe“ des Anderen im Sinne Heideggers bedeutet. Denn die Abkehr vom Anderen „bewirkt, daß es einen Anderen gibt“ (343, vgl. 349). Wohl schränkt Sartre die Bedeutung dieser These vorsichtig ein. „Cela ne signifie point qu'il (scil. le Pour-soi) donne l'être à l'Autre, mais simplement qu'il lui donne *l'être-autre* ou condition essentielle du ‚il y a‘“ (343 f.). Doch genauso versteht Heidegger seinen Begriff der Freigabe auch. Entgegen der Deutung Sartres, deren Haltlosigkeit ich aufzudecken versucht habe, geht es in „Sein und Zeit“ um die ontologische Vorgabe des Raums, aus dem der Andere an-

wesen kann, und keineswegs darum, dem Anderen ontisch Sein zu verschaffen. Statt daß also der interpretierende Zusatz die vorgetragene Theorie von derjenigen Heideggers abhebt, macht er gerade die Gemeinsamkeit der Ebene deutlich. Es ist die transzendentalphilosophische Ebene, auf welcher der Andere als gegebenes Objekt im Horizont der Welt erscheint und im Zusammenbruch seiner eigenen Transzendenz Sinn und Seinsgeltung erst aus meinem Entwurf empfängt. „... c'est moi qui fais, par l'affirmation même de ma libre spontanéité qu'il y ait un Autrui... Autrui se trouve donc mis hors jeu, comme ce qu'il dépend de moi de ne pas être et, par là, sa transcendance n'est plus transcendance qui me transcende vers lui-même, elle est transcendance purement contemplée, circuit d'ipséité simplement donné“ (348).

Vom Ende her verrät sich nun aber die *gesamte* Theorie ihrem Grundzug nach als Transzendentalphilosophie. Gewiß ist das angedeutete Ende nach Meinung Sartres nicht Vollendung und Höhepunkt, sondern im Gegenteil Verfall des ursprünglichen Miteinanderseins. Insofern kann man von ihm her nicht *direkt* auf Anfang und Ausführung des Ganzen schließen. Wohl aber indirekt. Der Umschlag derjenigen Beziehung, die Sartre im Bestreben nach Überwindung der Transzendentalphilosophie zum Fundament gemacht hat, in das transzendentalphilosophische Schema zeigt, daß jenes Bestreben nicht radikal genug ist. Es erreicht nicht sein Ziel, weil es das transzendentalphilosophische Schema lediglich *umkehrt*. Zwar nicht der Andere, aber das Ich ist im Für-Andere-sein Objekt; zwar nicht ihn, aber mich überkommt ein Weltentwurf, der mir eine bestimmte Stelle in Raum und Zeit zuteilt; zwar nicht das fremde, aber mein Sein wird zu quasi-dinglicher Vorhandenheit. Was in dieser Umkehrung bleibt, das ist die transzendentalphilosophische Dualität selbst, die bipolare Einheit von Welt und „Welt“, von apriorischem Überwurf und faktisch Gegebenem, von Horizont und horizontal Erscheinendem. Nur daß eben die Glieder dieser Synthese auf mich und den Anderen von Sartre umgekehrt als etwa von Heidegger verteilt werden. Wie sehr sich in solcher Umkehrung auch der Ansatz Husserls durchhält, beweist der Umstand, daß Sartre das Sehen, worin für Husserl die Begegnung von ego und alter ego gründet, zwar durch das Gesehenwerden ersetzt, aber damit nicht eigentlich verläßt. Das Sehen, als meine Aktion überwunden, kehrt als die passiv erduldeten Bekundung des fremden Bewußtseins wieder¹⁴. Überhaupt gehorcht die Alternative von

¹⁴ Freilich ist auch das Gesehenwerden gemäß der Doppelrolle der Sartreschen Sozialontologie als Vollendung und als Unterwanderung des transzendentalphilosophischen Ansatzes zweideutig. An sich primär als sinnliches Wahrnehmenwerden konzipiert, ist es doch zugleich in das Medium des Ethischen eingetaucht. In den Bereich des Ethischen fällt insbesondere das Erlebnis, durch das ich mein Erblicktwerden vornehmlich realisiere: die Scham. Die Scham hat eine so bevorzugte Stellung inne, weil ich Gegenstand für den Anderen

Aktion und Passion der Herrschaft der Subjekt-Objekt-Spaltung, aus der es nach Sartre – das ist ja das resignierte Ergebnis seiner Betrachtungen – für mich und den Anderen kein Entrinnen gibt. „C'est donc en vain que la réalité-humaine chercherait à sortir de ce dilemme: transcender l'autre ou se laisser transcender par lui. L'essence des rapports entre consciences n'est pas le Mitsein, c'est le conflit“ (502, vgl. 484).

Mit dem Scheitern des Versuchs, die Transzendentalphilosophie zu überwinden, mißglückt denn auch die vollgültige Verwirklichung der anfangs umrissenen Intention, die Welt-„Welt“-Differenz durch das paradoxe Ineinsetzen ihrer Extreme aufzuheben. Wir erinnern uns: der ursprünglich begehrende Andere sollte als constituens meines Seins zugleich konkret und individuell, als transzendentes Faktum zugleich absolut evident sein. Damit zielte Sartre auf eine Faktizität ab, die mit der empirischen, mundanen Faktizität ebensowenig zu tun haben sollte wie mit der Allgemeinheit und Universalität des Horizonts, in welchem das empirische Faktum erscheint. Doch zurückfallend in die Dualität von weltlich Vorgegebenem und aufgegebener Welt legt schließlich auch er diese spezifische Faktizität der Fremdexistenz in die zwei Seiten einer ontologisch irrelevanten Empirie und eines überindividuellen Apriori auseinander.

Ein Beleg hierfür ist die Argumentation, mit der Sartre einen naheliegenden Einwand gegen seine These von der absoluten Evidenz der Fremdexistenz zu entkräften sucht (334-342). Dem Einwand zufolge steht der mich anblickende Andere mit dem von mir erblickten auf derselben Stufe bloßer Wahrscheinlichkeit, weil das Gefühl des Gesehenwerdens ebenso einer Täuschung unterliegen kann wie der Akt des sinnlichen Sehens. Sartres Entgegnung: Als trügerisch kann sich die Erfahrung des auf mir ruhenden Blicks nur insofern herausstellen, als sich zeigt, daß in diesem Augenblick dieser bestimmte Andere, von dem ich mich beobachtet glaube, in Wirklichkeit nicht da ist. Unzweifelhaft aber bleibt dabei das Erblicktwerden überhaupt. Zu einer derartigen Unterscheidung fühlt sich Sartre auf Grund eines durchaus alltäglichen Phänomens berechtigt. Wer z. B. neugierig durch ein Schlüsselloch geschaut hat und plötzlich hinter sich Schritte zu hören meinte, mag befreit aufatmen, wenn er den Korridor mit den Augen absucht und feststellt, daß niemand da ist. Aber falls er sich erneut zum Schlüsselloch hinabbeugt, wird ihn das Gefühl des Für-Andere-seins nicht loslassen. Ja, dieses

wesentlich als „Gegenstand von Wertungen“ (326) bin. Ja, der Blick des Anderen macht mein Sein überhaupt erst ethisch relevant. In meinem Für-mich-sein habe ich ja schlechterdings keine und so auch keine ethischen Eigenschaften. Die Eigenschaften aber, mit denen mich das fremde Subjekt ausstattet, sind in erster Linie sittlicher Natur (vgl. 332 f.). Daß sie und nicht weniger die subjektiven Reaktionen auf mein Erblicktwerden – wie die Scham und der als „Eitelkeit“ ausgelegte Stolz (351 f.) – fast durchweg negativ sind, entspricht der Theorie der Depotenzierung meines Bewußtseins und der negativen Konstitution meines eigensten Selbst.

Gefühl, die Furcht, verstärkt sich noch. Denn der Andere, der ihn sehen könnte, ist „jetzt überall“ (336). Weit davon entfernt, mit jenem Einzelnen, dessen Anwesenheit sich als Täuschung erwiesen hat, verschwunden zu sein, wird er nun erst universal bedrohlich. Das aber bedeutet nach Sartre: als Trugbild hat sich nicht der Subjekt-Andere und damit nicht der „Andere selbst“ herausgestellt, sondern lediglich das „*Da-sein* des Anderen“ als „historisches und konkretes Ereignis“ oder seine „*Faktizität*“ als die „zufällige Verbindung des Anderen mit einem Objekt-sein in *meiner Welt*“ (337).

Im gegenwärtigen Zusammenhang soll uns nicht so sehr das Phänomen als vielmehr dessen ontologische Interpretation beschäftigen. An der Realität des Phänomens ist nicht zu zweifeln, wohl aber an der ontologischen Interpretation. Man muß doch fragen: Warum soll der einzelne Andere, der tatsächlich im Zimmer ist oder nicht, in jedem Fall der Objekt-Andere sein? Warum spricht Sartre nur dieser *Faktizität* zu und nicht dem Subjekt-Anderen? Wie läßt sich die Unbezweifelbarkeit des „Anderen selbst“ retten, wenn das „historische und konkrete Ereignis“ des Erblicktwerdens im bloß Wahrscheinlichen versinkt?

Es ist ganz klar: Sartre widerspricht hier seinem eigenen Leitgedanken. Am Anfang stand die These: die ursprünglich begegnende Fremdexistenz, also der Subjekt-Andere, „hat die Natur eines kontingenten und irreduziblen Faktums“ (307). Daraus wurde die *Maxime* abgeleitet, daß die Theorie, welche die „Unbezweifelbarkeit“ des Anderen darlegen will, zugleich „der Begegnung ihren *Faktizitätscharakter*“ lassen müsse. Jetzt hingegen verteidigt Sartre die Unbezweifelbarkeit auf Kosten der *Faktizität* des Subjekt-Anderen. Indem diese aber restlos auf die Seite des Objekt-Anderen fällt, erscheint sie wie selbstverständlich als *mundane Faktizität*, was sie in der Bindung an den transmundanen Subjekt-Anderen gerade nicht sein kann. *Faktizität* schlechthin ist *mundane Faktizität*, die Geschichtlichkeit der konkreten Begegnung – der Intention nach als „*absolutes Ereignis*“ dem Weltlauf entnommen – ist die *Historizität* einer Begebenheit in der Welt. Diese Annahme liegt der Auslegung des konkreten Anderen als eines Objekt-Anderen bereits zugrunde. Die *Faktizität* des Anderen stellt sich als dessen zufällige Angewiesenheit auf „ein Objekt-sein in *meiner Welt*“ dar, weil diejenige *Faktizität*, die ich zu Gesicht bekomme, wenn ich mich nach dem Anderen umwende, dessen leiblich-körperliches Dasein inmitten von Dingen ist. Aber das ist nicht die im Erblicktwerden selbst erfahrene *Faktizität* des Subjekt-Anderen. Die innerweltliche *Tatsächlichkeit* des Objekt-Anderen kann der Sphäre bloßer *Wahrscheinlichkeit* (der bloß „*präsumptiven*“ Evidenz im Sinne Husserls) zugerechnet werden, keineswegs aber die weltjenseitige *Faktizität* des Subjekt-Anderen, wenn anders es darum geht, dessen absolute Evidenz in der Bedeutung der „konkreten und unbezweifelbaren Gegenwart *dieses* oder *jenes* konkreten Anderen“ (308) zu enthüllen.

Von dieser anfänglichen Absicht Sartres ist jedoch in den jetzt erörterten Passagen tatsächlich nicht mehr die Rede. Ihnen zufolge hat zwar mein Für-Andere-sein *überhaupt* absolute Evidenz, aber diese soll sich nicht auf das „Faktum“ erstrecken, daß ich „genau in diesem Augenblick und für einen einzelnen Anderen“ Objekt bin. Daß aber damit *der* Subjekt-Andere, dem allein man noch absolute Evidenz zuschreiben kann, zu etwas Allgemeinem, Unindividuellem wird, zeigt die parallel laufende Umdeutung seiner Gegenwart. Was vorher „*présence*“ besagte: die faktische Anwesenheit des mich augenblicklich beobachtenden Fremdlings, wird nun neben der faktischen *Abwesenheit* zum abkünftigen Modus einer „*présence fondamentale*“, der gegenüber sie sich gleich der Gegenwart des Objekt-Anderen wie eine bloße „*présence empirique*“ ausnimmt. Danach ist jeder für jeden „anwesend oder abwesend auf dem Grunde einer ursprünglichen Gegenwart“. In ihrem Gegensatz zum flüchtigen Da-sein des individuellen Mitmenschen ist die ursprüngliche und grundlegende Gegenwart sozusagen die Allgegenwart des zur Allgemeinheit erhobenen Anderen, der eben „immer“ und „überall“ gegenwärtig ist. Diese Allgegenwart bleibt „undifferenziert“; sie ist eine „pränumerische“ Gegenwart, eine Gegenwart von „unendlicher Ununterschiedenheit“ oder die „*présence d'une réalité non nombrée*“ (339-341; vgl. CRD 204).

Als unbezifferte, pränumerische, undifferenzierte und nivellierte Realität ist aber das immer und überall gegenwärtige Subjekt nichts anderes als das Man. Dieser Name gebührt ihm nach Sartre sogar mehr als dem von Heidegger damit bezeichneten „*état d'inauthenticité de la réalité-humaine*“ (342). Was in gewisser Weise durchaus zutrifft. Denn nie kommt der Seinscharakter des Man, die Unbestimmtheit, aufdringlicher zum Vorschein, als wenn ständig und von überall her *man* mich anblickt. Doch bestätigt die scheinbar plötzliche Berührung mit der Fundamentalontologie nur das Scheitern des Versuchs, den transzendentalphilosophischen Ansatz in der Theorie der Fremdexistenz zu überwinden. Mit der Wiederkehr der Dualität von mundanem Faktum und apriorischem Weltentwurf entzieht sich das Geheimnis des weltjenseitigen und doch faktisch anwesenden, des konstitutiven und doch individuellen Mitmenschen. An seine Stelle treten auf der einen Seite das mundane Faktum des mitmenschlichen Objekts, dessen Individualität nur noch empirische Bedeutung hat, und auf der anderen die „undifferenzierte Transzendenz“ (498) des Man, der Weltentwurf des fremden Subjekts, dessen Allgemeinheit mit dem Verlust seiner Individualität und dessen immerwährende Gegenwart mit der Preisgabe seines augenblicklichen Da-seins erkaufte ist.

Damit hat sich der Kreis der Interpretation Sartres geschlossen. Sartre kommt – das hat sich zuletzt wenigstens an einem einzelnen Beispiel gezeigt – an dem anfangs fixierten, nur in radikaler *Überwindung* der Transzendentalphilosophie erreichbaren Ziel nicht an, und zwar deshalb, weil er sich ihm

auf dem Wege einer bloßen *Umkehrung* der transzendentalphilosophischen Konzeption nähert, die Umkehrung sich aber selbst wieder in das Umgekehrte umkehrt. So ist die Verwandlung des Subjekt-Anderen in den Objekt-Anderen die Umkehrung der Umkehrung und damit die Wiederherstellung des transzendentalphilosophischen Modells. In ihr aber wird nur ganz offenbar, wie sehr auch schon die ursprüngliche Umkehrung unter der Botmäßigkeit der Transzendentalphilosophie Husserls und Heideggers stand.

Exkurs I: Sartres „Kritik der dialektischen Vernunft“ diesseits und jenseits der Transzendentalphilosophie

In den einleitenden Bemerkungen zur vorliegenden Untersuchung wurde das methodische Prinzip erläutert, wonach sich die Interpretation der „Sekundärpositionen“ jeweils möglichst nur an einer einzigen Schrift ausrichten sollte. Als einen solchen „Modelltext“ habe ich im Falle Sartres das Buch „L'être et le néant“ gewählt. Diese Wahl bedarf aber insofern noch einer besonderen Rechtfertigung, als man mit Fug fragen kann, warum denn nicht anstelle des älteren Werkes die „Critique de la raison dialectique“¹ zugrunde gelegt wurde, die einen durchweg sozialphilosophischen Inhalt und außerdem den Vorzug der aktuellen Geltung hat.

Die Wahl des Modelltextes für die Auslegung der Sozialontologie Sartres ist nicht bloß deshalb zuungunsten der „Critique de la raison dialectique“ ausgefallen, weil dieses Buch noch unabgeschlossen ist. Bedeutsamer sind zwei andere Gründe, von denen jeder für sich schon, wie ich meine, zur Legitimation des eingeschlagenen Verfahrens ausreichen würde. Der erste liegt darin, daß das eigentliche sozialphilosophische Thema der „Critique“ die zwar in der „Zweierverbindung“ wurzelnden, aber über sie hinausgewachsenen Gruppen und Kollektive sind, die aus dem Problembereich der Arbeit ausgeschlossen wurden. Der zweite besteht in dem Umstand, daß die „Critique“, sofern sie sich dem Marxismus dienstbar macht, nicht mehr so unmittelbar wie „L'être et le néant“ der modernen Transzendentalphilosophie Husserlscher Herkunft verpflichtet ist. Diesem Umstand kommt deshalb eine ausschlaggebende Bedeutung zu, weil ja die Sozialontologie Sartres – wie auch diejenige Heideggers – letztlich nicht um ihrer selbst willen, sondern im Hinblick auf die Nachgeschichte der transzendentalen Intersubjektivitätstheorie Husserls betrachtet werden sollte.

¹ Auf sie beziehen sich die nicht besonders gekennzeichneten Stellenverweise dieses Exkurses.

Freilich nimmt Sartre in seinem neueren Werk nicht gänzlich Abschied von der Husserlschen Phänomenologie. Er betont ausdrücklich, daß sein erkenntnistheoretischer Ausgangspunkt weiterhin das Bewußtsein sei (30 f. Anm.). Indes weist er zugleich auf einen Unterschied zu seinem früheren Ansatz hin, der beispielhaft zeigt, daß die „Critique“ trotz aller Gemeinsamkeiten, die gerade auch auf sozialontologischem Gebiet bestehen, nicht mehr wie „L'être et le néant“ im *Horizont* des von Husserl gestifteten Transzendentalismus begriffen werden darf. Das Bewußtsein soll nämlich nicht über sich selbst, sondern über das Leben in der Welt der Anderen, das sich in ihm erschließt, befragt werden (142). Es ist ein Ausgangspunkt, der sofort verlassen wird; es wirft den marxistischen Dialektiker von sich selbst weg auf das zurück, was gerade nicht Bewußtsein ist. Insofern kann Sartre das Thema Husserls, das formale Bewußtsein, seinem eigenen Thema, der konkreten Welt der Geschichte, strikt entgegensetzen (131). Dieser Gegensatz ist auf der noetischen Seite der zwischen einer transzendentalen Bewußtseinsphilosophie und einer „strukturellen und historischen Anthropologie“. Eben durch die Grundlegung einer solchen Anthropologie möchte Sartre den dialektischen Materialismus aus dessen gegenwärtiger Stagnation erlösen und zu neuem Leben erwecken. Sofern er aber Anthropologie treibt, entfernt er sich viel weiter von Husserl als in seinem früheren Hauptwerk. Darin folgte er – wie wir gesehen haben – noch der Husserlschen Konzeption, wonach je mein von Anfang an thematisches Bewußtsein erst durch Vermittlung der Anderen zum Menschen wird. Jetzt hingegen ist die ursprüngliche Realität, die er bei seinem Versuch einer existenziellen Reformation des Marxismus geltend macht, von vornherein Mensch. Trotz dieses Wandels gibt es allerdings noch eine gewisse Analogie zwischen dem Aufbau der „Critique“ und der von Husserl bestimmten Methode des älteren Werkes. Denn geblieben ist die Überzeugung, daß erst die Beziehungen zu Anderen „mir“, dem jeweiligen „Individuum“, konkrete Realität verschaffen (181). Wie das ältere Werk auf dem Wege über die Anderen die menschliche Realität des Bewußtseins erfaßt, von dem es ausgegangen ist, so setzt das neuere bei der abstrakten „Praxis“ des Individuums an, um von ihr aus dessen Beziehungen zu Anderen zu untersuchen und von diesen Beziehungen aus das Individuum schließlich in seiner absoluten Konkretion, in der Realität des geschichtlichen Menschen aufzudecken (143). Diese Methode gehorcht der von Sartre so genannten „dialektischen Zirkularität“, d. h. der Tatsache, daß das Individuum die konstitutive Quelle jeder sozialen Gruppierung und die Gruppierung wiederum der Schöpfer des Individuums als einer absolut konkreten, historischen Realität ist (155). Sie legt zweifellos Zeugnis ab für die Kontinuität nicht nur der inneren Entwicklung Sartres, sondern auch des Zusammenhangs zwischen dessen gegenwärtigem Denken und der transzendentalen Philosophie Husserls. Überdies ist durchaus zu beachten, daß Sartre mit seinem anthropologischen Ansatz nur in dieselbe Richtung

geht, die schon Heidegger im Absprung von Husserl eingeschlagen hat. Ja, in manchen Hinsichten läßt sich die Intention seiner „Critique“ als eine Radikalisierung fundamentalontologischer Tendenzen verstehen. So verwirklicht Sartre die von Heidegger vorgenommene und auch von ihm geforderte (98, 182) Verlagerung der Intersubjektivität aus dem Medium der Theorie in das Element der Praxis viel konsequenter, als das in „Sein und Zeit“ geschieht. Ein Beispiel mag das verdeutlichen. Mit polemischem Bezug auf Husserl sagt Heidegger, die Anderen begegneten uns nicht im bloßen Anschauen als vorhandene Persondinge, sondern „bei der Arbeit“, also in ihrem praktischen Umgang mit Seiendem (SuZ 120). Sartre aber entlarvt auch das Zusehen bei der Arbeit der Anderen als ein noch abstraktes, theoretisches Wissen, dem die konkrete Realität der Praxis entgeht, und zwar insofern, als die Arbeit auch eine zwischenmenschliche Beziehung und nie nur ein Verhältnis zu Dingen ist (174, 252). Allein, von der Praxis handelt doch Sartre im Anschluß an Marx, und wenn er sich in diesem Punkt mit Heidegger trifft, so nur deshalb, weil Heidegger seinerseits schon in der marxianisch-nachhegelschen Tradition steht. Indem Sartre seinen eigenen Existenzialismus in den Marxismus integriert, „hebt“ er in diesen auch die Voraussetzungen „auf“, die er als Schüler Husserls und Heideggers mitbringt.

Es soll hier nicht die Frage entschieden werden, ob eine solche Aufhebung gelingen kann² oder ob sie nicht vielmehr auf einen Selbstwiderspruch hinausläuft. Mir scheint, als erneuere sich das Schwanken von „L'être et le néant“ zwischen Hegelscher Ontologie und moderner Transzendentalphilosophie in der „Critique“ auf der Ebene eines Widerstreits zwischen dieser und der marxistischen Ontologie, nur daß nun nicht der Transzendentalismus, sondern sein Gegenspieler den Sieg davonträgt. Wie dem aber auch sei, gewiß ist, daß schon der *Versuch* einer Aufhebung des Transzendentalismus in den historischen Materialismus die ursprünglich in der Auseinandersetzung mit jenem gebildete Sozialontologie Sartres entscheidend verändern muß. Ich möchte im folgenden wenigstens vier von solchen Veränderungen – m. E. die vier wichtigsten – kennzeichnen. Dabei überschreite ich jedoch nicht die in der Einleitung markierten Grenzen der Untersuchung. Ich ziehe also beim Vergleich der beiden Intersubjektivitätstheorien aus dem jüngeren Werk nur die Passagen heran, die Sartre den elementaren, noch nicht kollektivierten und organisierten Beziehungen widmet (bes. 178–279). Diese Beziehungen, in „L'être et le néant“ der Gegenstand der Sozialphilosophie schlechthin, sind – wie gesagt – in der „Critique“ nicht Sartres unmittelbares

² Was offenbar René-Marill Albérès in seinem Buch „Jean-Paul Sartre“ (Paris 1960, S. 139–143) glaubt. Vgl. dagegen Günter Albrecht Zehm, *Historische Vernunft und direkte Aktion, Zur Politik und Philosophie Jean-Paul Sartres*, Stuttgart 1964, S. 175–193.

Thema, aber sie spielen gleichwohl eine bedeutende Rolle. Denn die „Critique“ steht insofern in der Nachfolge der „Soziologie“ Simmels, als auch sie die Zweier- und Dreierverhältnisse zum *constituens* (182, 191), ja zur eigentlichen Realität der Gruppen und Kollektive erhebt, die selbst mithin eine nur „parasitäre“ Realität besitzen (55). Die Reform des heute erstarrten Marxismus glaubt Sartre eben nicht zuletzt durch diesen Rückgang auf die elementaren zwischenmenschlichen Beziehungen herbeiführen zu können (vgl. 179).

(1) Nichts geändert hat sich in der „Critique“ an der leitenden These von „L'être et le néant“, derzufolge die zwischenmenschliche Beziehung prinzipiell ein Subjekt-Objekt-Verhältnis ist. Dementsprechend behauptet Sartre weiterhin, die intersubjektive Ursituation sei der „Konflikt“ (206), der zum akuten „Kampf“ werden kann, und das ursprüngliche Verhalten aller Menschen zueinander sei die „Gewalt“ (225 Anm.), die in offen kriegerische „Macht“ (211) ausbrechen kann. Die „Gefahr“, die damit objektiv jeder für jeden darstellt, macht den Anderen für mich sowie mich für den Anderen zum „unmenschlichen Menschen“ oder zur „fremden Rasse“ (206, 208). Sie wird jetzt freilich auf dem Hintergrund der Bedingtheit des Menschen durch die Materie gesehen. Der Andere ist für mich eine Gefahr, sofern er durch die materielle Vernichtung eines dringenden Bedarfsgegenstandes die Möglichkeit meiner eigenen Vernichtung verkörpert (204 f.). Seine Gefährlichkeit beruht also auf der „Knappheit“ (*rareté*) als dem trotz seiner Kontinenz universalen und radikalen Grundzug unserer geschichtlichen Welt.

Aber nicht diese materialistische Begründung der Negativität des Anderen erschüttert die in „L'être et le néant“ gelegten Fundamente der Sozialontologie Sartres, sondern das Zugeständnis der Wechselseitigkeit (*réciprocité*) des Subjekt-Objekt-Verhältnisses. Im Gegensatz zum früheren Werk lehrt die „Critique“, daß ich mich als das Objekt des Anderen in *demselben* Akt entdecke, der den Anderen als mein Objekt konstituiert (192). Ich soll *gleichzeitig* den Anderen als Mittel für meine Ziele „überschreiten“ und von ihm als sein Instrument „überschritten werden“ (101, 193, 198). Dieses Gesetz der „gegenseitigen Integration“ (193) überträgt Sartre auch auf das Verhältnis der Gruppen zueinander: jede Gruppe behandelt die andere als instrumentales Objekt, und jedes ihrer Mitglieder weiß, daß es in der anderen Gruppe ebenso behandelt wird (83, 210). Damit aber hebt Sartre die scharfe Entgegensetzung meines Für-Andere-seins und des Für-mich-seins von Anderen auf, die das systematische Gerüst der Sozialontologie von „L'être et le néant“ abgibt.

Ja, gebrochen wird damit in letzter Konsequenz auch das Monopol des Kampf- und Konfliktmodells. Sartre begreift zwar – wie gesagt – auch in der „Critique“ den Kampf als die angemessenste Realisation der zwischenmenschlichen Beziehung, aber er räumt doch ein, daß sich die Wechselseitig-

keit desgleichen auf positive Weise äußern kann (192)³. In diesem Falle nimmt sie entweder die Gestalt des Tausches und der gegenseitigen Dienstleistung oder die der gemeinsamen Arbeit auf dasselbe Ziel hin an (vgl. bes. 306 ff.). Die Berücksichtigung der positiven Formen von Wechselseitigkeit ist aber nur eine Folge des grundsätzlichen Jas zur Wechselseitigkeit überhaupt, die an sich schon etwas Positives ist.

Das soll keineswegs heißen, daß Sartre überall da, wo er von Wechselseitigkeit redet, jene personale Gegenseitigkeit im Auge hätte, die zum Wesen der dialogischen Ich-Du-Beziehung und nicht des Subjekt-Objekt-Verhältnisses gehört. Auch beim Tausch und beim gemeinsamen Unternehmen macht sich der „Critique“ zufolge jeder zum Mittel des Anderen, ohne diesen als Selbstzweck zu respektieren, was Sartre nach wie vor für unmöglich hält (192). Gleichwohl geht mit der Relativierung des Kampfes eine – freilich beiläufigere – Überschreitung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses in Richtung auf die personale Ich-Du-Beziehung Hand in Hand. Symptomatisch hierfür ist der Wandel des Begriffs der Anerkennung. In „L'être et le néant“ gibt es eine Anerkennung des Anderen nur als Anerkenntnis dessen, daß ich das Objekt bin, als das mich das fremde Subjekt sieht. Hingegen nähert sich die Bedeutung des Anerkennungsbegriffs auf dem Boden der Annahme einer fundamentalen Wechselseitigkeit dem Sinn der in „L'être et le néant“ verleugneten Achtung vor der Selbständigkeit der Person (vgl. 194). Das bestätigen einige Anmerkungen, in denen Sartre der dialogischen Personalität – etwa in der Beziehung zwischen Arzt und Krankem – eben die Wirklichkeit beimißt, die er ihr in „L'être et le néant“ abspricht (69 f. Anm., 349 Anm. 1).

(2) Geändert hat sich in der „Critique“ im Vergleich mit dem früheren Werk auch das Verhältnis von „binärer“ und „ternärer“ Relation, von Zweier- und Dreierverbindung. Zwar gilt auch jetzt noch die „Dualität“ als Grundlage der „Trinität“, aber neu ist, daß Sartre imgleichen umgekehrt diese als Grundlage von jener betrachtet (189, 195). Freilich begründet die Trinität die Dualität nach der „Critique“ anders als die Dualität die Trinität. Die Zweierverbindung bietet die Grundlage für die Dreierverbindung, sofern sie ein Element der durch den „Dritten“ zustandekommenden Gemeinschaft ist (189). Demgegenüber setzt sie ihrerseits die Dreierverbindung voraus, sofern diese sie allererst zu dem macht, was sie ist (188). Um herauszufinden, wo eigentlich das Neue in diesem Ansatz der „Critique“ liegt, müssen wir genauer bestimmen, was Sartre damit meint. Nicht gemeint ist damit die sowohl in der „Critique“ wie schon in „L'être et le néant“ nachdrücklich hervorgehobene Tatsache, daß der Dritte der „Dyade“ Einheit und Ganzheit gibt (194–197, 398). Denn die Dyade entbehrt von sich her – darin stimmt die jüngere Publikation mit der älteren völlig überein – der Einheit

³ Vgl. G. A. Zehm, a. a. O. S. 187 ff.

und Ganzheit (191, 193 f.). Indem der Dritte ihr diese Charaktere verleiht, macht er sie also nicht zu dem, was sie in der Tiefe ihres eigenen Wesens ist. Das tut er allein dadurch, daß er die wesensmäßig zur Dyade gehörige Wechselseitigkeit realisiert (187), und dank dieser seiner Funktion darf die ternäre Relation als die Grundlage der binären bewertet werden.

Es offenbart sich hier der methodische Zusammenhang zwischen der oben im ersten Punkt und der an dieser Stelle vermerkten Neuerung: Sartre bekommt die Wechselseitigkeit in den Blick, weil er die Dyade selbst vom Standpunkt des Dritten aus thematisiert. Am Anfang seiner sozialphilosophischen Erörterungen soll die Analyse der Dyade stehen (189). Faktisch aber steht am Anfang die Beschreibung der ternären Relation, in der er selbst der Dritte ist, der zwei getrennt arbeitende Individuen beobachtet, ohne von ihnen gesehen zu werden (182). Das ist ein auffälliger Unterschied zu „L'être et le néant“, wo Sartre die Rolle des einen der beiden Menschen spielt, die sich in der Dualität begegnen. Da enthüllt sich die innere Erlebnisrealität der Beziehung zwischen zweien gerade deshalb viel unmittelbarer, weil Sartre nicht zwei, sondern nur den Einen vor sich hat, der für ihn der Andere ist. Auf der anderen Seite bezeugt der Umstand, daß der erste Gegenstand der „Critique“ die Zweierverbindung als solche, d. h. in der Wechselseitigkeit der Aktionen ihrer Glieder ist, den methodischen Vorrang der Dreierverbindung. Dieser Vorrang verweist aber letztlich auf die Überzeugung von der Bedingtheit jeder Dualität durch die soziale „Pluralität“, durch die gesellschaftlichen Verhältnisse (vgl. u. a. 271). Denn sie, die gesellschaftliche Pluralität, soll ihrerseits die Voraussetzung der von der Dualität vorausgesetzten Trinität sein (188). Demgemäß bildet sie den Horizont, in welchem die Elemente der Zweier- und Dreierbeziehung von vornherein erscheinen. In der Rolle des Dritten erfährt Sartre die beiden Individuen, die er beobachtet, nicht abstrakt als Menschen überhaupt, sondern als Angehörige einer bestimmten Klasse, und deren Anblick klassifiziert umgekehrt auch ihn, nämlich als einen „kleinbürgerlichen Intellektuellen“ (183 f.).

(3) Die „Critique“ zielt nicht mehr wie „L'être et le néant“ auf die „Unmittelbarkeit“ der Begegnung mit dem Anderen im Sinne der Weltunvermitteltheit ab. Wir mußten feststellen, daß Sartre auch in „L'être et le néant“ diese Intention nicht voll zu realisieren vermag. Aber in der „Critique“ fehlt die Intention selber. Das frühere Werk konzipiert die These von der Unmittelbarkeit der zwischenmenschlichen Beziehung im Bestreben, den transzendentalphilosophischen Entwurf der Sozialontologie zu überwinden, und es fällt von der Höhe dieser These ab, weil es selbst wieder in den Transzendentalismus zurücksinkt. Der Sartre der „Critique“ hingegen hat damit, daß er die Herrschaft der modernen Transzendentalphilosophie von sich abgeschüttelt und mit einer anderen vertauscht hat, auch das Ziel aus dem Auge verloren, das sich ihm einst aus der Opposition gegen Husserl und Heidegger erschlossen hatte.

Er nennt zwar auch noch in der „Critique“ die zwischenmenschliche Beziehung, vornehmlich die Beziehung zwischen zweien, des öfteren „unmittelbar“. Doch kann dieses Wort nicht mehr die Bedeutung der Weltunvermitteltheit haben. Denn eine solche Bedeutung verbietet das Bekenntnis zum dialektischen Materialismus. Das intersubjektive Verhältnis muß dem neuen Ansatz Sartres zufolge prinzipiell vermittelt sein, weil es der Vermittlung durch die Materialität bedarf, die es bedingt (54, 198). Nach der „Critique“ vermitteln sowohl die Materie zwischen mir und dem Anderen wie auch der Andere zwischen mir und der Materie (132, 154 Anm.). Dabei ist das Universum der materiellen Gegenstände die Welt, entweder als vorhandene Natur oder als das Ganze der bearbeiteten „Zeugdinge“.

Die uns mit Rücksicht auf „L'être et le néant“ besonders interessierende Vermittlung des Anderen durch Welt ist für den heutigen Sartre sogar das wesentlichste Merkmal der Sozialität. Sie geschieht auf vielfältige Art. Zunächst dadurch, daß die materielle Umwelt die menschlichen Beziehungen „totalisiert“ (199), indem sie deren Glieder zugleich vereinigt (184, 200, 211, 234 f., 250) und trennt (246, 252 f.). Selbst die Dyade empfängt von der bearbeiteten Materie eine Quasi-Totalität (191). Die Materie übernimmt hierin gleichsam mit besserer Zurüstung die Funktion des Dritten, den Sartre ebenfalls als Vermittler zwischen den Partnern der Dyade anspricht (184, 197). Daneben hat sie aber auch eine gnoseologische Vermittlungsfunktion: es erschließt mir nicht nur das Verhalten des Anderen das praktische Feld der Zeugdinge, sondern gleichermaßen umgekehrt der Zeugzusammenhang die fremde Praxis (96 f., 98). Jeder erkennt den Anderen im Ausgang vom Verbrauchsgegenstand oder Produkt (205). Das ist insbesondere insofern der Fall, als jedwedes Erzeugnis die Anderen widerspiegelt, die es erzeugt haben (231). Wie sich aber die bearbeitete Materie, als „materialisierte Praxis“, zum Medium zwischen mir und den Anderen macht, so ist sie auch der Vermittler zwischen den Anderen und mir. Sie vermittelt die Aufforderung, die von den Anderen an mich ergeht: „alle Imperativformen kommen durch die bearbeitete Materie zum Menschen“ (254). Die Anderen, aus deren Händen beispielsweise ein Werkzeug hervorgegangen ist, haben dieses von vornherein an mich adressiert, indem sie der Materie gleichsam die Bewegungen eingeprägt haben, die ich ausführen muß, um es gebrauchen zu können (250 f., 254).

Freilich bin ich als der, an den sie sich vermittels der Materie wenden, selbst wie jeder Andere, nur irgendein Beliebiger aus der Gesamtheit derer, die alle Adressaten der früheren Arbeit sind (96-98, 252). Sartre rekurriert hier also auf die in „L'être et le néant“ unter dem Titel des „Subjekt-Wir“ vorgetragene Gedanken über die „undifferenzierte Transzendenz“, in der ich als Man den in die Welt eingelassenen Hinweisen der Anderen folge. Aber diese positive Anknüpfung offenbart zugleich die uns gegenwärtig beschäftigende Differenz des älteren und des jüngeren Werkes. Die Verschiedenheit

der Positionen macht sich darin bemerkbar, daß dieselben Gedanken jetzt eine ganz andere Stelle im Systemaufbau der Sozialontologie einnehmen. Während sie nämlich in „L'être et le néant“ am Schluß des Abschnitts über das „Pour-Autruï“ stehen, haben sie ihren Platz nun in der Ursprungsdimension der Sozialontologie. Das aber ist in der Preisgabe der These begründet, wonach der Andere mir *ursprünglich* weltunvermittelt begegnet und wonach ich ihn selbst schon erfahren haben muß, um ihn in den Dingen der Welt entdecken zu können.

(4) Mit dem soeben Gesagten habe ich bereits das durchgehende Thema des nun hinter uns liegenden ersten Teils der Untersuchung berührt: die „Veränderung“. Sie ist auch das umfassende Thema der „Critique“. Sartre denkt sie in dem von Marx ausgebildeten Begriff der Entfremdung (*aliénation*), den auch Husserl gelegentlich zur Bezeichnung des Veränderungsphänomens verwendet. Einerseits kehrt also die im ersten Teil der Untersuchung nachgezeichnete Ideenbewegung mit der „Critique“ zu ihrem eigentlichen, an ihrem modernen Entstehungsort gar nicht mehr wirklich präsenten Anfang zurück. Die Veränderung im Sinne Husserls, Heideggers und auch des früheren Sartre wird am Leitfaden der von Marx herausgearbeiteten Entfremdungsproblematik umgedacht oder gemäß der prinzipiellen Position des Materialismus modifiziert. Andererseits aber holt Sartre die phänomenologische Veränderungs-idee in den marxistischen Entfremdungsbegriff ein. Der Anfang, der am vorläufigen Ende der Bewegung wiedererscheint, ist – mit Hegel ausgedrückt – nicht mehr bloße Unmittelbarkeit, sondern die vermittelte Unmittelbarkeit, die den ganzen Prozeß in sich aufgenommen hat.

Wir müssen sowohl die Momente beachten, die von der transzendentalphilosophischen Veränderungs-idee her in den Entfremdungsbegriff des dialektischen Materialismus einfließen, wie auch die Umgestaltung jener Idee nach Maßgabe dieses Begriffs. In bezug auf die hier verhandelte Sache besteht die Bereicherung des marxistischen Gedankengutes durch den Ertrag der phänomenologischen Sozialontologie – zunächst aufs Allgemeine gesehen – im Rückgang von der kapitalistischen Ausbeutung, auf die sich der traditionelle Entfremdungsbegriff des Marxismus beschränkt, auf eine anfänglichere Entfremdung, welche die Ausbeutung der Arbeiter durch die Kapitalisten allererst ermöglicht (154 Anm. 1, 224, 234). Als eine apriorische Möglichkeit des Menschseins soll diese konstitutiv primäre Entfremdung gegenüber der vom Marxismus verabsolutierten auch die universalere sein, erstens sofern sie auch in der vorkapitalistischen Zeit der Menschheitsgeschichte auftritt (225 Anm.), zweitens sofern sie die Lebensgeschichte des Einzelnen schon von Jugend auf und nicht erst in der Periode des Geldverdienens heimsucht (49) und drittens weil sie nicht auf die öffentliche Welt der Gesellschaft eingegrenzt ist, sondern ebensowohl die intimen Familien- und Freundschaftsbeziehungen bedroht (225 Anm.). Sartre hebt eigens hervor, daß selbst die dualische Wechselseitigkeit die Menschen nicht vor Entfremdung schützt (191).

Konkret-inhaltlich beruht die dergestalt fundamentale und universale Entfremdung nach seiner Ansicht im tiefsten Grunde auf eben dem Phänomen, das in der vorliegenden Untersuchung „Veränderung“ genannt wurde: durch die Anderen werde ich meinerseits ein Anderer (202, 208, 224, 252, 314). Eine solche Veränderung widerfährt einem jeden vor allem auf die oben angedeutete Weise, d. h. dadurch, daß die von den Mitteln und Gegenständen der Arbeit abgelesene Erwartung der Anderen ihn als einen sich selbst gegenüber Anderen („comme autre que lui-même“) konstituiert (253 f., 224, 256). Darüber hinaus aber kennt Sartre noch viele andere Formen, von denen ich nur einige zur Illustration herausgreife. Der einzelne Arbeiter einer Fabrik empfindet diese, sofern sie sein von den Anderen geeintes „soziales Feld“ darstellt, als eine fremde und zugleich eigene Kraft, welche ihn nicht nur auf die Anderen, sondern auch auf sich als Anderen bezieht; sie präsentiert ihm „seine Arbeit als die Arbeit der Anderen und aller Anderen, zu denen auch er gehört“ (252). Das „Interesse“ verandert den Arbeitgeber (261–279), und die Konkurrenz verwandelt den Chef eines Wirtschaftsunternehmens in einen „Autre que soi“, weil sie ihn zwingt, sein Handeln mit Rücksicht auf die Anderen einzurichten (254). Doch nicht nur in der modernen Welt der Arbeitsteilung gibt es Entfremdung in diesem Sinne. Die passive Einheit, welche die Natur der sich über Jahrhunderte erstreckenden Abholzungsaktion der chinesischen Bauern aufnötigt, ist „pour la praxis son unité comme Autre et dans le domaine de l'Autre“ (233). So verandert nach der „Critique“ jede gemeinsame Aktion die eigene Praxis. Die ganze Geschichte macht uns „zu anderen als wir sein und werden wollten“, weil nicht nur jeder für sich sie macht, sondern desgleichen der Andere, der ihr die Züge einer fremden Macht verleiht (61 f.)⁴.

Wie schon in „L'être et le néant“ begreift Sartre auch jetzt die Veränderung meiner selbst durch die Anderen als Verdinglichung (réification). Geblieben ist aber auch das für „L'être et le néant“ so charakteristische Bemühen, diese Verdinglichung von der totalen Umwandlung in ein Ding abzuheben (63, 70 Anm., 109, 243) und die von ihr hervorgebrachte Existenz als den pervertierten, überwindungsbedürftigen Zustand eines an sich nichtdinglichen Wesens, meiner freien Aktion, zu durchschauen (190, 248). In der sachangemessenen Dialektik dieser gegensätzlichen Tendenzen liegt der Punkt

⁴ Auch und gerade in der Sphäre der Gruppen und Kollektive findet Sartre mannigfaltige Weisen der Veränderung. So wird jedes Mitglied einer Gruppe verändert, indem es sich in denen, die im Verhältnis zu dieser Gruppe Andere sind, also in den „Nicht-Gruppierten“, als unwesentlicher Teil einer rein gegenständlichen, substanziellen Ganzheit konstituiert (553–561; vgl. auch 635–641.) – Der Begriff des „être-autre“, der auf den des „autre-être“ in „L'être et le néant“ zurückgeht, ist einer der Grundbegriffe, mit denen Sartre in dieser Sphäre operiert (u. a. 302 Anm.; 398, 419, 440, 443, 541, 560, 637, 640). Zur seriellen Veränderung, zur „Alterität“ als „Ratio der Serie“, vgl. bes. 312 ff.

der Koinzidenz von ursprünglich marxianischer und modern transzendental-philosophischer Tradition. Nicht nur Husserl, auch Marx deutet die Entfremdung als Verdinglichung, und desgleichen geht es auch ihm um die Freiheit des Menschen, der selbst als Ware nicht die Möglichkeit verliert, den Kampf gegen seine Entfremdung auf sich zu nehmen. Das ist das humanistische Pathos, das den Existenzialismus mit dem Marxismus vereint.

Das Einverständnis zwischen den beiden Traditionen schlägt jedoch dadurch in die Bevormundung der phänomenologischen Veränderungsidee durch einen radikal materialistischen Entfremdungsbegriff um, daß Sartre die Anderen, die mich verdinglichen, schließlich durch die Dinge selbst ersetzt. Zur „Grundlage jeder möglichen Entfremdung“ erklärt er das „Verhältnis des Handelnden zum Anderen durch die Vermittlung des Dinges und zum Ding durch die Vermittlung des Anderen“ (154 Anm. 1). Gemäß jenem Verhältnis leitet die bearbeitete Materie meine von den Anderen bewirkte Entfremdung an mich weiter; hingegen sind diesem Verhältnis zufolge die Anderen bloß die Überbringer der von der Materie ausgehenden Entfremdung. Zweifellos haben wir es hier mit zwei ganz verschiedenen Entfremdungen zu tun. Daß Sartre einmal die eine und dann wieder die andere meint, gibt seinem neuen Entfremdungsbegriff eine unübersehbare Zweideutigkeit. Man darf aber auch annehmen, daß die auf die Vermittlung des Dings durch den Anderen gegründete *aliénation* für ihn die maßgebliche ist. Die fundamentale Entfremdung, auf deren Boden sich auch erst die kapitalistische Ausbeutung konstituiert, ist „die Beherrschung des Menschen durch die Materie . . . mittels der Praxis der Anderen . . . als notwendiges Ergebnis der Beherrschung der Materie durch den Menschen“ (224). Sofern in ihr der Mensch zum Produkt seines Produkts wird, bezeichnet Sartre ihre Möglichkeitsbedingung als „Materialisation der Rückläufigkeit“ (234): im Rückschlag seiner Praxis wird der Mensch, der das Ding vermenschlicht, vom Ding verdinglicht. Hier ist also in letzter Instanz die Materie das Entfremdende und nicht der Andere: „die Materie entfremdet in sich den Akt, der sie bearbeitet“ (224).

Wie weit sich Sartre damit von „L'être et le néant“ entfernt, zeigt auch der Wandel des Begriffs der Objektivierung. Das frühere und das spätere Werk stimmen in der Gleichsetzung dieses Begriffs mit dem der Entfremdung überein. Aber während Sartre früher die Meinung vertrat, daß ich nur durch die Anderen objektiviert würde und mich nicht selbst wirklich objektivieren könne, lehrt die „Critique“, jeder sei „in seiner Objektivität konstituiert durch sich selbst und durch alle“ (206). Die Selbstobjektivierung wird durch die Objektivierung der Anderen nur noch modifiziert (244). Der Grund dieser Divergenz liegt darin, daß „Objektivierung“ in der „Critique“ etwas durchaus anderes besagt als in „L'être et le néant“, nämlich Materialisation: „der Mensch . . . objektiviert sich durch die Arbeit in der Materie“ (238, vgl. u. a. 262 f., 270, 284, 285 f. Anm.). Anders ausgedrückt: die Materie objektiviert

ihn. Für die Handarbeiter etwa ist die Maschine, an der sie sich zu schaffen machen, „eben das Objekt, dessen Objekt sie sind“ (254). Was wiederum bedeutet, daß die Materie es ist, die mich entfremdet. Sie übernimmt die Aufgabe, mit der die transzendente Sozialontologie den Anderen betraut hat. Die dialektische Kehrseite der Materialisierung des Verändernden aber ist die Veränderung der Materie. Als das Verändernde wird die Materie am Ende zum eigentlichen Anderen (224, 241).

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*

Am Leitfaden des Buberschen Denkens, das Buber selbst „Dialogik“ nennt, soll im ersten Abschnitt des zweiten Teils der Untersuchung der prinzipielle Ansatz der *ganzen* Geistesströmung herausgearbeitet werden, der diese Dialogik zugehört. Ich gehe dabei, wie ich in den einleitenden Ausführungen zur Methode schon angedeutet habe, so vor, daß ich zunächst im Zuge der Buber-Interpretation jeweils – anmerkungsweise oder auch im fortlaufenden Text – auf parallele Gedanken anderer Vertreter der Philosophie des Dialogs verweise und zum Schluß deren Positionen für sich skizziere, soweit sie entweder den wesentlichen Mangel der Dialogik Bubers auf einem anderen Wege zu beheben versuchen oder aber grundsätzlich hinter den Ansatz Bubers zurückfallen¹.

¹ Hier die Schriften, die ich neben denjenigen Bubers *vornehmlich* berücksichtigen werde: von Hermann Cohen das Spätwerk „Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“ (1919 – zit.: RV), von Franz Rosenzweig „Der Stern der Erlösung“ (1921 – zit.: SE) sowie die „Kleineren Schriften“ (zit.: KS) und „Briefe“, von Hans Ehrenberg das erste Buch der „Disputation“ (1923 – zit.: Disp. I), von Eugen Rosenstock-Huessy die „Angewandte Seelenkunde“ (1924 – zit.: AS) sowie die späteren Werke „Der Atem des Geistes“ (1951 – zit.: AG) und „Soziologie“ (Bd. I 1956, Bd. II 1958 – zit.: Soz. I u. II), von Ferdinand Ebner „Das Wort und die geistigen Realitäten“ (1921 – zit.: WR) nebst dem Aphorismenband „Wort und Liebe“ (zit.: WL), von Gabriel Marcel das „Journal Métaphysique“ (1927 – zit.: JM) und dessen Fortsetzung „Etre et Avoir“ (1935 – zit.: EA), von Eberhard Grisebach „Gegenwart“ (1928 – zit.: Gw), von Karl Heim „Glaube und Denken“ (1931 – zit. nach der 5. Aufl.: GD) sowie die

Daß die auszulegenden Denker trotz aller Divergenzen und ungeachtet ihres recht unterschiedlichen Rangs im Positiven, eben in der Orientierung am „dialogischen Prinzip“, miteinander übereinstimmen und deshalb auf den gemeinsamen Nenner des „Dialogismus“ gebracht werden dürfen, muß sich durch die Auslegung selbst erweisen. Jetzt sei nur ihre *negative* Übereinkunft herausgestellt, d. h. dies, daß sie sich im Kampf gegen denselben Gegner zusammensuchen. Diese oppositionelle Seite kommt nicht äußerlich zum Dialogismus hinzu. Vielmehr *ist* der Dialogismus als solcher und in der Wurzel eine Oppositionsbewegung. Das bezeugt am deutlichsten sein Selbstverständnis: er bezeichnet sich als das „neue Denken“. „Das neue Denken“ ist nicht nur der Titel eines Buches von Hermann Herrigel aus dem Jahre 1928; es ist auch der Titel eines aus der Feder Rosenzweigs stammenden Aufsatzes (KS 373-398), in welchem drei Jahre vorher der Dialogismus über sich selbst Rechenschaft abgelegt und seine eigene Geschichte nachgezeichnet hat². Wo

Aufsatzsammlung „Glaube und Leben“ (1926 – zit.: GL). – Die Arbeiten der von der Philosophie des Dialogs beeinflussten protestantischen Theologen, die selber Wert auf die Feststellung legen, daß sie als Theologen und nicht als Philosophen sprechen, mache ich nicht zum unmittelbaren Gegenstand der Untersuchung, wenn auch gelegentliche Hinweise ihre Stellung zur Philosophie des Dialogs beleuchten sollen. Solcherart weise ich hin auf Friedrich Gogartens frühe Publikationen „Ich glaube an den dreieinigen Gott“ (1926 – zit.: Ich glaube) und „Glaube und Wirklichkeit“ (1928 – zit.: GW), auf Emil Brunners Vorlesungen „Wahrheit als Begegnung“ (1938 – zit.: WB) und auf den zweiten Teil des dritten Bandes der „Kirchlichen Dogmatik“ von Karl Barth (1948 – zit.: KD III/2). Im Gegensatz zu diesen dogmatisch-theologischen Beiträgen beziehe ich die erwähnten Abhandlungen Heims direkt mit in die Darstellung ein, weil Heim, wiewohl von Haus aus Theologe, sie selbst als philosophische betrachtet und sie als Versuche zur „religionsphilosophischen Grundlegung der Dogmatik“ (vgl. GL 438 ff.) verstanden wissen will. Der theologische Dialogismus, der sich nicht nur in der sog. „dialektischen“ Theologie, sondern z. B. auch im Denken Paul Tillichs und Reinhold Niebuhrs niedergeschlagen hat, geht übrigens, wenn er nicht an Grisebach anknüpft, fast durchweg von der Dialogik Bubers aus. Vgl. dazu bes. John Cullberg, *Das Du und die Wirklichkeit*, Uppsala 1933, und Maurice S. Friedman, *Martin Buber*, London 1955, S. 268–280.

² Die letzte, nochmals „Das neue Denken“ betitelte Studie der Aufsatzsammlung von Herrigel geht auch auf den angeführten Essay Rosenzweigs ein (S. 228 ff.). Zu Herrigels Buch vgl. Eberhard Grisebach, *Altes und neues Denken*, in: *Die Kreatur* III (1929/30), S. 29–37. Gemäß der kritischen Haltung, die Grisebach gegenüber allen anderen Vertretern des „neuen Denkens“ einnimmt und der die Meinung zugrunde liegt, nur er gehe in der Destruktion des alten Denkens weit genug, wird hier gegen das von Herrigel als neu bezeichnete Denken eingewandt, es sei lediglich ein „Oppositionssystem“. Dabei liegt der kritische Akzent auf „System“. Daß das wirklich neue Denken in der Opposition steht, ist gerade auch Grisebachs Überzeugung. Übrigens trifft er sich mit Herrigel, der im selben Band der „Kreatur“ seine Einwände gegen die „Gegenwart“ vorbringt (S. 38–52), in der Kritik des „prinzipiellen Denkens“ (vgl. Herrigels Buch, S. 166–206, Bezug auf Grisebach: S. 169).

Buber seinerseits diesen Versuch macht, spricht auch er von der „neuen Denkweise“³. Ehrenberg setzt der „alten“ Subjekt-Objekt-Logik die „Ich-Du-Logik“ als die „neue“ entgegen (Disp. I 167 ff.), und Rosenstock-Huussy proklamiert den Dialogismus, wie Husserl seinen Transzendentalismus, als die „neue Wissenschaft“ (AG, 1. Abschnitt). In alledem soll das Wort „neu“ jenen „Umbruch des Denkens“ anzeigen, der sich nach Theodor Steinbüchel auch in der Philosophie Ebners vollzieht⁴.

Wer ist nun der Gegner der Philosophie des Dialogs? Was ist das alte Denken, demgegenüber sich das „neue“ als neu empfindet? Fragen wir dessen Repräsentanten selbst, so antworten sie: der „Idealismus“ oder die „Metaphysik“. Analysieren wir aber die Sache, die sich hinter diesen klischeehaften Begriffen verbirgt, so ergeben sich auf unsere Frage zwei Antworten, von denen erst die zweite, wie mir scheint, den oppositionellen Charakter der Philosophie des Dialogs in *der* Tiefe trifft, in der die Opposition die Position selbst ist.

Die vom dialogischen Denken kritisierte Tradition ist erstens der Idealismus als Philosophie des „allgemeinen“ Subjekts oder des „Bewußtseins überhaupt“. Im Gegenzug gegen diese Philosophie nimmt das „neue Denken“ seinen Ausgang von je meinem *faktischen* Ich, welches aus seiner Sicht immer zugleich auch ein *menschliches* ist. Die Unterscheidung zwischen dem Du-Ich und dem Es-Ich, die uns bei Buber begegnen wird, markiert bereits eine Differenz innerhalb meines faktischen Menschenich, das als *das* Ich schlechthin gilt. Die Annahme dieser Identität führt Ehrenberg zu seiner These, das „Erkenntnissubjekt“ sei das „Wir“. Weil Ehrenberg von ihr aus die idealistische Theorie eines überindividuellen Bewußtseins verwerfen muß, andererseits aber davor zurückscheut, die Erkenntnisfunktion, die dem Idealismus zufolge das überindividuelle Bewußtsein ausübt, meinem faktischen Menschenich zu übertragen, ersetzt er das allgemeine Bewußtsein durch das Wir, das sich selber der Gemeinschaft des faktischen Ich mit seinem Du verdankt (Disp. I 171 ff.). Heftiger noch als er polemisiert Ebner gegen die Theorie des allgemeinen Subjekts, d. h. in seiner Sprache: des „ideellen“ oder „abstrakten Ich“. Dieses ist für ihn eine reine Erfindung des Idealismus, eine „Seifenblase des spekulativen Verstandes“ (WR 17). Ich ist in Wirklichkeit nur das „konkrete Ich“ oder, was dasselbe sein soll, der „wirkliche Mensch“ (WR 17, 40, 110, 113, 138). Auch Ebners Unterscheidung zwischen dem dubezogenen und dem sich in sich verschließenden (aber nie eigentlich autark werdenden) Ich hält zwei Möglichkeiten auseinander, die doch beide dem konkreten Ich eignen und von ihm umgriffen sind (WR 41, 115).

³ Im Nachwort zu den „Schriften über das dialogische Prinzip“ (1954 – zit.: DP), S. 288.

⁴ Theodor Steinbüchel, *Der Umbruch des Denkens*, Regensburg 1936. – Die Dialogik Bubers charakterisiert als „neues Denken“ Hans Kohn, Martin Buber, Köln 1961², S. 229 f.

Als Abkehr von der Philosophie des allgemeinen Subjekts und als Hinwendung zu je meinem faktischen Menschenich gehört der Dialogismus durchaus zur selben Denkbewegung wie der moderne Transzendentalismus insbesondere Heideggers und Sartres. Zwei Beispiele mögen zeigen, daß in ihm das Bewußtsein solcher Zusammengehörigkeit durchaus lebendig ist. Husserls Rückgang auf die transzendente Faktizität liegt außerhalb seines Blickfeldes. Heideggers Rückgang auf die Faktizität des menschlichen Daseins aber veranlaßt Rosenzweig, den Karl Löwith Heideggers eigentlichen „Zeitgenossen“ nennt⁵, zur Einreihung der Fundamentalontologie unter die Hervorbringungen des „neuen Denkens“ (KS 355 f.). Dabei betrachtet Rosenzweig die Daseinsanalytik von „Sein und Zeit“ als Antithese zum Neukantianismus, der für ihn wie für die meisten Dialogiker die Philosophie des allgemeinen Subjekts am reinsten verkörpert. Heim entnimmt den Begriff „Bewußtsein überhaupt“ dem Werk Rickerts (GD 148). Das menschlich-faktische Ich aber, das er mit der Entthronung des Bewußtseins überhaupt inthronisiert, stellt auch er in eine Reihe mit dem Dasein Heideggers. Und auch er sieht das Gemeinsame im Ausgang von der Faktizität des Inmitten-von-Seiendem-seins. Auf sie zielt er schon in einem drei Jahre vor dem Erscheinen von „Sein und Zeit“ verfaßten Aufsatz, in dem wir lesen: „Das Ich ist eben nie, wie die Idealisten meinten, bloß als nichtgegenständliche Wirklichkeit da, es ist immer zugleich als sehender Punkt an einer unverrückbaren Stelle der gegenständlichen Welt festgelegt. . . . Das wirkliche Ich (im Unterschied zu der abstrahierten Ichheit des Idealismus) weiß sich darum niemals als etwas Absolutes, sondern leidet unter der rätselhaften Willkürlichkeit seines räumlichen und zeitlichen Gebundenseins“ (GL 480 f.). Mag vielleicht auch dem Theologen, als er dies schrieb, die Verschiedenheit der spezifischen Faktizität des Daseins, der Geworfenheit, von der Faktizität des Vorhandenen noch nicht deutlich gewesen sein – *nach* der Rezeption von „Sein und Zeit“ jedenfalls greift er Heideggers Begriffe „Geworfenheit“ und „Befindlichkeit“ ausdrücklich auf (GD 138 f., 115, 186), um mit ihnen noch einmal zu sagen, worauf er zuvor selber schon aus war.

Gegenstand der dialogistischen Kritik ist aber zweitens und viel wesentlicher die *Transzendentalphilosophie* als Lehre von der Konstitution der Welt aus der Subjektivität. Ihr sind auch die Systeme zuzurechnen, welche die weltkonstituierende Subjektivität als je meine faktische oder gar menschliche fassen. So betrachtet ist also die Philosophie des Dialogs Opposition auch gegen den Transzendentalismus, der von Husserl her in Heidegger und Sartre weiterwirkt. Die folgenden Darlegungen werden das vornehmlich am

⁵ K. Löwith, M. Heidegger und F. Rosenzweig, in: Zeitschrift für philosophische Forschung XII (1958), S. 161–187. – Zur Biographie Rosenzweigs vgl. die Sammlung von Zeugnissen bei Nahum N. Glatzer, Franz Rosenzweig: His Life and Thought, New York 1961². Die geistige Gestalt zeichnet Leo Baeck, Von Moses Mendelssohn zu Franz Rosenzweig, Stuttgart 1958, S. 43–50.

Beispiel der Dialogik Bubers demonstrieren. Es wird sich zeigen, daß Buber das Es-Ich, gegen das er das Du-Ich ins Feld führt, als weltkonstituierendes Subjekt begreift. Aber auch Ebner versteht das „in sich selbst befangen bleibende, relativ ‚dulose‘ Ich“ gerade nicht bloß als die in ihre Innerlichkeit zurückgegangene, weltlose Seele, sondern als „das Ich des Individuums in seinem Verhältnis zur Welt, deren Dem-Individuum-Gegebensein ihr Erlebtwerden von diesem zur Voraussetzung hat“ (WR 96, vgl. 154). Als erlebte und im Erleben konstituierte gehört die Welt mit zur Sphäre der von Ebner am neuzeitlichen Menschentum abgelesenen „Icheinsamkeit“, die ja lediglich darin besteht, daß dem Ich, dem die Welt als sein *constitutum* gegenübersteht, nichts Gleichursprüngliches begegnet. Auch „Außenwelt“ und keineswegs nur seelische „Innenwelt“ ist desgleichen das „Innen“ oder die „Immanenz“, die Grisebach seiner Kritik unterzieht und die er gleichwohl von der „Transzendenz“ als dem „Außen“ her richtet. Die Außenwelt fällt mit in die Immanenz des „Selbst“, d. h. des setzenden Subjekts, weil sie als „erinnerte Welt . . . vom Selbst gesetzt“ ist (GW 69, vgl. 53). Mithin gilt im Sinne Grisebachs als das wirkliche Außen nur die aller Konstitution zuvorkommende Tatsächlichkeit, die „Wirklichkeit“, die dem „Wesen“ oder der „Wahrheit“ des Innen gegenübergestellt wird.

Nichts könnte die negative Einheit des dialogischen Denkens heller beleuchten als die Entsprechung zwischen dieser formalen Konzeption Grisebachs und dem im übrigen ganz anders ausgerichteten Ansatz Rosenzweigs. Auch Rosenzweig unterscheidet vom Wesen bzw. von der Wahrheit die Wirklichkeit (KS 360, 377, 380) und auch er bestimmt die Wirklichkeit, der sich das „neue Denken“ zuwendet, als die „reine“, „aller Gegenständlichkeit wie Aufgegebenheit vorausgehende Tatsächlichkeit“ (KS 335, 369 ff.). Wie jene Unterscheidung der Spätphilosophie Schellings entnommen ist, so empfängt freilich auch Rosenzweigs Begriff der reinen Tatsächlichkeit seinen spezifischen Sinn von Schelling her⁶. Er meint keineswegs das vom Positivismus zur alleinigen Wirklichkeit erhobene Ganze der in der Welterfahrung vorliegenden Tatsachen. Vielmehr zielt er auf das solcher Erfahrung selbst vorausliegende *Sein* der erfahrungsmäßig vorliegenden Tatsachen. „In ein Erkennen, bei dem etwas herauskommt, ist genau wie bei einem Kuchen auch etwas hineingetan. Hineingetan ist in den ‚Stern der Erlösung‘ zu Beginn die Erfahrung der Tatsächlichkeit vor allen Tatsachen der wirklichen Erfahrung“ (KS 395). Im „Stern“ selbst nennt Rosenzweig diese „Tatsächlichkeit außerhalb der großen geistig bewältigten Tatsachenfülle der wißbaren Welt“ (SE I 17) die „unendliche“ (I 37, 39) oder „absolute Tatsächlichkeit“ (I 33, vgl. I 42, 67, 83, 89, 112 ff.), auf Grund deren er dann, in seiner eigenen In-

⁶ Zur Anknüpfung Rosenzweigs an Schelling vgl. KS 371, 383; Briefe 298 f. Ferner: Else Freund, *Die Existenzphilosophie Franz Rosenzweigs*, Hamburg 1959².

terpretation des „Sterns“, der dort entwickelten Philosophie den Namen „absoluter Empirismus“ geben kann (KS 398)⁷. Als „Tatsächlichkeit des Seins“ (SE I 112) ist sie, in unmittelbarer Übereinkunft mit Schellings „unvordenklichem Sein“, „das Sein vor dem Denken“ (SE I 29).

Ihre philosophische, das „neue Denken“ leitende Erfahrung konfrontiert Rosenzweig aber mit der vom Idealismus aufgewiesenen *Konstitution*, welche die „Tatsachen der wirklichen Erfahrung“, d. h. die „denkbare“ Welt, das „wißbare All“ (SE I 16), allererst vorgibt. Solcherart interpretiert er in der Einleitung zu den jüdischen Schriften Cohens dessen Entwicklung vom Idealismus zum Dialogismus als einen Weg von der transzendentalen Konstitutionsphilosophie, in der alle fundamentalen Begriffe „Erzeugungs-, Ursprungsbegriffe“ sind, zur Philosophie der reinen Tatsächlichkeit (KS 334 f.). Sein Korrelat hat der „idealistische Erzeugerbegriff“ (KS 335; vgl. SE I 66, II 60–65) nach Rosenzweig im Begriff der *Reduktion*. Alle vergangene Philosophie orientiert sich – so heißt es im „neuen Denken“ – am Prinzip der „Zurückführung“; die neuzeitliche Philosophie im besonderen ist „Zurückführung auf ‚das‘ Ich“ als „Begründung‘ der Welt- und Gotteserfahrungen auf das Ich, das diese Erfahrungen macht“ (KS 377 f.). Sofern sie damit dem Glauben huldigt, jedes Seiende sei „eigentlich‘ etwas ganz anderes“ (KS 377), befolgt sie notwendig eine „verändernde“ Methode (KS 378, 380).

Nach Maßgabe der „erfahrenden Philosophie“ hingegen, die dort beginnt, wo die konstituierende an ihr Ende kommt, ist jedes Seiende „nur auf sich selbst zurückzuführen“ (KS 379), „in seine eigene Wirklichkeit“ (KS 383). *Ihr* Grundbegriff ist der der „*Korrelation*“. Von der Konstitution zur Korrelation führt Cohens Weg (KS 334 f., 296 f., 338), d. h. zum dialogischen „Wechselverhältnis von Ich und Du“ (KS 296). Cohens Spätwerk hat in den Augen Rosenzweigs „die philosophiehistorische Bedeutung des Auftretens der Korrelation als Grundbegriffs“ (KS 336). Auf die Korrelation aber stieß Cohen – so meint Rosenzweig – eben auf der Suche nach der reinen Tatsächlichkeit. Sie nämlich ist die einzige Weise des Verhaltens zum Seienden, das dieses in der Tatsächlichkeit seines Seins sein läßt. „Denn was sich wechselseitig aufeinander bezieht, das ist nicht in Gefahr, sich einander die Wirklichkeit streitig zu machen, wie es der idealistische Erzeugerbegriff seinem Erzeugnis gegenüber fast notwendig muß... In der Wechselseitigkeit dieser Beziehung hat es den Schutz gegen eine Auflösung seines eigenen Seins in das ‚noch eigentlichere‘ Sein des andern. So wird für beide Glieder der korrelativen Beziehung die Tatsächlichkeit gerettet“ (KS 335).

⁷ Da der „Stern der Erlösung“ im Gegensatz zu allen anderen Werken, die im vorliegenden Abschnitt herangezogen werden, ein „System der Philosophie“ bieten will (KS 374), bedürfte er einer zusammenhängenden Interpretation. Eine solche Interpretation würde jedoch den Rahmen dieser Untersuchung sprengen. Verwiesen sei auf das angeführte Buch von Else Freund.

Sowohl an Grisebach wie an Rosenzweig läßt sich nun auch exemplarisch verdeutlichen, daß die positive Zielsetzung der Philosophie des Dialogs durch deren Kritik an der Transzendentalphilosophie noch unmittelbarer enthüllt wird als durch die Polemik gegen die Theorie des Bewußtseins überhaupt. In der sogenannten „Urzelle“ des „Sterns der Erlösung“, einem Brief an seinen Mitstreiter Rudolf Ehrenberg vom 18. November 1917, konstruiert Rosenzweig den „philosophischen Archimedespunkt“ (KS 357), den er endlich gefunden zu haben glaubt und auf dem in der Tat sein ganzes später aufgeführtes Gedankengebäude ruht. Er entwickelt seine Idee in zwei Gängen, von denen nach seiner Meinung der erste die angezielte Sache noch nicht wirklich erreicht.

In diesem ersten Gang stellt Rosenzweig dar, wie die „philosophierende Vernunft“, die in ihrer abendländischen Geschichte alle Dinge in sich einbegriffen hat, „am Ende“, nämlich in Hegels Dialektik, sich selbst begreift und begründet. Sie ist somit „sich selbst genug“, absolut geworden. Unbegriffen jedoch ist der Philosophierende selber geblieben, der nicht gegenständlich vor ihr, sondern gleichsam hinter ihrem Rücken steht. „Nachdem sie also alles in sich aufgenommen und ihre Alleinexistenz proklamiert hat, entdeckt plötzlich der Mensch, daß er . . . noch da ist“ (KS 359). Diese Entdeckung schreibt der „Stern“ (I 12 f.) Kierkegaard zu. Sie ist die Entdeckung der Faktizität je meines faktischen Ich: „Ich ganz gemeines Privatsubjekt, Ich Vor- und Zuname, Ich Staub und Asche, Ich bin noch da“ (KS 359). Dem neuen, sich von der Philosophie des allgemeinen Subjekts abstoßenden Denken hat sie den Horizont eröffnet.

Indes hält Rosenzweig es für nötig, in einem zweiten Gang „noch mal dasselbe“ durchzudenken. In ihm, dem zweiten Gang, geht er statt in Richtung auf Kierkegaard in Richtung auf Schelling über Hegel hinaus. Die These lautet nun: „Nicht bloß ist die Vernunft der Grund der Wirklichkeit, sondern es gibt auch eine Wirklichkeit der Vernunft selbst“ (KS 359). Die Vernunft selbst entdeckt ihre „Kontingenz“ (SE I 21, vgl. 19), d. h. dies, daß sie, die Allsetzende, immer schon ohne ihr Zutun in das Setzen eingesetzt ist. Sie entdeckt so den Schein ihrer Selbstbegründung (KS 360). Sie vermag sich nicht selbst zu begründen, weil ihre eigene Wirklichkeit, als das „Etwas an der Vernunft jenseits der Vernunft“ (KS 360), sich ihr entzieht. Der von Rosenzweig dem „neuen Denken“ aufgegebenen Rückgang auf die Faktizität des Konstituierenden erscheint auf den ersten Blick allerdings kaum als eine Gegenbewegung zur modernen Transzendentalphilosophie, sondern eher als deren Wiederholung. Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn man Rosenzweigs zweiten Weg bis an die Stelle verfolgt, an der er in den ersten einbiegt. Die Wirklichkeit der Vernunft ist – so erklärt Rosenzweig schließlich – nichts anderes als die menschliche „Freiheit“ (KS 362); sie ist der Mensch selbst, sofern dieser nicht bloß Faktum im Sinne eines vorkommenden Seienden ist, sondern die Faktizität des Sich-zu-sich-selbst-verhaltens (KS 362 f.).

Eben dies ist ja auch der Ansatz von „Sein und Zeit“, der die transzendente Konstitution der Welt auf die Faktizität des menschlichen „Selbst“ gründet. Allein, von Heidegger und allen Transzendentalphilosophen unterscheidet sich Rosenzweig dadurch, daß er auf die Faktizität des Konstituierenden nicht umwillen der Begründung der transzendentalen Konstitution zurückgeht. Er geht nicht wie Heidegger und mehr noch Husserl auf sie zurück, um von ihrem Fundament aus wieder zur Relation von *constituens* und *constitutum* aufsteigen zu können. Das wäre aus seiner Sicht gerade der als illusionär entlarvte Versuch einer Selbstbegründung der Vernunft, ein Versuch, der nach Rosenzweig stets „um der Denkbarkeit des Seins willen“ unternommen wird (KS 360). Statt von der Faktizität des Konstituierenden aus dessen Relation zum Konstituierten zu thematisieren, faßt er, sich in die Faktizität versenkend, die „Korrelation“ in den Blick, die, jener Relation ontologisch vorgeordnet, auch noch die Wirklichkeit der Freiheit wirkt (vgl. KS 363 ff.). So ist auch die Faktizität selbst, die er erschaut, eine andere als die von Heidegger enthüllte. Diese spezifisch dialogische Faktizität zu bestimmen, wird eine wesentliche Aufgabe der folgenden Interpretation sein. Wie ihre Nähe zur Faktizität der Geworfenheit verständlich macht, warum Rosenzweig in Heidegger einen Bundesgenossen sehen kann, so ist ihre Andersartigkeit auch der tiefste Grund der Selbstständigkeit des „neuen Denkens“ gegenüber der Fundamentalontologie.

Grisebach ist es, der auf diese Differenz zwischen der Philosophie des Dialogs und der Philosophie Heideggers eigens aufmerksam macht. Die Differenz besteht nach seiner Auffassung ungeachtet der gemeinsamen Frontstellung gegen alle Systeme, die vom „Standpunkt des allgemeinen Bewußtseins“ entwickelt sind (Gw 88 f.). Die „Gegenwart“ würdigt den von der „phänomenologischen Schule“ herbeigeführten Methodenwandel, der eine Abkehr vom „allgemeinen Bewußtsein“ und die Hinwendung zur „Existenz und Gegebenheit“ des jemeinigen Daseins mit sich gebracht hat, durchaus als „aner kennenswerte Vertiefung des Selbst“ (51). Aber eben des Selbst, also der transzendentalen Subjektivität. Und damit ist für Grisebach die unverrückbare Grenze zwischen seinem eigenen und dem Denken Heideggers gezogen. Ob es sich nämlich um das „allgemeine logische Selbst“ oder um das „ontologisch existentiell gefaßte Selbst“ handelt (Gw 94), in jedem Falle zielt das System auf die Konstitution der Welt ab. Deshalb fährt Grisebach an der zitierten Stelle fort: „Aber im Grunde bleibt trotz des Methodenwandels alles beim alten. Das Selbst steht im Mittelpunkt seiner Welt, die es auf sich bezieht und nach seinem Wesen gestaltet“ (Gw 51). Die Welt ist auch in „Sein und Zeit“ „nur vom Selbst entdeckt und entworfen“ (Gw 111). Zwar sieht Grisebach sehr wohl, daß Heidegger im Zugehen auf das „Seinsproblem“ über das konstituierende Dasein hinaus „auf eine Vorgegebenheit des Seins zurückgreift“ (Gw 88) und von ihr her „die *Seinsweise* des Selbst, des Ich untersucht“ (Gw 131 – Hervorhebung v. Vf.), aber sofern auch dies

im Hinblick auf die Frage nach der transzendentalen Konstitution der Welt geschieht, liegt Heideggers Seinsproblem dann doch wieder – so meint Grisebach – „innerhalb der vom Selbst und seinen Prinzipien beherrschten Welt“ (Gw 131).

Symptomatisch hierfür soll die Zirkelstruktur der Fundamentalontologie sein. Indem diese „die Wirklichkeit im unendlichen Zirkel des reinen Wesens“ bewältigen zu können glaubt (Gw 77), beweist sie, daß sie es in Wirklichkeit gerade nicht mit der Wirklichkeit, mit dem wirklich Unvordenklichen zu tun hat. Die Zirkelhaftigkeit ihrer Methode ist denn auch der Boden, auf dem sie sich mit dem von ihr kritisierten Idealismus zusammenfindet (Gw 188). Ja, sofern Heidegger den ontologischen Zirkel ausdrücklich bejaht, treibt er das „Immanenzsystem“ in dessen äußerste Möglichkeit. „Sein und Zeit“ bildet „vielleicht auf lange den Höhepunkt des humanistisch-technischen Denkens“ (GW 511 f. Anm.). Auch die Frage nach dem Sinn von Sein wird in ihm gestellt „auf Grund des vorausgehenden ausdrücklichen Entscheides für die Immanenz des Systems, für das sich selbst denkende Selbst, für den humanistischen Menschen“ (Gw 512 Anm., vgl. 524 Anm.)⁸.

Demgegenüber betrachtet Grisebach als Ziel seines eigenen Denkens nicht nur die Aufdeckung der dogmatischen „Metaphysik“ von „Sein und Zeit“ (Gw 512 Anm.), sondern auch und vor allem die radikale „Überwindung“ (Gw 88) der ganzen in „Sein und Zeit“ kulminierenden Transzendentalphilosophie. Damit stellt er sich die Aufgabe, den im Verstehen liegenden Zirkel zu durchbrechen. Nur hierdurch vermag nach seiner Meinung der Mensch in die wirkliche Wirklichkeit der Transzendenz oder des Außens zu gelangen. Es kommt „alles auf die Überwindung und Vermeidung des Zirkels an, d. h. auf die Gewinnung einer Begrenzung von Außen“ (Gw 7 f., 79). Der Zirkel läßt sich jedoch nicht durch die Erkenntnis selber durchbrechen. Er bricht vielmehr allein im Einbruch der Transzendenz zusammen (Gw 137). Diese Kehre also ist es, worauf es letztlich ankommt. Die Aufgabe, die das nach-fundamentalontologische Denken zu übernehmen hat, ist nicht eigentlich mehr ein Tun, sondern das Ablassen von sich selbst und das in der Haltung der „Hörigkeit“ (Gw 507) gründende „stille Hören“

⁸ Weitere kritische Stellungnahmen zu Heidegger: Gw X, 93, 589 f. Anm., 555, implizit 40, 281. Ferner: E. Grisebach, Interpretation oder Destruktion? Zum kritischen Verständnis von Martin Heideggers „Kant und das Problem der Metaphysik“. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte VIII (1930), S. 199–232. Dieser Aufsatz wurde durch dieselbe, während der Davoser Hochschulwochen im Frühjahr 1929 ausgetragene Diskussion zwischen Heidegger und Cassirer angeregt, auf die sich Rosenzweig – informiert durch H. Herrigels Bericht im Hochschulblatt der Frankfurter Zeitung vom 22. 4. 1929 – bei seiner Deutung der Fundamentalontologie als eines Beitrags zum „neuen Denken“ beruft.

(Gw 578, vgl. 577, 588) auf die Stimme der sich von sich her zeigenden Wirklichkeit.

Wie dieses hörende Denken sich bei Grisebach entfaltet, das zu zeigen ist hier noch nicht der Ort. Hier sollte bloß die Philosophie des Dialogs am Beispiel Grisebachs und anderer als Gegenentwurf zur Transzendentalphilosophie vorgestellt werden. Daß sie dies in ihrer tiefsten Wurzel ist, d. h. daß die von ihr eingenommene Position selbst durch ihre Opposition gegen die Transzendentalphilosophie bestimmt wird, muß die folgende Interpretation bestätigen. Die Abhängigkeit *von* der Transzendentalphilosophie, in der sie sich als Gegenentwurf *zur* Transzendentalphilosophie notwendig befindet, wird im Fortgang der Untersuchung dadurch ans Licht kommen, daß sich die Negativität enthüllt, welche der Ontologie der dialogischen Wirklichkeit anhaftet. Schon jetzt sei jedoch auf eine andere Art von Abhängigkeit hingewiesen. In sie gerät der Dialogismus – ausgenommen die das Es in das Ich-Du-Verhältnis integrierenden Denker wie namentlich Hans Ehrenberg (vgl. Disp. I 174 f., 183) und Rosenstock-Huessy⁹ – bereits dadurch, daß er die dialogische Wirklichkeit, um die es ihm geht, lediglich *neben* die transzendental konstituierte Welt setzt, statt diese durch jene zu *ersetzen*. Er stößt sich von der Transzendentalphilosophie also nicht nur ab, sondern nimmt sie – im Gegensatz zur idealistischen Theorie des Bewußtseins überhaupt – zugleich in sich auf, wenn er sie auch von der neu entdeckten Wirklichkeit her relativiert.

§ 46. Historische Zusammenhänge

Bevor wir uns den „positiven“ Ansatz der Philosophie des Dialogs am Leitfaden der Dialogik Bubers vergegenwärtigen, wollen wir einen Blick auf den historischen Zusammenhang werfen, der zwischen Bubers Schrift „Ich und Du“ (1923), dem Modelltext der nachfolgenden Interpretation¹⁰, und den

⁹ Vgl. E. Rosenstock-Huessy, *Das Geheimnis der Universität*, Stuttgart 1958, S. 149–159 (zit.: GU). Hier wird die Dialogik Bubers auf Grund der Tatsache, daß sie von einer „Zwiefalt“ der Grundworte ausgeht, als gnostische Irrlehre verketzert. Die Häresie, deren sie sich schuldig macht, erscheint selbstverständlich als Abfall von Rosenstocks eigener „Lehre über Dich und Mich“.

¹⁰ Die Zentrierung der Buber-Interpretation auf „Ich und Du“ rechtfertigt sich daraus, daß Buber seine ursprüngliche „Glaubenserfahrung“ in dieser Schrift nicht nur erstmalig, sondern auch für alle späteren Schriften maßgebend in die philosophische Sprache übersetzt hat. Von den späteren Schriften philosophischen Inhalts werden vornehmlich berücksichtigt: „Zwiesprache“ (1930), „Das Problem des Menschen“ (1942 – zit.: PM, nach der Ausgabe von 1954), „Urdistanz und Beziehung“ (1951 – zit.: UB), „Elemente des Zwischenmenschlichen“ (1953). Die erst- und die letztgenannte Abhandlung sowie „Ich und Du“ zitiere ich nach den „Schriften über das dialogische Prinzip“ (DP).

anderen zu Beginn des vorigen Paragraphen aufgeführten Publikationen sowie zwischen diesen Publikationen untereinander besteht.

Was da zunächst auffällt und von den Beteiligten selbst in der Rückschau als höchst bedeutsam empfunden wurde, ist, daß es einen solchen Zusammenhang weithin gar nicht gibt. Unabhängig voneinander und von den anderen Dokumenten aus der Anfangszeit des Dialogismus sind entstanden: Cohens im Winter 1917/18 verfaßtes Spätwerk, Ebners im Winter 1918/19 geschriebene „pneumatologische Fragmente“, Marcells Aufzeichnungen im „Metaphysischen Tagebuch“, das etwa ab Juli 1918 um das dialogische Prinzip kreist¹¹, und schließlich im wesentlichen auch „Ich und Du“ selbst. Denn wiewohl die endgültige Fassung dieses Buches, dessen vorläufige Niederschrift in den Herbst 1919 fällt, erst im Frühjahr 1922 fertiggestellt wurde, kannte doch Buber nach seiner Aussage (DP 294 f.) zumindest während der Arbeit an den Teilen I und II keinen der anderen Erstlinge des Dialogismus. Allerdings fügt er hinzu: „Als ich den dritten und letzten Teil schrieb, brach ich die Lese-Askese und begann mit Ebners Fragmenten“. Diese Mitteilung muß offensichtlich so verstanden werden, daß Buber, mit Ebners Fragmenten beginnend, vor Beendigung seines Buches auch noch anderes las. Denn Rosenzweig, der Buber schon im August 1919 um Fürsprache für die Veröffentlichung des „Sterns“ in einem jüdischen Verlag gebeten hatte (Briefe 371), berichtete am 4. Januar 1922 seiner Frau, Buber habe nun den „Stern“ gelesen und mit ihm darüber gesprochen (Briefe 414). Freilich konnte alles, was Buber in einem so weit fortgeschrittenen Stadium seiner Beschäftigung mit dem dialogischen Leben aufgenommen haben mag, auf ihn nur noch wie eine Bestätigung seines in ihm selbst aufgestiegenen Gedankens wirken. Hinzu kommt, daß Buber mit dem dialogischen Prinzip, wenn er es auch in „Ich und Du“ erstmalig philosophisch durchreflektiert, doch schon viele Jahre vorher, nämlich seit dem Anfang seines Chassidismus-Studiums, also etwa seit 1905, gerungen hat¹². Der von ihm selbst (DP 293) zur Bezeugung dieser Tatsache gegebene Hinweis auf die im Herbst 1907 entstandene Einführung in die „Legende des Baalschem“¹³ läßt sich ergänzen durch den Hinweis auf den noch vor Sommer 1906 geschriebenen Essay „Rabbi Nachman und die jüdische Mystik“

¹¹ Daß er zur Zeit der Abfassung des „Tagebuchs“ vom deutschen Dialogismus nichts wußte, bestätigt Marcel selber. Vgl. seinen Beitrag „Ich und Du bei Martin Buber“ in: Martin Buber, Evanston/Stuttgart 1963, S. 35 (zit.: M. B.). Ferner: M. S. Friedman, a. a. O. S. 162 Anm.

¹² Die Frage, ob Buber im Umgang mit der chassidischen Lehre auf das dialogische Prinzip gestoßen ist oder den Chassidismus nicht vielmehr schon im Horizont des dialogischen Prinzips gesehen hat, kann hier nicht entschieden werden. Sie ist wohl auch nicht im Sinne eines einfachen Entweder-Oder zu beantworten.

¹³ Martin Buber, Die chassidischen Bücher, Berlin 1928, S. 127–131 (zit.: CB).

(CB 6–38)¹⁴, in dem bereits konstitutive Momente in der Wesensverfassung des Gesprächs aufgedeckt werden. So stellt denn auch Rosenzweig 1925 fest, Buber sei zu dem im Zentralbuch des „Sterns“ anvisierten „Brennpunkt des neuen Gedankens“ genauso unabhängig von ihm und den übrigen Vertretern des Dialogismus vorgestoßen wie Ferdinand Ebner (KS 388)¹⁵.

Nicht weniger eigentümlich als die Zusammenhanglosigkeit ist nun aber auf der anderen Seite die enge Verbundenheit, die besonders im Kreis um Rosenzweig ein *συμφιλοσοφείν* ermöglicht hat, wie es selten in der Geschichte der Philosophie zustande gekommen ist. Rosenzweig betrachtet sich als Schüler Cohens. Persönlich lernte er Cohen, von dem er vorher „außer einigen jüdisch-theologischen Gelegenheitsarbeiten“ nichts gelesen hatte, im November 1913 kennen, und zwar in der Berliner „Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums“, an die Cohen ja bekanntlich ein Jahr zuvor von Marburg aus übergesiedelt war (KS 291). Dort nahm er an Cohens unmittelbar auf dessen Nachlaßwerk vorausweisender Übung über den „Begriff der Religion im System der Philosophie“ teil (Briefe 83)¹⁶. Die „Religion der Vernunft“ selbst las er schon im Februar 1918 mit großer Begeisterung aus den Korrekturbögen; am 5. 3. 1918 schrieb er an Rudolf Ehrenberg, der „Religion der Vernunft“ sei „schwerlich auf christlicher Seite etwas Gleichwertiges gegenüberzustellen . . . seit Hegel und Schelling“ (Briefe 281).

Gleichwohl hat er später die Meinung geäußert, daß die entscheidende Wirkung auf den „Stern“ nicht von Cohen, sondern von Rosenstock-Huessy ausgegangen sei (KS 388, vgl. Briefe 475). Das entspricht zweifellos dem Tatbestand. Im Jahre 1913 gab ihm sein Leipziger Studienaufenthalt Gelegenheit zu Gesprächen mit Rosenstock-Huessy (Briefe 65, 71 ff.), die seine religiöse Entwicklung aufs stärkste beeinflusst haben, und 1916 begann der Briefwechsel der Freunde über Judentum und Christentum (Briefe 641–720). Ja, schon 1910 trafen sich die beiden, sowie auch Viktor von Weizsäcker¹⁷

¹⁴ Auf noch frühere Äußerungen des Dialogikers Buber macht M. S. Friedman (a. a. O. S. 51 Anm.) aufmerksam.

¹⁵ Ebner seinerseits konstatiert dieselbe Unabhängigkeit der Gründer des modernen Dialogismus voneinander. Vgl. F. Ebner, *Schriften*, Bd. I, München 1963, S. 800–819, bes. 801 (die beiden Bände dieser Ausgabe werden im folgenden als „Schriften I“ und „Schriften II“ angeführt).

¹⁶ Vgl. Cohens gleichnamiges Werk vom Jahre 1915.

¹⁷ Viktor von Weizsäcker, später bekanntlich zusammen mit Buber und Wittig einer der drei Herausgeber der Zeitschrift „Die Kreatur“, stand mit Rosenzweig, der ihm offensichtlich manches verdankt, schon seit Winter 1906/07 in engem Kontakt (vgl. Briefe 36, 251). Unmittelbar vor der Lektüre des Cohenschen Spätwerkes las Rosenzweig ein ungedrucktes Buch Weizsäckers (Briefe 281). Vgl. auch dessen Erinnerungen an Rosenzweig und an Buber in „Begegnungen und Entscheidungen“, Stuttgart 1949, S. 10–19 u. 25–31. – Zeugnisse der frühen Hinwendung Weizäcker zum dialogischen Denken sind die Bemerkungen über das „persönliche Wechselverhältnis zwischen Gott und Mensch“ in der 1919/20 gehaltenen Vorlesung über Naturphilosophie (Am Anfang schuf Gott Himmel und

und Hans und Rudolf Ehrenberg, in Baden-Baden anlässlich einer Konferenz von Historikern und Philosophen. Vor allem aber machte Rosenzweig bereits 1916 Bekanntschaft mit dem ersten, für ihn geschriebenen und ihm sogleich übersandten Entwurf von Rosenstock-Huessys „Sprachlehre“, die 1924 unter dem Titel „Angewandte Seelenkunde“ gedruckt wurde (KS 388; AG 8, 265)¹⁸.

Die Spuren dieses Entwurfs im „Stern“ sind unverkennbar. Der „Stern“ seinerseits, den Rosenzweig im August 1918 in den Schützengräben der mazedonischen Front zu schreiben begann und im Februar des folgenden Jahres abschloß (Briefe 724; DP 291), befruchtete Hans Ehrenbergs „Disputation“ (1. Bd. geschrieben 1921/22), die ihm, dem „Stern“, und dessen Autor gewidmet ist. Freilich scheint auch umgekehrt Hans Ehrenberg vielfältig auf seinen Vetter Rosenzweig eingewirkt zu haben. Der Briefwechsel zwischen ihnen reicht bis in das Jahr 1906 zurück. In der „Urzelle“ zum „Stern“ bemerkt Rosenzweig, er gebrauche den Begriff „Wirklichkeit der Vernunft“ im Ehrenbergschen Sinne (KS 362), und im „Stern“ selbst operiert er „mit dem von Ehrenberg aufgebrauchten Wort“ „metalogisch“ (I 21)¹⁹. So hat er durchaus Anlaß zu sagen, er wüßte sich mit Ehrenberg „in philosophischer Kampf-gemeinschaft“ (Briefe 475). Und doch gilt auch von den Gliedern dieser Gemeinschaft, was neben und trotz der gegenseitigen Verbundenheit die Philosophie des Dialogs im ganzen charakterisiert: daß da das Einende letztlich auf getrennten Wegen erreicht wird – eine Tatsache, die Rosenzweig selber konstatiert, wenn er in einem Brief an Hans Ehrenberg die „auffallende Nähe unsrer ohne jede Berührung miteinander entstandenen Gedanken“ hervorhebt (Briefe 310)²⁰.

Erde, Göttingen 1963⁶, S. 104) und die Einleitung in Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft in Bd. 4 der von Hans Ehrenberg herausgegebenen Reihe „Frommanns philosophische Taschenbücher“, Stuttgart 1923, bes. S. 12, 14, 20.

¹⁸ Wiederabgedruckt in: E. Rosenstock-Huessy, Die Sprache des Menschengeschlechts, Bd. I, Heidelberg 1963, S. 739–810.

¹⁹ Vgl. zu diesen beiden Begriffen H. Ehrenberg. Die Parteilung der Philosophie, Leipzig 1911.

²⁰ Es sollten hier nur Verbundenheit und Unverbundenheit zwischen den *Gründern* der modernen Philosophie des Dialogs beleuchtet werden. Zu ihnen gehört z. B. nicht mehr Grisebach. Eine Vorarbeit zur „Gegenwart“ leistet von den früheren Schriften Grisebachs lediglich das Buch „Die Grenzen des Erziehers und seine Verantwortung“ (1924). Hingegen ist in „Wahrheit und Wirklichkeiten“ (1919) auch der Bezug von Wahrheit und Wirklichkeit noch nicht in der für die „Gegenwart“ bestimmenden Sicht gesehen. – Anders freilich verhält es sich mit Heim, der den Grund für den prinzipiellen Ansatz von „Glaube und Denken“ bereits 1916 in der Untersuchung „Glaubensgewißheit“ (nach der 4. Aufl., Berlin 1949, zit.: Gg) gelegt hat. Nachdem Rosenstock-Huessy im selben Jahre Rosenzweig auf die zweite Auflage von Heims „Leitfaden der Dogmatik“ (1. Aufl. 1912) aufmerksam gemacht hatte (Briefe 657, vgl. 675), versprach am 26. 11. 1917 umgekehrt Rosenzweig seinem geistigen Gefährten, er werde ihm Heims „Glaubens-

Dabei muß man selbstverständlich im Auge behalten, daß das „neue Denken“ von Philosophen wie Hamann, Wilhelm v. Humboldt, Fichte und Feuerbach vorbereitet wurde und seine Einheit *vor* allen inneren Beziehungen von ihnen her empfangen hat. Ebner führt sein dialogisches Denken vornehmlich auf Hamann und Humboldt, aber auch auf Jakob Grimm zurück. Hans Ehrenberg, dessen Disputation I ja die Intersubjektivitätstheorie Fichtes behandelt, beschäftigt sich darin zugleich mit Feuerbachs „Grundsätzen“ (165 ff.)²¹. Von Feuerbach sagt Buber, der auch gelegentlich auf Hamann, Fichte und Jacobi hinweist (M. B. 636, DP 287), das Ja und Nein zu ihm sei seit seiner Studentenzeit ein Teil seines Daseins (DP 295)²².

gewißheit“ zukommen lassen. Er las diese Abhandlung unmittelbar nach der Niederschrift der „Urzelle“ und „fand daß da alles viel sauberer und besser ausgedrückt ist, obwohl fast alles in der Sache gemeinsam ist“ (Briefe 261, vgl. 268). Indes sieht Rosenzweig, wie das seiner Art entspricht, ein höheres Maß an Gemeinsamkeit, als faktisch vorliegt. Wir werden noch sehen, daß Heim sich gerade mit demjenigen Zug seines Denkens, der schon in der „Glaubensgewißheit“ hervortritt, vom Mittelpunkt der Philosophie des Dialogs entfernt.

²¹ Vgl. seine Einleitung in: Ludwig Feuerbach, Philosophie der Zukunft, Stuttgart 1922. Durch diese Einleitung wurde Ebner auf die Ich-Du-Philosophie Feuerbachs aufmerksam (vgl. F. Ebner, Schriften I 646 f., 800).

²² M. S. Friedman (a. a. O. S. 48) nennt als geistigen Vater der Buberschen Ich-Du-Philosophie auch Georg Simmel und bezieht sich dabei auf zahlreiche Stellen in Simmels Werk „Die Religion“. Vgl. auch Werner Faber, Das Dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis, Ratingen 1962, S. 24–27. Hier sei nur auf die Präfiguration einiger Motive der Buberschen Dialogik in der „Soziologie“ Simmels verwiesen. Die Bedeutung dieses genialen Buches für die Entfaltung des dialogischen Prinzips liegt primär im ausdrücklichen Rückgang auf die vor-gesellschaftlichen zwischenmenschlichen Beziehungen, die sich noch nicht zu „objektiven Gebilden“ verfestigt haben (vgl. bes. S. 18 ff.). Dadurch fördert Simmel fundamentale Phänomene des dialogischen Lebens zutage. Erwähnt seien nur die Explikation des Problems, welches das Zugleich der radikalen Selbständigkeit und der Ichbezogenheit des „Du“ aufgibt (30); die Beschreibung der Intimität (84 f.), der Treue und Dankbarkeit (581 ff.) sowie des Geschenks (464, 488); die Herausarbeitung des spezifisch dialogischen, überempirischen Vertrauens als „Grundkategorie menschlichen Verhaltens“ (346 f., 373); der Hinweis auf das Sich-anblicken als höchste Konkretion dialogischer Unmittelbarkeit und Gegenseitigkeit (647 ff.) sowie schließlich die Definition des Sittlichen als „Hingabe des Ich an ein Du“ (206). – Zu denken gibt freilich, daß Buber selber Simmel, der doch einer seiner Lehrer war, nicht unter die Ahnen seiner Dialogik rechnet. Rosenzweig, der Simmel ebenfalls – im Wintersemester 1907/08 – gehört hat, redet von dem Berliner Philosophen gar nur mit Hohn und Verachtung (Briefe 56, 152 ff., 156, 181, 230), wenn er auch zugeben muß, Simmels Verdienst sei „die Schaffung einer wirklich originellen Methode in der Soziologie“ (Briefe 153). Allerdings fühlt sich Rosenzweig nicht so sehr durch sachliche Differenzen als vielmehr durch die angeblich seichte Denkungsart und persönliche Unglaubwürdigkeit Simmels abgestoßen. Sachlich aber mag Simmel der radikalen Dialogik fremd geblieben sein, weil er am Ausgang vom „Individuum“ festhält und die soziale Vermittlung der Individuen trotz aller Betonung der Unmittelbarkeit in dem „Bilde“ sucht, das das eine sich vom anderen macht

Darüber hinaus stehen sämtliche Vertreter der Philosophie des Dialogs – die frühen und die späten, die abseitigen und die kommunikativ verbundenen – in der Nachfolge Kierkegaards. Rosenzweig aber, der bekanntlich in der Begegnung mit dem Deutschen Idealismus mündig geworden ist, ragt auch dadurch unter ihnen hervor, daß er sich – wie übrigens in anderer Weise auch Hans Ehrenberg – seiner Abhängigkeit nicht nur vom nachidealistischen Denken Kierkegaards und von der spätidealistischen Philosophie Schellings, sondern auch von der Philosophie Hegels bewußt ist. Insbesondere Hegel nämlich hat er im Blick, wenn er in der „Urzelle“ zum „Stern“ sagt, die „Unruhe“ in seinem Denkmurwerk heiße „1800“ (KS 358). Die Philosophie Hegels repräsentiert für ihn – wie gesagt – das vollendete Ende des alten Denkens, von dem sich das neue abzustoßen hat. Aber er ahnt, daß das „neue“ Denken gerade deshalb, weil es der Gegenentwurf zum alten ist, in dessen Bann bleibt.

§ 47. *Sinn und Grenzen einer philosophischen Interpretation Bubers*

Wir wenden uns Buber zu²³. Die große Zäsur zwischen der phänomenologischen Philosophie von Husserl bis Sartre und seinem Denken, äußerlich durch die Zweiteilung der vorliegenden Arbeit markiert, gründet innerlich nicht nur in der inhaltlichen Differenz der Ansätze und Ziele, sondern ebenso sehr auf der formalen Verschiedenheit der Stellung, die das Thema „der Andere“ hier und dort im Ganzen des Werkes einnimmt, sowie der Methoden, mit denen es angegangen wird.

Bei Sartre setzt die Reflexion auf das Für-Andere-sein die Deskription des Für-sich- und des An-sich-seins voraus. Husserl interessiert die Inter-subjektivität bloß im Zusammenhang mit der Frage nach der Subjektivität und der in ihr konstituierten Welt. In „Sein und Zeit“ liegt die Mitseinsproblematik gar nur am Rande der Daseinsanalytik, die selber bloß die eigentlich angestrebte Klärung des Sinnes von Sein vorbereiten soll. Für Buber hingegen ist das Problem des „dialogischen Lebens“ *das* Problem schlechthin, und zwar nicht nur sofern dem „Du“ – direkt oder indirekt – das ganze philosophische Schaffen des reifen Mannes gewidmet ist, sondern auch und vor allem weil es in der von Buber entworfenen Ontologie keine anderen Probleme gibt, welche dem Problem des dialogischen Lebens vor-

(vgl. bes. den „Exkurs über das Problem: Wie ist Gesellschaft möglich?“ S. 27 ff.). Der dialogistische Ansatz seiner „Soziologie“ ist nur einer unter vielen, welche von den nachfolgenden Sozialontologien z. T. in entgegengesetzter Richtung weitergeführt wurden. Die Wiederkehr Simmelscher Motive in der Sozialontologie Sartres ist ja nicht zufällig.

²³ Die Hauptthesen der nachfolgenden Buber-Interpretation entwickelt in knapper Form mein Aufsatz „Bubers negative Ontologie des Zwischen“, in: Philosophisches Jahrbuch LXXI (1964), S. 319–330.

geordnet wären oder es an Tragweite überträfen. Die Explikation des dialogischen Lebens soll die Grundlegung der Ontologie leisten.

In krassem Gegensatz zur fundamentalen Bedeutung des Miteinanders stehen nun aber die Undifferenziertheit der argumentativen Operationen und die Unangemessenheit der Begriffe, mit denen Buber sein Thema zu bewältigen sucht. Es kann kaum bezweifelt werden: in methodischer Hinsicht bleiben Buber und mit ihm alle Dialogisten weit hinter Sartre, aber auch hinter Husserl und Heidegger zurück. Indes hat dieser Mangel bei Buber einen positiven Grund: der Gedanke vom „dialogischen Prinzip“ entspringt nicht einer metaphysischen, sondern einer „Glaubenserfahrung“²⁴ und muß darum erst in philosophische Begrifflichkeit „übersetzt“ werden. Solche Übersetzung ist *notwendig* inadäquat. Anstatt daß man also die Sachferne seiner philosophischen Nomenklatur Buber zum Vorwurf machen könnte, richtet sich vielmehr an den Interpreten die Frage nach der Berechtigung seines Unterfangens, einen religiös fundierten Gedanken vor den Richterstuhl philosophischer Kritik zu ziehen. Die Berechtigung liegt darin, daß Buber selbst seinen Gedanken in philosophische Sprache übersetzt (vgl. Werke I 1111–1113). Aber eben diese Art von Rechtmäßigkeit beschränkt zugleich die Geltung der nachfolgenden Interpretation. Einmal bleibt die philosophische Deutung in gewisser Weise der Intention Bubers äußerlich. Denn an die Stelle des Rückgangs auf die Glaubenserfahrung als Quelle des gedeuteten Gedankens muß dessen Ausweisung an der spezifisch philosophischen Erfahrung treten. Insofern wird Buber hier in der Tat mit fremdem Maß gemessen. Freilich ist damit nicht gesagt, daß die *Sache* mit fremdem Maß gemessen werden soll. Denn die Sache des zweiten Teils der Untersuchung ist gerade die Frage, ob dem primär religiös erfahrenen „Du“ auch eine philosophische Erfahrung zugrunde liegt, und keineswegs eine erschöpfende Darstellung des Buberschen Werkes. Neben den Zeugnissen anderer Autoren liefert das Bubersche Werk nur das Material, an Hand dessen diese Frage zu beantworten ist. Zum andern aber ist die philosophische Analyse auch insofern unter eine Bedingung gestellt, als ihr Feld sich nur so weit erstrecken darf, wie Bubers Übersetzung der Glaubenserfahrung in philosophische Sprache reicht. Wo Buber seine Glaubenserfahrung unmittelbar ausspricht oder statt der philosophischen andere Sprachen als Ausdrucksmittel wählt, entzieht er sich unserem Zugriff.

Im Felde des philosophischen Wortes aber richtet sich die mit der Interpretation verbundene „Kritik“ gegen die Inadäquanz von Begriff und *philosophischer* und nicht gegen die von Begriff und *religiöser* Erfahrung. Auch sie ist mithin nicht eigentlich Kritik „an Buber“. Denn sie „scheidet“ weder die innerste Intention Bubers von der (vermeintlichen) Wahrheit der

²⁴ Vgl. M. Buber, Werke I (Schriften zur Philosophie), München/Heidelberg 1962, S. 1111 ff. (zit.: Werke I).

Sache noch die faktische Ausführung von Bubers innerster Intention; sie scheidet vielmehr die faktische Ausführung von der Idee, die sich einer philosophischen, also einer von Buber gar nicht ausdrücklich vollzogenen Erfahrung der Sache zeigt. Sofern jedoch – was allerdings vorläufig nur hypothetisch angenommen werden kann – die religiös erfahrene Wirklichkeit auch philosophisch erfahrbar ist, spiegelt sich die als Kriterium fungierende Idee auch in Bubers eigener Intention. Derart vermittelt ist die anzubringende Kritik dann auch wieder, wie streckenweise auch schon im ersten Teil der Untersuchung, die Scheidung von Ausführung und Intention.

§ 48. *Negative Abgrenzung der Sphäre des Zwischen
gegen die Sphäre der Subjektivität*

Bekanntlich hat die Schrift „Ich und Du“ zu ihrem Hauptinhalt die Beschreibung zweier „Grundworte“, des „Grundworts Ich-Es“ und desjenigen, das der Schrift den Namen gibt: des „Grundworts Ich-Du“. Die beiden Grundworte verhalten sich gegensätzlich zueinander. Das eine, das Grundwort Ich-Es, drückt das in der Tradition bereits explizierte Verhältnis des Menschen zur Welt aus, das andere, das Grundwort Ich-Du, ist das begriffliche Zeichen der Erfahrung, die Buber neu ins Spiel bringen möchte. Was es mit ihm auf sich hat und worauf Buber mit ihm hinauswill, wird uns wohl am ehesten deutlich in der Besinnung auf den Begriff „Zwischen“.

Der Begriff Zwischen ist der Schlüsselbegriff, der den Zugang zur Intention Bubers, ja zum ganzen Dialogismus eröffnet²⁵. Im Nachwort zu den „Schriften über das dialogische Prinzip“ skizziert Buber – wie schon kurz erwähnt – den historischen Ort, den „Ich und Du“ im Zusammenhang mit den voraufgegangenen, gleichzeitigen und späteren Bemühungen um dasselbe Problem einnimmt. Auch gegenüber seinen eigenen früheren Versuchen wie dem „Daniel“ (1913) erscheint da als das eigentlich Neue von „Ich und Du“ die Entdeckung einer Relation, die „nicht mehr in der Sphäre der Subjektivität, sondern in der zwischen den Wesen gegründet ist“. Und im Blick auf die gleichzeitige dialogistische Bewegung fährt Buber fort: „Dies aber ist die entscheidende Wandlung, die sich in der Zeit des ersten Weltkriegs an einer Reihe von Geistern vollzog“ (DP 295).

Der überragenden Stellung gemäß, die hier dem Wörtchen „zwischen“ eingeräumt wird, endet der „Weg“, den „Ich und Du“ geht, in der „Sphäre zwischen den Wesen“, in dem „Reich, das in unsrer Mitte, im Dazwischen sich birgt“ (DP 121). Von diesem Reich, in dem die ursprünglichen „Tat-

²⁵ Vgl. G. Marcel, Ich und Du bei Martin Buber, in: M. B. 36, sowie am selben Ort Bubers Klärung des Zwischen-Begriffs (604 f.).

sachen“ wie „Geist“ und „Liebe“ beheimatet sind (DP 18 f., 41)²⁶, heißt es im „Problem des Menschen“ (166) programmatisch: „Diese Sphäre, mit der Existenz des Menschen als Menschen gesetzt, aber begrifflich noch unerfaßt, nenne ich die Sphäre des Zwischen. Sie ist eine Urkategorie der menschlichen Wirklichkeit“. Wie an dieser Stelle ist auch in der kleinen Abhandlung „Elemente des Zwischenmenschlichen“ der Sinn des Begriffs Zwischen, im Gegensatz zu „Ich und Du“, auf den anthropologischen Bereich eingeschränkt. So wird dort die Ontologie, die Buber erarbeiten will, die „Ontologie des Zwischenmenschlichen“ genannt (DP 276). Sieht man von der anthropologischen Verengung ab, dann kann man in Anlehnung daran als das Ziel Bubers, soweit es im Gebiet philosophischer Begrifflichkeit liegt, eine *Ontologie des Zwischen* bezeichnen²⁷.

Es liegt nahe, die positive Bestimmung des Zwischen durch Aufklärung dessen vorzubereiten, wogegen es abgesetzt wird. Die „Sphäre der Subjektivität“ ist zunächst die erlebnismäßige, „noetische“²⁸ Innerlichkeit des Ich. „Geist ist nicht im Ich, sondern zwischen Ich und Du“ (DP 41). Diese Innerlichkeit zeigt sich, psychologisch gesehen, als Seele. „Gefühle begleiten nur das metaphysische und metapsychische Faktum der Beziehung, die sich ja nicht in der Seele, sondern zwischen Ich und Du vollzieht“ (DP 82). Doch umfaßt die Sphäre der Subjektivität über die innerseelischen Vorgänge oder „Noesen“ hinaus auch die „Noemata“. Da die Beziehung, die sich im Zwischen verwirklicht, kein intentionaler *Akt* des Subjekts ist, kann das, worauf sie sich bezieht, auch kein intentionaler *Gegenstand* sein. „Das ist keine Metapher, sondern die Wirklichkeit: die Liebe haftet dem Ich nicht an, so daß sie das Du nur zum ‚Inhalt‘, zum Gegenstand hätte; sie ist *zwischen* Ich und Du“ (DP 18 f.).

Die Sphäre der Subjektivität deckt sich demnach nicht mit dem Bereich des Subjekts im Unterschied zum Bereich des Objekts. Ihr Schwergewicht liegt, dem Verständnis Bubers zufolge, sogar auf der Seite der noematischen Gegenständlichkeit. Geht es doch Buber keineswegs um eine Überwindung des Ich, welche positiv einer „Hinwendung zum Objekt“ gleichkäme, son-

²⁶ Vgl. Cohen, RV 103, 105; ferner Paul Pfuetez, *Self, Society, Existence*, New York 1961, S. 201.

²⁷ So überschreibt auch Emmanuel Levinas einen Abschnitt seines Beitrags „Martin Buber und die Erkenntnistheorie“ in M. B. 119–134 (s. bes. 124 f.). Ich treffe mich mit ihm zwar nicht in der Kritik, aber z. T. in der allgemeinen Tendenz der Interpretation Bubers. Auch L. ist bemüht, Buber im Zusammenhang der philosophischen Bemühungen des 20. Jahrhunderts zu sehen. Er rückt die Dialogik allerdings zu eng an die Fundamentalontologie heran und scheidet nicht scharf genug zwischen Bubers Versuch einer Überwindung und Heideggers Versuch einer Begründung der Intentionalität.

²⁸ Daß die Deutung der „Sphäre der Subjektivität“ mit Hilfe Husserlscher Termini nicht willkürlich und sachfremd ist, bestätigt E. Levinas, der feststellt, das Es sei bei Buber „durch die gleichen Ausdrücke gekennzeichnet, deren sich Husserl zur Bezeichnung des intentionalen Gegenstandes bedient“ (M. B. 122).

dern um die Relativierung desjenigen Ich, welches das Seiende als „Es“ anzielt, durch *das* Ich, das dem Seienden als einem Du gegenübersteht. Vom Es also und nicht vom Ich hebt sich das Du ab. Das Es aber ist Gegenstand, und zwar gerade Gegenstand im Sinne des Aktkorrelats. Die Ich-Es-Relationen sind „Tätigkeiten . . ., die ein Etwas zum Gegenstand haben. Ich nehme etwas wahr. Ich empfinde etwas. Ich stelle etwas vor. Ich will etwas. Ich fühle etwas. Ich denke etwas. . . All dies und seinesgleichen zusammen gründet das Reich des Es“ (DP 8).

Das Reich des Es oder die Sphäre der Subjektivität umfaßt demnach das agierende Subjekt samt der von ihm intentional verwalteten Welt. Mithin ist der in der Ontologie des Zwischen erstrebte Überstieg über die Sphäre der Subjektivität nichts anderes als ein Absprung von dem transzendentalphilosophischen Boden, den Husserl erschlossen hat und auf dem sich trotz aller Korrekturen und Modifikationen auch noch Heidegger und Sartre bewegen. Das bekräftigt ein Blick auf die drei formalen Merkmale der Ich-Es- und die entsprechenden Momente der Ich-Du-Relation.

Erstens ist das Reich des Es bzw. das, was bei den übrigen Dialogikern ihm entspricht, gleich der Welt Husserls *perspektivisch geordnet*. Alles Seiende ist in ihm auf das Ich als Weltmittelpunkt orientiert. Das Es-Ich nimmt die Welt „um sich herum“ (DP 35) wahr. Es ist „von einer Vielheit von ‚Inhalten‘ umstanden“ (DP 16). Noch energischer als Buber betont dies Grisebach. Ihm zufolge gehört zum Ich, welches die Welt als sein „Innen“ konstituiert, notwendig die „Einnahme eines bestimmten Standpunktes“ (Gw 52). Von diesem Standpunkt aus ordnet es die Welt nach einem von ihm gewählten „Prinzip“ (Gw 48). Die Bezogenheit der Welt auf das vom Ich gesetzte Prinzip macht aber das Ich zum „Mittelpunkte seiner Welt“ (Gw 48, 51; vgl. 63, 515, 519). Als Innen ist die Welt „daher immer zentriert“ (Gw 515), perspektivisch zentriert nämlich um das sie konstituierende Subjekt (Gw 65). Ganz ähnlich auch Marcel. Er begreift das von Buber so genannte „Reich des Es“ als die von der dialogischen Seinssphäre unterschiedene Sphäre des „Habens“. Die Sphäre des Habens aber ist die der Intentionalität und als solche auf das habende, intentional gerichtete Subjekt zentriert. Von Haben läßt sich nach Marcel nur dort reden, wo „un certain *quid* est rapporté à un certain *qui* traité comme centre d’inhérence et d’appréhension à quelque degré transcendant“ (EA 219, vgl. 194).

In der perspektivischen Orientiertheit des Es auf das ihm korrespondierende Ich liegt schon das zweite Moment der Ich-Es-Relation: das Es ist das Bestimmte, das sich als „Subjekt“ (DP 65) setzende Ich das Bestimmende. Oder wie Hans Ehrenberg in der Terminologie Rosenzweigs sagt: das Subjekt ist der „Erzeuger“, das Objekt oder Es das „Erzeugnis“ (Disp. I 174 f., 183). Das Seiende, das sich um das Ich herum lagert, muß sich nach diesem richten. Das Ich-Es-Verhältnis ist also ein Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft, von *Unter- und Überordnung*. Von „Unterordnung, Unter-

werfung“ spricht Cohen (RV 148), von „Herrschaft“ vornehmlich Grisebach (Gw 51, 94 f., 150, 552). Dabei meint der Herrschaftsbegriff keine äußere Gewalttätigkeit, sondern lediglich das Konstituierendsein der Subjektivität. Herrschen in diesem Sinne ist jedes Vergegenständlichen. Die moderne Wissenschaft, welche die Vergegenständlichung des Seienden am weitesten treibt, hat darum nach Grisebach auch den radikalsten Herrschaftswillen. In dessen Kritik nimmt die Schrift „Gegenwart“ bezeichnenderweise wesentliche Züge der Wissenschaftskritik des späten Heidegger vorweg. Auf Grund ihres ausgezeichneten Bezugs zur Gegenständlichkeit betrachtet Grisebach die moderne Wissenschaft wie der späte Heidegger als ein in sich schon auf Technik angelegtes, „um der Technik willen“ betriebenes Geschäft (Gw 108 f., 260 f., 349), und auch bei ihm verbindet sich mit der Wissenschaftskritik das Programm einer Überwindung der „Metaphysik“ (Gw 17, 170, 482), die Grisebach deshalb die „Verabsolutierung des menschlichen Wesens“ nennen kann (Gw 54), weil sie – wie die systematische Philosophie, in der sie sich entfaltet – „dem Menschen die Herrschaft seines Wesens sichert“ (Gw IX).

Die universale Herrschaft über das Seiende übt aber das Ich aus mittels des *Weltentwurfs*, in den es die Dinge einfängt. So ist die Intentionalität, die das Reich des Es zusammenhält, drittens wie bei Husserl, Heidegger und Sartre Sinn- und Horizontintentionalität, d. h. eine Gerichtetheit, die im Sich-richten auf Gegenstände diesen zugleich den Raum ihres Gegenstehens vorgibt.

In scharfem Kontrast zur Vermittlung des Es durch den, wie auch immer gearteten, Weltentwurf ist nun die Ich-Du-Beziehung zuoberst durch „*Unmittelbarkeit*“ gekennzeichnet²⁹. Auf diesen Begriff stießen wir auch schon im ersten Teil der Untersuchung, und zwar überall da, wo die unberechenbare Begegnung mit dem personalen Sein die Anerkennung ihrer Verschiedenheit vom horizontgebundenen Dingwissen erzwang. Was dort aufleuchtete und wieder verschüttet wurde, hält sich bei Buber von Anfang bis Ende als der tragende Grund seiner Sozialontologie durch. Die Rede von der Unmittelbarkeit ist der Tenor seines ganzen Werkes. Sie hat – wie letztlich alles, was Buber sagt – den Charakter eines Appells: „werde unmittelbar!“ – das ist Bubers Antwort auf seine 1919 gestellte Frage „Was ist zu tun?“³⁰. Die Notwendigkeit des Appells aber ergibt sich aus der Bedrängnis der geschichtlichen Situation, deren Gefahr wesentlich der Verlust der Unmittelbarkeit ist (H 315). Dabei betrifft die Forderung zunächst die Unmittelbarkeit „zwischen Mensch und Mensch“ (H 112, 291, 325), die bei Husserl und Sartre allein zur Diskussion steht. Sie hat Buber bereits 1914 zum „Kriterium“ wirklich

²⁹ Vgl. P. Pfueteze, a. a. O. S. 154; W. Faber, a. a. O. S. 79–82. Faber betont mit **Recht**, daß Bubers Begriff der Unmittelbarkeit nicht die Unkontrolliertheit und Unreflektiertheit des Gefühls meint.

³⁰ M. Buber, *Hinweise*, Zürich 1953, S. 291 (zit.: H).

menschlicher Leistung erhoben (H 12 f.). Aber die gegenwärtige Gefährdung der Unmittelbarkeit greift weit über die zwischenmenschlichen Verhältnisse hinaus: „nicht zwischen Mensch und Mensch allein, sondern zwischen dem Wesen Mensch und dem Urgrunde des Seins ist die Unmittelbarkeit verletzt worden“ (H 325)³¹. Vom Urgrund des Seins her muß denn auch die Unmittelbarkeit in der Beziehung zu allem Seienden wiederhergestellt werden.

Diese universale Unmittelbarkeit hat Buber im Auge, wenn er in „Ich und Du“ sagt: „Die Beziehung zum Du ist unmittelbar. Zwischen Ich und Du steht keine Begrifflichkeit, kein Vorwissen und keine Phantasie . . . Zwischen Ich und Du steht kein Zweck, keine Gier und keine Vorwegnahme . . . Alles Mittel ist Hindernis. Nur wo alles Mittel zerfallen ist, geschieht die Begegnung“ (DP 15 f.). Wie bei Husserl und Sartre, so ist letztlich auch hier „Unmittelbarkeit“ ein negativer Begriff. Verneint wird das „Mittel“. „Mittel“ aber meint zweierlei. Es ist fürs erste ein „Mittel zum Zweck“. Als ungegenständliches Woraufhin der unmittelbaren Beziehung ist das Du kein Mittel, welches ich zu meinen Zwecken gebrauchen dürfte. Zum zweiten ist das Mittel Medium. Das Medium aber ist nichts anderes als der horizontale Raum, mit dem ich das Seiende in seiner Vergegenständlichung umgebe. Ein solches Medium ist im theoretischen Verhalten etwa die Begrifflichkeit, die das Seiende auf einen bestimmten Sinn festlegt und in das System der vereinbarten Zeichen einordnet. Oder das Vorwissen (im Praktischen die Vorwegnahme), das die Vorgänge in der Welt vorausberechnet und vor der Plötzlichkeit ihres Geschehens schützt. Oder auch die Phantasie, die trotz aller Freiheit, die sie sich selbst erlaubt, ihren Gegenstand in die Grenzen des Ausgedachten bannt. Die Bedeutung von „Mittel“ als Medium ist aber die umgreifende, die auch die Bedeutung des Mittels als Zweckkorrelat in sich schließt. Denn auch der Mittel-Zweck-Zusammenhang ist eine Weise des medialen Entwurfs. Neben der Gier, der nur erscheint, was dem Bedürfnis der Triebe entgegenkommt, und neben der Vorwegnahme ist auch der Zweck ein praktisches Hindernis, das die unmittelbare Beziehung von Ich und Du verhindert. Die Beziehung zum Du aber ist unmittelbar, weil in ihr das Ich von seinem Partner nicht durch das Hindernis des sinnstiftenden Entwurfs getrennt ist. In ihr gibt es, wie auch Grisebach sagt, „keinen Vorsatz und kein Vorhaben“ (Gw 508), ja überhaupt „keinerlei Apriori . . .“, weil sie allem apriorischen Denken wider-fährt“ (Gw 481).

Das Ich-Es-Verhältnis ist, so sagten wir, wesensgemäß ein Verhältnis der Abhängigkeit des Objekts vom Subjekt. Auch in diesem Punkt zeigt sich das Ich-Du-Verhältnis als sein Gegensatz. „Die reine Beziehung als Abhängigkeit verstehen wollen heißt den einen Träger der Beziehung und damit sie selber entwirklichen wollen“ (DP 84). Hiermit weist Buber nicht nur meine

³¹ Vgl. M. Buber, *An der Wende*, Köln/Olten 1952, S. 98 (zit.: W); auch Cohen, RV 484.

Vorherrschaft über den Anderen ab, sondern auch die von Sartre zur Ursprungssituation erklärte Überordnung des Anderen über mich. Als Gemeinschaft gleichursprünglicher und gleichberechtigter Wesen, von denen keines über das andere verfügt, ist das Ich-Du-Verhältnis, dem allein Buber den Namen „Beziehung“ zuerkennt (vgl. DP 8, 10)³², ein Verhältnis der *Gegenseitigkeit*. „Beziehung ist Gegenseitigkeit“ (DP 12, vgl. 19)³³. Ohne diese gibt es kein „dialogisches“ Verhältnis. Zum „Mindestbestand des Dialogischen“ gehört unablässig „die Gegenseitigkeit der inneren Handlung“ (DP 135). Gleich der Unmittelbarkeit ist die Gegenseitigkeit in erster Linie eine Angelegenheit des zwischenmenschlichen Verkehrs³⁴. Sie verwirklicht sich „unter Menschen“ etwa als „Gegenseitigkeit der Vergegenwärtigung“ oder als „Gegenseitigkeit der Akzeptation, der Bejahung und Bestätigung“ (UB 43). Aber wie die Unmittelbarkeit, so geht auch die „ganze Fülle der wirklichen Gegenseitigkeit“ (DP 111) nicht in der Beziehung der Menschen zueinander auf. Der „Wert der Werte“ ist „die Gegenseitigkeit der Beziehung zwischen Menschlichem und Göttlichem“³⁵. Auf dem Grunde dieser Beziehung erstet

³² Bubers Begriff der Beziehung – übrigens bloß ein „Skelettwort“ (M. B. 603 f.) – entspricht dem Zentralbegriff im Spätwerk Cohens: dem der „Korrelation“ (vgl. Rosenzweig, KS 346).

³³ Auch Rosenstock-Huussy spricht hier von Gegenseitigkeit (AG 59, 72; Soz. I 158, 168, 170) als einem unentbehrlichen Moment der dialogischen Beziehung (AG 77, 299; Soz. I 289 f., 294, 297), Rosenzweig wie Buber selbst im Nachwort zur Neuausgabe von „Ich und Du“ (s. folg. Anm.) von Wechselseitigkeit (KS 335), Cohen von Reziprozität (RV 103). Zu berücksichtigen ist in diesem Zusammenhang ebenso die vom letzteren als Wesensbedingung echter Korrelation betrachtete „Gleichheit“ im sozialetischen Verstande. Das Ideal solcher Gleichheit hat Cohen im Auge, wenn er etwa zu belegen versucht, daß der alttestamentliche Begriff des Anderen (Rea) nicht nur den „Nächsten“ im Sinne des Volksgenossen meint, sondern auch und gerade den „Fernsten“ im Sinne des Fremdlings. Vgl. hierzu außer der „Religion der Vernunft“ die beiden Aufsätze „Der Nächste“ und „Das soziale Ideal bei Platon und den Propheten“ im 1. Band der „Jüdischen Schriften“, Berlin 1924, S. 182–195 u. 306–330, bes. 327. – Da die vorliegende Untersuchung nicht so sehr auf die sozialetische als vielmehr auf die sozialontologische Problematik abzielt, kann in ihrem Rahmen das Spätwerk Cohens nicht gebührend gewürdigt werden. Verwiesen sei auf die ausgezeichneten Ausführungen bei Ulrich Hommes, Das Problem des Rechts und die Philosophie der Subjektivität, in: Philosophisches Jahrbuch LXX (1963), S. 311–343, bes. 332–338.

³⁴ Wir werden noch sehen, daß in der Welt nur zwischen Menschen *volle* Gegenseitigkeit möglich ist. Doch ist auch zwischen Menschen nicht immer volle Gegenseitigkeit *wirklich*. Ja, es gibt zwischenmenschliche Ich-Du-Beziehungen (z. B. zwischen Erzieher und Zögling oder zwischen dem Psychotherapeuten und seinem Patienten), die sich von ihrem Wesen her nie zu voller Gegenseitigkeit entfalten können. Gleichwohl sind auch sie das, was sie sind, nur kraft der Gegenseitigkeit. Vgl. M. Buber, Ich und Du, in: Sinn und Sein, Tübingen 1960, S. 470–472 (= Nachwort zur Neuausgabe – zit.: Nw).

³⁵ M. Buber, Die Erzählungen der Chassidim, Zürich 1949, S. 19 (zit.: EC).

auch die Gegenseitigkeit als ein Seinscharakter des Alls. Sie wird zur „strömenden All-Gegenseitigkeit“ (DP 20): „Gegenseitigkeit des Gebens“ waltet zwischen mir und der ganzen als Du angesprochenen Welt (DP 36)³⁶.

Es ist nun noch das dialogische Gegenstück zur perspektivischen Zentrierung der Eswelt auf das Ich zu suchen. Wir finden es, wie auch den genaueren Sinn von Unmittelbarkeit und Gegenseitigkeit, im Begriff des *Zwischen* selbst³⁷. Von ihm wollten wir ja Auskunft über den grundsätzlichen Ansatz Bubers bekommen. Bisher wurde das Zwischen lediglich abgegrenzt gegen die „Sphäre der Subjektivität“ als Ausgangsbasis Husserls, Heideggers und Sartres. Danach befindet sich das Zwischen nicht „im Ich“, d. h. weder in der (seelischen) Innerlichkeit des subjektiven Pols der Intentionalität noch in der noematischen Gegenständlichkeit als der auf das Ich hin orientierten, von ihm abhängigen und horizontal umgriffenen Welt. Folgen wir Bubers eigener negativer Kennzeichnung des Zwischen ein Stück weiter, so ist dem zunächst noch hinzuzufügen, was bereits aus der Gegenseitigkeit folgte: daß das Zwischen sich ebensowenig im Anderen befindet, weder in seinem Aktzentrum noch in mir oder dem übrigen Seienden als *seinen* Gegenständen. Buber geht also – darin liegt negativ das Eigentümliche seines Ansatzes – weder vom Ich noch vom Anderen aus. Er ersetzt die Zentrierung der Welt auf das Ich nicht, wie Sartre das im sozialen Bereich tut, durch die Orientierung aller Dinge und auch meines gegebenen Seins auf den Anderen zu.

Buber nimmt aber seinen Ausgang auch nicht von einem die Partner umgreifenden Dritten. Zwar könnten einige Ausdrücke und Wendungen zu einem derartigen Mißverständnis verleiten. Daß der Geist nicht im Ich, sondern zwischen Ich und Du ist, bedeutet für Buber, wie für Rosenstock-Huessy (AS 68): nicht das Ich umfängt den Geist, sondern der Geist das Ich (vgl. DP 41). Diese „Kehre“ akzentuiert die in der Ontologie des Zwischen intendierte Überwindung der Subjektivität. Sie bestimmt desgleichen das Wesen der Liebe (DP 18 f.) und der Sprache (DP 41). Aber das Umgreifende sind die ontologischen Urphänomene Geist, Liebe und Sprache nur im Verhältnis zum Ich, nicht in bezug auf Ich und Du zusammen. Dies zu betonen ist genauso wichtig wie der Hinweis darauf, daß Buber weder vom Ich noch vom Anderen ausgeht. Die Absage an die Egoologie und deren Umkehrung impliziert keineswegs die Rückkehr zu jener „objektiven“ Ganzheitsbetrachtung, die Sartre an Hegel kritisiert. Ich und Du werden nicht in eine Ganzheit eingebettet und auf sie hin gleichsam neutralisiert. Kein „Drittes“, weder die „Ideenwelt“ (DP 17) noch die Welt der Realitäten, entspannt und überhöht die „Zwiefältigkeit“, die im „Einander-gegenüber“ (DP 262) der Partner

³⁶ Vgl. Viktor von Weizsäcker's ähnlich universalen Begriff der „Gegenseitigkeit des Lebens“ in „Der kranke Mensch“, Stuttgart 1951, S. 343–352, und „Pathosophie“, Göttingen 1956, S. 172, 342 f.

³⁷ Vgl. M. Buber, Gottesfinsternis, Zürich 1953, S. 151 (zit.: GF).

ebenso wie im Gegensatz der „Grundworte“ liegt. „Ein wirkliches Gespräch . . . vollzieht sich nicht in dem einen und dem andern Teilnehmer, noch in einer beide und alle anderen Dinge umfassenden neutralen Welt, sondern im genauesten Sinn zwischen beiden, gleichsam in einer nur ihnen beiden zugänglichen Dimension“ (PM 167).

Man könnte nun glauben, das Zwischen befände sich, wenn nicht in einem der Partner oder in einem umgreifenden Dritten, so in beiden Partnern zusammen. Aber auch das verneint Buber. Der Sinn des Gesprächs ist „weder in einem der beiden Partner noch in beiden zusammen“ anzutreffen (DP 262). Nicht mehr als der Ausgang von mir als isoliertem Subjekt taugt nach Buber der Anfang mit einer aus mir und dem Anderen bestehenden Einheit. Würde er doch gegen das von Sartre aufgestellte Gesetz der ontologischen Geschiedenheit verstoßen, das in gewisser Weise auch Buber als gültig anerkennt. Das Zwischen waltet eben wirklich „zwischen“ den Partnern und verhindert so, daß sie ineinander aufgehen. Freilich: es läßt sich nicht wie ein Ding zwischen den Partnern vorfinden. Wohl ist es ein Faktum, aber ein metaphysisches, ein Faktum jenseits alles physisch Seienden (DP 18). Es steht überhaupt nicht dergestalt zwischen Ich und Du, daß es sie ontisch trennte und etwas anderes, als sie selbst sind, unter ihnen aufrichtete. Denn dann wäre es ja wieder etwas Drittes, und zwar im Unterschied zu demjenigen, welches Ich und Du umfängt, ein solches, das von ihnen umfassen würde. Vor allem aber wäre es in diesem Falle ein „Hindernis“, das genauso wie das *umfassende* Dritte die Unmittelbarkeit der Beziehung und damit die Beziehung selbst zerstören würde.

§ 49. Positive Bestimmung des Zwischen als Begegnung

Was aber bleibt nach all diesen Ausgrenzungen für die positive Bestimmung des Zwischen übrig? Einzig und allein die Auslegung des „metaphysischen und metapsychischen Faktums“. Dieses Faktum ist die *Begegnung*. „Jenseits des Subjektiven, diesseits des Objektiven, auf dem schmalen Grat, darauf Ich und Du *sich begegnen*, ist das Reich des Zwischen“ (PM 169 – Hervorhebung v. Vf.; vgl. Marcel in M. B. 38 f.). Darum kann Buber sagen: „Alles wirkliche Leben ist Begegnung“ (DP 15). Die Tragweite dieses Satzes werden wir erst am Ende der Interpretation von „Ich und Du“ ermessen können, wenn wir wissen, welche fundamentale und universale Bedeutung Buber dem Begriff der Wirklichkeit und des wirklichen Lebens beimißt. Vorläufig müssen wir uns den Begegnungscharakter des Zwischen in nochmaliger Abhebung vom Subjekt-Objekt-Verhältnis näherbringen.

Das Subjekt ist als solches notwendig in Aktion, das Objekt in Passion, das Subjekt das Handelnde, das Objekt das Ge- und Behandelte. Diese Differenz ist ohne weiteres im Begriff des Subjekts gesetzt; denn begriffsgemäß

ist das *subjectum* das, was es ist, d. h. das zugrunde Liegende, weil es nicht einfach vorliegt, sondern vorliegen *läßt*, eben das *objectum* oder das Vorliegende, das damit zum passiv Gegebenen, statisch Entgegenstehenden wird. Das Ich-Es- oder Subjekt-Objekt-Verhältnis ist also auch insofern eine Verbindung von Ungleichen, als die Aktivität des Einen die Passivität des Anderen voraussetzt.

Ex negativo beleuchtet dieser Umstand die Ich-Du-Beziehung, d. h. die Gemeinschaft ranggleicher Partner. Eine Gleichheit des Niveaus und der Herkunft kann nur dadurch erreicht werden, daß beide Partner entweder in Aktion oder in Passion treten. Ein Verhältnis von zwei passiven Gliedern wäre eine rein innerweltliche Relation gleichgültig nebeneinander vorkommender Dinge. Also müssen Ich und Du *zusammen in Aktion* sein (vgl. Heim, GD 162 f.; Cohen, RV 103). Sie werden damit freilich noch nicht zu Subjekten. Die Nähe zum Subjekt ist nur darum größer als die zum Objekt, weil beide Partner in einem ganz weiten Sinne „Ich“ sind. Auch der Andere, der mir gegenüber als Du west, ist „für sich“ ein Ich. Das Ich aber ist gleichsam der neutrale Umschlagplatz für das Subjekt (das Es-Ich) und mein dem Du entsprechendes Sein. Auf Grund der dadurch hergestellten indirekten Verbindung zum Subjekt kann Buber mein Du-Wesen, allerdings in einem ganz anderen Sinne als die in der Ontologie des Zwischen zu unterlaufende Sphäre, auch „Subjektivität“ nennen (DP 65). Das Du-Ich ist gewissermaßen das „wahre“ Subjekt. In derselben Weise bringt auch seine Aktion die Aktion des Subjekts, sie überwindend, allererst zu sich selbst. Denn wo die Aktion ihr Woraufhin in Passivität stößt, da bleibt sie selber noch in ihr Gegenteil verstrickt. Sie erfüllt sich erst dort, wo ihr ihresgleichen antwortet. Dies aber geschieht nur dann auf dialogische Art, wenn die Akte der Partner *gegenläufig* ineinandergreifen. Laufen sie nebeneinander her, so handelt es sich nicht um eine Ich-Du-Gemeinschaft, sondern um die (nach Buber) von ihr begründete *Wir-Gemeinschaft* (PM 115 ff., W 17). Im Gegensatz zu dieser ist das Ich-Du-Verhältnis im höchsten nur erdenklichen Maße – um den Ausdruck Sartres zu gebrauchen – eine Beziehung von sich „frontal“ Gegenüberstehenden. Mir, dem Handelnden, kommt die Handlung des Du von der anderen Seite her entgegen. Die Zusammenkunft aufeinanderzukommender Partner, sie ist „Begegnung“.

Bubers „Phänomenologie“ der Begegnung wird durch die Einheit von zwei Momenten charakterisiert, die sich auf den ersten Blick auszuschließen scheinen. Daß Buber, wie wir bereits sahen, „die reale Verbundenheit der realen Zweiheit Ich und Du“ (DP 62) nicht von einer übergreifenden Ganzheit aus betrachtet, bedeutet positiv: er bleibt im Bedenken des Faktums „wir begegnen uns“ ungeachtet seines Vorhabens, die Suprematie des Ich zu überwinden, der von der „Jemeinigkeit“ des Ich vorgeschriebenen Innenperspektive treu. Nur wer beides sieht, die zumindest angestrebte Unterwanderung der Egologie und die Ausrichtung an der „*intériorité*“, wird dem

Ansatz Bubers gerecht. Wie in „L'être et le néant“, so wird auch in „Ich und Du“ die Aktion des Anderen als Auf-mich-zu-kommen und nicht als Auf-mich-zu-gehen erfahren.

Buber selbst formuliert als methodische Maxime: „Womit wir uns befassen, worum wir uns zu kümmern haben, ist nicht die andre, sondern unsre Seite“ (DP 77). Nicht um die Einfühlung in die Bewegung des Anderen geht es also, sondern um die Erhellung unsres eigenen Aktes. Diese Forderung folgt dem wirklich Erlebten. „Wenn wir eines Wegs gehen und einem Menschen begegnen, der uns entgegenkam und auch eines Wegs ging, kennen wir nur unser Stück, nicht das seine, das seine nämlich erleben wir nur in der Begegnung“ (DP 77). Mit dem Verzicht auf die Einfühlung in den fremden Weg entgeht mir also keineswegs der Anteil des Anderen. Dessen Tat macht ja die wirklich erlebte Begegnung mit aus. Die Erfahrung der Begegnung ist mithin, mag sie auch nur von mir aus und im Vollzug meines eigenen Aktes zu machen sein, zugleich die Widerfahrnis der fremden Tat. In der Begegnung aber „widerfährt“ mir die fremde Tat in der zwiefachen Bedeutung des Wortes als ein „Entgegenkommen“ des Anderen, als ein Entgegenkommen auch im Sinne von Huld und Geschenk. Buber spricht hier von „Gnade“. Daß Begegnung niemals durch meine Tat herbeigeführt werden kann, sondern eines Entgegenkommens von der anderen Seite her bedarf, stellt sich aus der Innenperspektive des begegnenden Ich so dar, daß sie, wenn sie geschieht, „aus Willen und Gnade in einem“ geschieht (DP 11). Gnade ist das Geschenk des mir Unverfügbaren. Der Erfahrung der Begegnung aus dem Wurzelgrund der eigenen Freiheit zeigt sich die Freiheit des Anderen als das Unverfügbare, als das, was nicht mehr gewollt und nur noch bewilligt werden kann. Aber gerade als das Unverfügbare bleibt der fremde Anteil das Unwißbare. Seine Bezeichnung als Gnade führt ihn keineswegs auf ein „Etwas jenseits der Begegnung“ (DP 77) zurück, sondern verhält in der Empfängnis seiner Gabe. „Womit wir uns befassen, ... ist nicht die Gnade, sondern der Wille. Die Gnade geht uns insofern an, als wir zu ihr ausgehn und ihrer Gegenwart harren; unser Gegenstand ist sie nicht“ (DP 77). Wirkliche Begegnung nämlich kann, wiewohl „nie durch mich“, auch „nie ohne mich geschehen“ (DP 15). Gefordert aber wird von mir die Tat und nicht das Unverfügbare, dem ich mich nur erwartend öffnen kann.

Schwer zu vereinbaren mit der methodischen Orientierung an „meiner“ Erfahrung ist offenbar das zweite von Buber herausgearbeitete Wesensmerkmal der Begegnung. Wenn zu dieser notwendig die Aktivität der Beteiligten gehört, so kann sie selbst „Faktum“ nicht im Sinne einer abgeschlossen vorliegenden Tatsache sein. Ihr Faktizitätscharakter muß vielmehr in der Art ihres Seins als eines *reinen Geschehens* gründen. Mit der Sphäre des Zwischen meint Buber „lediglich aktuelle Ereignisse“ (DP 261). So kann er etwa sagen: „Gefühle werden ‚gehabt‘; die Liebe geschieht“ (DP 18; vgl. Rosenzweig, SE II 98). Sich ereignend aber ist die Begegnung, als die sich uns das Zwischen

in all seinen Konkretionen enthüllte, dergestalt, daß sie das Ereignis selber und nicht bloß etwas ist, das sich ereignet. Darum eben nenne ich sie ein *reines* Geschehen. Rein jedoch könnte das Geschehen nicht sein, wenn es sich aus den Akten der sich Begegnenden *zusammensetzte*. Das würde „dem ureinfachen Faktum der Begegnung“ (DP 78) schlecht anstehen. Die Reinheit oder Ureinlichkeit fordert vielmehr, daß das Faktum der Begegnung den Fakten der sich Begegnenden wesensmäßig vorausgeht. Anstatt daß Ich und Du als schon fertig Seiende die Begegnung zustande bringen, müssen sie nach dem Ansatz der Dialogik selbst erst dem reinen Geschehen der Begegnung *entspringen*. Nur so kann sich das Zwischen gegenüber der „Sphäre der Subjektivität“, der meinen wie der fremden, als das Ursprünglichere behaupten.

In der Tat hat Buber diese Konsequenz gezogen. Der Gegensatz zwischen dem Ich-Es- und dem Ich-Du-Verhältnis erstreckt sich nicht nur auf das Woraufhin (hier das Du, dort das Es) und das je entsprechende Ich, sondern auch auf das Verhältnis selber. Als intentionaler Gegenstand ist das Es zwar das, was es ist, nur in bezug auf das intendierende Subjekt, so wie das Ich des Ich-Es-Verhältnisses als Subjekt nur im Verhalten zum Es existiert. In eins damit aber liegt es im Wesen des intentionalen Gegenstandes, daß im Ich-Es-Verhältnis gleichwohl die *relata der relatio*, wenn auch nur potenziell, vorausgehen. Das, worauf sich der Akt des Subjekts richtet, muß diesem Akt bereits irgendwie vorgegeben sein (vgl. Hans Ehrenberg, Disp. I 175), und ebenso muß das Subjekt, um als Pol der Intentionalität fungieren zu können, vorher vorhanden sein. Sofern hier also das Verhältnis nicht erst das Sein der Verhältnisglieder im vollen und eigentlichen Sinne aus sich hervorgehen läßt, bleibt es diesen äußerlich. Das bedeutet zugleich: in ihm als einem „Erfahren“ und „Gebrauchen“ – diese Termini verwendet Buber in „Ich und Du“ ausschließlich zur Charakterisierung des Ich-Es-Verhältnisses – geht weder das Ich die Welt noch die Welt das Ich entscheidend an (DP 9). Die gegenseitige Teilnahmslosigkeit gründet darin, daß Ich und Es, um überhaupt sein zu können, nicht des Verhältnisses bedürfen. Umgekehrt aber fügt das dialogische Verhältnis die Sich-verhaltenden deshalb schicksalhaft zusammen, weil es sie allererst ins Sein ruft. Auf diese Differenz zielt Buber, wenn er das Grundwort Ich-Es als die geistige Gestalt der „naturhaften Abgehobenheit“ und das Grundwort Ich-Du als die geistige Gestalt der „naturhaften Verbundenheit“ bezeichnet (DP 28, 33, 65).

Erst die konkrete Analyse des Gegensatzes von Du und Es im nächsten Kapitel kann bestätigen, daß Buber die ontologische Bedingung der Abgehobenheit, was das *intentum* angeht, selber in der Dialektik des noematischen Gegenstandes als eines ichbezogenen und doch auch irgendwie vorgefundenen sucht. Für jetzt muß der Aufweis genügen, daß er die entsprechende Dialektik des *Subjekts* gesehen und aus ihr die Abgehobenheit der Glieder des Ich-Es-Verhältnisses von der Seite des Ich her erklärt hat.

„Das Ich des Grundworts Ich-Es erscheint als Eigenwesen und wird sich

bewußt als Subjekt (des Erfahrens und Gebrauchens). Das Ich des Grundworts Ich-Du erscheint als Person und wird sich bewußt als Subjektivität (ohne abhängigen Genitiv). Eigenwesen erscheint, indem es sich gegen andere Eigenwesen absetzt. Person erscheint, indem sie zu anderen Personen in Beziehung tritt“ (DP 65). Das Subjekt ist einerseits bloß der funktionelle und punktuelle Pol der Intentionalität, der Dasein nur im Vollzug des objektivierenden Aktes hat, andererseits aber etwas beständig und auch außerhalb seiner intentionalen Funktion Vorhandenes. Das ist seine wesenhafte Dialektik. Deren eine Seite kommt an der zitierten Stelle in der Wendung „Subjekt (des Erfahrens und Gebrauchens)“ zum Ausdruck. Das Subjekt ist eben nichts weiter als das Zentrum der Akte, die sich auf einen Gegenstand richten. Als solches empfängt es seine Bestimmtheit allein von seinen Objekten. Von sich selbst her ist es ohne Fülle und Substanz. Darum hat es auch keine echte Kontinuität; je nur in seinen Akten präsent, löst es sich in disparate Punkte auf. „Das Subjekt . . . bleibt punkthaft, funktionell, das Erfahrende, das Gebrauchende, nichts weiter“ (DP 67). Die andere Seite der Dialektik spricht sich im Begriff „Eigenwesen“ aus. Als Eigenwesen hat das Es-Ich eben doch etwas zu eigen. Es ist etwas durchaus Bestimmtes. Nur weil es so und nicht anders bestimmt ist, kann es sich gegen andere Eigenwesen „absetzen“. Es ist etwas für sich und deshalb gegen andere. Für sich aber ist es als etwas beständig Vorhandenes, als ein Seiendes, das sich gleichsam hinter den Akten und unbeeindruckt von den Verhältnissen, die es im Wechsel der Gegenstände eingeht, am Dasein erhält.

Die beiden Seiten der Dialektik fallen nicht in absolute Unverträglichkeit auseinander. Sie kommen vielmehr überein in der *Leere* des Vorhandenseins, das dem Subjekt als Eigenwesenheit zugesprochen wird. Trotz seiner individuellen Bestimmtheit widerspricht das Vorhandensein des Subjekts nicht dessen punktueller Funktionalität, weil es selber völlig substanzlos ist. Das Subjekt „mag sich noch so viel zu eigen machen, ihm wächst keine Substanz daraus . . . All sein ausgedehntes und vielfältiges Sosein, all seine eifrige ‚Individualität‘ kann ihm zu keiner Substanz verhelfen“ (DP 67). Aus dem Blickwinkel des jeweiligen Aktes sieht es so aus, als gäbe es das Subjekt außerhalb dieses Aktes gar nicht, weil es eben nur in der abstrakten Bläse der Potenzialität existiert, die allein in ihrer Aktualisierung Fülle, nämlich die weltliche Fülle der Gegenständlichkeit gewinnt. In Wirklichkeit aber tritt es im Augenblick seines Agierens aus dem Hintergrund seines leeren Vorhandenseins hervor. Es tritt hervor, um an das ebenfalls schon vorher abstrakt, „für sich“ vorhandene Es heranzutreten und mit ihm zusammen aktuell zu werden. Im Kontext einer Passage, in der er die Herkunft der Ich-Es-Relation aus dem Ich-Du-Verhältnis zu veranschaulichen sucht, fährt Buber nach der Schilderung der Ich und Du allererst konstituierenden „Beziehungsereignisse“ fort: „Nun aber tritt das abgelöste Ich, verwandelt: aus der substanzialen Fülle zur funktionalen Punkthaftigkeit eines erfahrenden

und gebrauchenden Subjekts verschrumpft, an all das ‚Es für sich‘ hin, bemächtigt sich seiner und setzt sich mit ihm zum andern Grundwort zusammen“ (DP 33). Das Subjekt könnte nicht an das Es hintreten, wenn nicht sowohl es selbst wie auch das Es schon vor ihrem Verhältnis vorhanden wären. Im Herantreten und Sich-zusammensetzen bezeugen sich aber die Äußerlichkeit des Ich-Es-Verhältnisses und die Abgehobenheit seiner Glieder voneinander. Also ist die ontologische Bedingung der Abgehobenheit die Präexistenz der *relata* vor der *relatio*.

Auch das Du-Ich hat seine Dialektik. Ihre Seiten sind denen der Dialektik des Subjekts genau entgegengesetzt. Im Sinne des Eigenwesens ist das Du-Ich nichts für sich Seiendes. Erscheint es doch, als „Person“, nur in der Beziehung zu anderen Personen. Und doch wird es sich im Gegensatz zum Subjekt als „Subjektivität (ohne abhängigen Genitiv)“ bewußt. Von dieser Seite zeigt sich gerade das Es-Ich als das wesenhaft bezogene, das Du-Ich aber als dasjenige Ich, das nicht auf Beziehung angewiesen ist. Während das Es-Ich nur das subjektive Korrelat des erfahrenen und gebrauchten Gegenstandes ist, ruht das Du-Ich, gerade weil es nichts von sich abhängig macht, unabhängig in sich selbst.

Doch auch dieser Widerstreit wird versöhnt. Nichts nämlich ist das Du-Ich nur nach Maßgabe des vorkommenden Bestandes, der sich in dem Einen so, in dem Anderen anders bestimmt. Diese Bestimmtheit ist die des Individuums, das Buber scharf von der Person abscheidet (DP 155, 233). Individuum ist auch jedes Ding (vgl. PM 169), Person kann nur das Ich sein. Indem dem Du-Ich als Person – wie auch Cohen hervorhebt (RV 192) – nicht die individuelle Bestimmtheit eignet, unterscheidet es sich in dieser Hinsicht auch nicht von anderen Personen. Aber das Fehlen individueller Bestimmtheit bedeutet keineswegs gänzliche Unbestimmtheit. Im Gegenteil: die Autarkie der Person setzt die Teilnahme an einem Sein voraus, das im Kontrast zur Leere der Vorhandenheit die absolute Fülle selber ist. „Die Person wird sich ihrer selbst als eines am Sein Teilnehmenden, als eines Mitseienden, und so als eines Seienden bewußt. Das Eigenwesen wird sich seiner selbst als eines So-und-nicht-anders-seienden bewußt. Indem das Eigenwesen sich gegen andere absetzt, entfernt es sich vom Sein“ (DP 66). Die Dialektik des Subjekts und ihre spiegelbildliche Umkehrung in der Dialektik der Person wurzeln demnach in der Zwiefalt des Seins selber. Im Horizont des Seins als Vorhandenheit zeigt sich das Subjekt als bestimmt und die Person als nichts. Hingegen offenbart sich im Lichte des Seins als der im Zwischen waltenden Wirklichkeit das Subjekt als leer und die Person als erfülltes Wesen. In dieser ihrer Fülle ist die Person nach Buber ein „Selbst“ (DP 67, vgl. GF 118). Die Selbständigkeit des Selbst ist der positive Aspekt der Unabhängigkeit vom Gegenstand, die der Subjektivität aus der Unabhängigkeit des Gegenstandes von ihr erwächst.

Die Differenz von Es-Ich und Du-Ich hat demnach eine gewisse Ähnlich-

keit mit dem Unterschied zwischen dem in „Sein und Zeit“ Husserl zugeschriebenen Ich und dem von Heidegger dafür eingesetzten Selbst. Die Begründung des Grundworts Ich-Es durch das Grundwort Ich-Du nimmt, jedenfalls was das Ich betrifft, vier Jahre vor dem Erscheinen von „Sein und Zeit“ Heideggers rektifizierende Korrektur der Egologie durch die Autologie vorweg. Die personale Subjektivität Bubers ist wie das Selbst Heideggers ein dynamischer Vollzug, eine Weise zu sein (DP 66), und auch in dieser Hinsicht die Korrektur des Subjekts, dessen Aktivität sich noch über einer statischen Grundlage erhebt. Während jedoch nach Heidegger das Selbst nur im freigebenden Sich-absetzen von anderem Selbst zu sich kommen kann, hat es nach Buber sein Sein allein in der Beziehung. Das gilt in der doppelten Richtung, daß es „nur zwischen echten Personen . . . echte Beziehung“ gibt (PM 164) und daß es nur in der echten Beziehung echte Personen gibt, d. h. daß die Beziehung als Begegnung allererst die sich Begegnenden als Personen hervorbringt (DP 155). Die personale Subjektivität besitzt ihre substantielle Fülle also nicht im selben Sinne *jenseits* des Verhältnisses zum Anderen wie das Subjekt seine Vorhandenheit. Ihre Fülle ist vielmehr ganz von der Beziehung umschlossen. Gerade deswegen ist die Person aber auch eine Subjektivität ohne abhängigen Genitiv. Denn ihre Fülle bewahrt sie davor, sich als leerer Pol in die Abhängigkeit vom Gegenüber zu begeben. Nicht angewiesen auf die Beziehung ist sie nur insofern, als sie in ihrer eigenen Fülle ruht. Aber da ihr Sein nicht das Sein eines abgesonderten Seienden, sondern die Wirklichkeit des Zwischen ist, lebt diese ihre Fülle selber nur in und aus der Beziehung.

Blicken wir zurück: Nach der grundsätzlichen Klärung des Begriffs „Begegnung“ haben wir uns in diesem Paragraphen mit zweierlei insbesondere beschäftigt, erstens mit dem Zugang zur Begegnung von je meinem Ich her und zweitens mit der Herkunft je meines Ich und des Anderen aus der Begegnung. Die Schwierigkeit, die der Vereinbarung beider Punkte entgegensteht, ist leicht ersichtlich: das Ich und das Zwischen scheinen sich wechselseitig das Recht der Ausgangsposition streitig zu machen. Das Ich will Ausgangspunkt sein, weil das Geschehen der Begegnung nur an dem, was ihm geschieht, erfahrbar ist, das Zwischen aber gründet seinen Anspruch, das logisch Erste zu sein, darauf, daß es auch ontologisch den Anfang macht. Nach allem, was wir bisher gehört haben, dürfte klar sein, daß Buber in diesem Streit prinzipiell dem Zwischen beipflichtet. Allerdings ist er ebenso offensichtlich der Überzeugung, damit den Streit selbst schlichten und auch dem Ich sein Recht gewähren zu können. Der Ausgang vom Zwischen widerstreitet nämlich nur dem Ausgang vom Ich als Individuum, nicht aber dem vom Ich als Person. Dessen ist sich Buber vollauf bewußt. Er weiß, daß die wahre Alternative nicht den Ausgang vom Zwischen und den vom Ich entgegengesetzt, sondern den Anfang mit dem individuellen Ich einerseits und den mit dem Zwischen und so auch mit dem personalen Ich andererseits. Zu-

oberst steht die Einsicht: für die „philosophische Wissenschaft vom Menschen“ ist in der Wirklichkeit des Zwischen und nirgends sonst „der Ausgangspunkt gegeben“ (PM 169). Darum kann Buber auch sagen: „Ich halte das Individuum weder für den Ausgangs- noch gar für den Zielpunkt menschlicher Welt. Aber ich halte die menschliche Person für den unverschiebbaren zentralen Platz des Kampfes zwischen der Bewegung der Welt von Gott weg und ihrer Bewegung auf Gott zu“ (DP 233). Muß die philosophische Wissenschaft vom Menschen vom Zwischen ausgehen, so ist es also eben damit die „wirkliche Person“, „von der die echte philosophische Anthropologie in allem Ernst ausgehen muß“ (PM 44). Denn der Anfang der Person ist der Anfang schlechthin: die Wirklichkeit des Zwischen.

§ 50. *Die Lehre von der gegenseitigen Konstitution der Partner als Chiffre für die Herkunft von Ich und Du aus dem Zwischen*

Die Geburt der Partner aus dem Ereignis der Begegnung denkt Buber als die gegenseitige Konstitution von Ich und Du, als Entstehung des Ich aus dem Du und des Du aus dem Ich. „Ich-wirkend-Du und Du-wirkend-Ich“ (DP 25) – das soll die Urgenesis sein, die der Stiftung alles Subjektiven wie alles Objektiven vorhergeht. Aber nur als Chiffre für den Ursprung von Ich und Du aus dem Zwischen hat der Gedanke der gegenseitigen Konstitution einen begrifflichen Sinn. Nimmt man ihn beim Wort, so ist nicht auszumachen, wie das Ich das Du konstituieren und ineins damit von ihm konstituiert werden soll. Um das Du konstituieren zu können, müßte es seinerseits schon da sein. Es kann aber nach der Theorie der gegenseitigen Konstitution nicht da sein ohne das Du, das es doch erst zu konstituieren hat. Diesem *circulus vitiosus* entgeht man eben nur, wenn man das „Ich-wirkend-Du und Du-wirkend-Ich“ als Ausdruck des gemeinsamen Gewirktwerdens in der Begegnung versteht. Dann enthüllt sich als das eigentlich Intendierte im Gedanken der gegenseitigen Konstitution die *Gleichursprünglichkeit*, die freilich nichts zu tun hat mit der Gleich-gültigkeit ohne einander bestehender Dinge. Die hier angezielte Gleichursprünglichkeit meint vielmehr gleiche Ursprünglichkeit auf Grund der Herkunft aus dem gleichen, besser: selben Ursprung. Das „Du-wirkend-Ich“ bezeichnet danach die „Gnade“, die in der Erfahrung der Begegnung mir widerfährt, und das „Ich-wirkend-Du“ dieselbe Gnade, so wie sie sich dem Anderen offenbart. „Ich-wirkend-Du und Du-wirkend-Ich“ heißt dann: im *Sich*-ereignen ereignet die Begegnung zugleich Ich und Du.

Wie wir aber die gegenseitige Konstitution im Horizont der Gleichursprünglichkeit sehen müssen, so haben wir Bubers These von der Konstitution des Ich im Du als die Erfassung eines Teilaspekts der gegenseitigen Konstitution zu betrachten. Diese These ist in sich mehrdeutig. „Der Mensch

wird am Du zum Ich“ (DP 32) – das bezieht sich auf den Anderen, sofern er Mitmensch ist, ebensowohl wie auf „mich“. Beide sind wir ja Ich, und wir werden dazu, das sagt der Satz aus, „am Du“, also am je Anderen. Mithin formuliert der Satz im Grunde nur den Gedanken der gegenseitigen Konstitution. Die Wendung „am Du“ bedeutet aber in genauerer Umschreibung: im *Verhältnis* zum Du qua Anderen. Es gibt „das Ich erst vom Verhältnis zum Du aus“ (PM 170)³⁸. Also formuliert der Satz letztlich den Gedanken der Herkunft der Partner aus dem Zwischen.

Daß wir, der Andere und „Ich“, zum Ich erst am Du werden, kann man indes noch anders auffassen. Wie sich im folgenden zeigen wird, ist nämlich das als „Du“ Bezeichnete, gemeinhin mit dem Anderen gleichgesetzt, *sensu stricto* das Wort, mit dem ich den Anderen meine, wenn ich ihn anspreche, und mit dem der Andere mich meint, wenn er mich anspricht. Auch das Du bezieht sich also, wörtlich verstanden, auf „mich“ wie auf den Anderen. Dabei bietet der Satz „Der Mensch wird am Du zum Ich“ sowohl in der Beziehung auf mich wie in der Beziehung auf den Anderen wiederum jeweils zwei Verständnismöglichkeiten. Für den Anderen bedeutet der Satz entweder, daß er, der Andere, zum Ich wird, indem er von mir angesprochen wird, oder daß er zum Ich wird, indem er mich anspricht; genauso läßt der Satz in der Anwendung auf mich offen, ob „ich“ im Angesprochenwerden oder im Ansprechen zum Ich werde³⁹. Wie dem aber auch sei, so oder so läuft der Satz auch dann, wenn man das Du im Ansprechen und Angesprochenwerden, also in der Zwischensphäre der Beziehung lokalisiert, auf eine Aussage über die Entstehung der Partner aus ihrer Begegnung hinaus.

Zu der irrigen Meinung, es handle sich hier um eine einseitige Konstitution, in welcher der Andere der Konstituierende ist und ich der Konstituierte bin, verleiten am ehesten noch diejenigen Stellen, an denen das Ich mit „mir“ identifiziert wird. Das geschieht etwa in dem Satz: „Ich werde am Du; Ich werdend spreche ich Du“ (DP 15). Der Satz scheint zu meinen, daß „ich“ erst im Angesprochenwerden entstehe und erst als Angesprochener fähig werde, meinerseits den Anderen anzusprechen. Damit aber schließt Buber nicht aus, daß auch der Andere sich als Person erst konstituiert,

³⁸ Vornehmlich so meint und formuliert auch Ebner seine These vom Vorrang des Du vor dem Ich (WR 21, 36, 112 f., 115, 152, 176 f.; Schriften I 32, 648, 668 f., 762 f., 764, II 40). Vgl. Bubers kritische Erwiderung auf E. Levinas in M. B. 596.

³⁹ Daß „ich“ erst im Angesprochenwerden wirklich Ich werde, das ist der Sinn des Satzes vom Primat des Du gegenüber dem Ich bei Rosenstock-Huessy. Das „Du“ bezieht sich da also ebenso auf mich wie das „Ich“. Es ist das Du, das der Andere im Mich-ansprechen zu mir sagt. Vgl. AS 25, 35 f., 39; AG 68, 85, 88, 265; GU 157. Dahingehend, daß „ich“ erst im Ansprechen wirklich Ich werde, erläutert Buber seine These in der kritischen Erwiderung auf E. Levinas in M. B. 596: „mein Ich ... verdanke ich dem Dusagen, nicht der Person, zu der ich Du sage.“

wenn er von mir angesprochen wird, und daß auch er erst als Angesprochener mich anzusprechen vermag. Indes erscheint die „gegenseitige Konstitution“, selber nur Chiffre, in „meiner“ Rede von ihr *notwendig* in der verkürzten Perspektive eines Vorrangs des Du vor dem Ich, d. h. von „dir“ vor „mir“, weil ich gemäß der methodischen Orientierung an der Jemeinigkeit nur von meiner und nicht von der anderen Seite zu sprechen habe. So ist der Vorrang des Du vor dem Ich in allen Bedeutungen, die er nach dem verschiedenen Sinn von „Ich“ und „Du“ haben kann, stets nur das Gewand, in dem sich der Vorrang des Zwischen vor Ich und Du mir, dem Begegnenden, in der Begegnung selbst zeigt.

Die Interpretation des dialogistischen Theorems von der „Du-Ich-Reihenfolge“ (Rosenstock-Huessy, AS 35) als Chiffre für die Herkunft der Partner aus dem Zwischen beansprucht freilich keineswegs, den faktisch intendierten Sinn aller derartigen Äußerungen, welche im Dialogismus gemacht wurden, wiederzugeben. Wohl aber beansprucht sie, den Gehalt dieser Äußerungen zu treffen, sofern er überhaupt einen dialogistischen Charakter hat und als solcher phänomenologisch ausweisbar ist. Eine andere als die dargelegte Bedeutung kann demnach die Lehre von der „Du-Ich-Reihenfolge“ etwa dann haben, wenn sie theologisch-dogmatisch motiviert ist, also z. B. zum Ausdruck bringen will, daß Gott der Schöpfer und der Mensch das Geschöpf ist, oder daß ich nach dem Liebesgebot dem Anspruch meines „Nächsten“ zu folgen habe. Aber auch im Raume der christlichen Theologie zielt diese Lehre, wenn sie sich am Phänomen ausrichtet und ihren Geltungsanspruch auf den zwischenmenschlichen Bereich beschränkt, ausschließlich auf den hier explizierten Sachverhalt. In Karl Barths vorbildlich phänomenologischer Analyse der Mitmenschlichkeit wird die These vom Du-Primat sogar ausdrücklicher als irgendwo sonst auf die Bedeutung einer Aussage über den Ursprung von Ich und Du aus der Begegnung reduziert. Gogartens kurzer und in seiner Kürze mißverständlicher Satz „ich bin durch dich“ (GW 57) tritt bei Barth in der vorsichtigsten aller Fassungen auf: „Ich bin, indem Du bist“ (KD III/2, 292–297) – womit unser beider Sein als „Sein in der Begegnung“ charakterisiert werden soll. Desgleichen rekurriert Gogarten selber, wo er seine These, nach welcher „das Ich erst am Du und durch das Du zum wirklichen Ich“ wird (GW 29), ohne Rückgriff auf Dogmen genauer bestimmt, mit Notwendigkeit auf das oben beschriebene Phänomen. Sachlich meint er dann: „Wirklich wird das Ich allein aus der *Begegnung* mit dem Du“ (GW 31 – Hervorhebung v. Vf.), dergestalt daß „ich“ erst im Angesprochenwerden wirklich Ich werde (Ich glaube 68 f., 115) und „daß mir meine Wirklichkeit allein in meiner *Bezogenheit* auf das zeitliche, vergängliche Du gegeben ist“ (Ich glaube 37 – Hervorhebung v. Vf.). Von dieser phänomenologisch verifizierbaren, aber gleichsam ethisch neutralen Behauptung ist freilich die andere zu unterscheiden, derzufolge es „kein Ichsein ... als in der unbedingten verantwortlichen Bindung an

das Du“ gibt (Ich glaube 59). Sie kann Gogarten nur theologisch begründen. Wir sind, so sagt er, darum unlösbar an das Du gebunden, weil durch dieses hindurch Gott zu uns spricht (Ich glaube 60).

Die theologisch begründete Rede von der „Du-Ich-Reihenfolge“ hat, wenn sie sich auch nicht phänomenologisch ausweisen läßt, doch einen dialogistischen Charakter. In den Schriften der Dialogiker wird nun aber von der „Du-Ich-Reihenfolge“ auch in einem Sinne geredet, der umgekehrt phänomenologisch nachvollziehbar, jedoch nicht spezifisch dialogistisch geprägt ist. So bei Franz Rosenzweig. Im „Stern der Erlösung“ heißt es: „Ich ist stets ein laut gewordenes Nein. Mit ‚Ich‘ ist immer ein Gegensatz aufgestellt, es ist stets unterstrichen, stets betont; es ist immer ein ‚Ich aber‘“ (II 110; vgl. KS 382). Von diesem Ich sagt Rosenzweig, es entstünde erst im „Entdecken des Du“ (SE II 112; vgl. Cohen, RV 17). Indes ist die Genesis des Ich als „Ich aber“ nichts anderes als das imgleichen von Husserl beschriebene Geschehen, in welchem das „Ur-Ich“ im „Entdecken des Du“, d. h. des Anderen, „ein“ Ich, ein Ich unter Anderen wird. Das bestätigt ein Brief Rosenzweigs aus dem Jahre 1917 (!), der indirekt auf dasselbe „Wo bist Du?“ (1. Mose 3, 9) Bezug nimmt, bei dessen Auslegung der „Stern“ die These vom „Ich aber“ entwickelt (vgl. KS 364): „das eigentliche Wunder, das meine Ich, entsteht gar nicht im Ich, sondern das Ich als *die* Substanz (ante festum) ist durchaus nicht *mein* Ich, sondern eben Ich überhaupt . . . Sondern mein Ich entsteht im Du. Mit dem Du-sagen begreife ich, daß der Andre kein ‚Ding‘ ist, sondern ‚wie ich‘. Weil aber demnach ein *Andrer* sein kann wie ich, so hört das Ich auf, das einmalige ‚Transzendente‘ ante omnia festa zu sein und wird *ein* Ich, *mein* Ich“ (Briefe 254). Von Husserl weicht Rosenzweig hier nur insofern ab, als er nicht den Gedanken der transzendentalen Jemeinigkeit im Spiele hat und darum das transzendente Ich allein als „Ich überhaupt“ zu denken vermag. Jemeinigkeit fällt aus seiner Sicht mit personaler Jemeinigkeit zusammen, aber diese konstituiert sich für ihn wie für Husserl vermittelt des Anderen. Indem das Ich *ein* Ich geworden ist, ist es – so schreibt er weiter – „am Du . . . Person geworden“, Person wiederum im Sinne Husserls. Es dürfte ohne weiteres einleuchten, daß solche Personwerdung wesentlich verschieden ist von der in Bubers Dialogik auch als Personwerdung begriffenen Geburt der Partner aus der Begegnung.

Aufgabe dieses Kapitels war nach der Fixierung des oppositionellen Grundzugs der modernen Philosophie des Dialogs überhaupt im wesentlichen die vorbereitende Bestimmung des Ziels der Buberschen Ontologie. Wir haben nun den Weg abzuschreiten, auf dem Buber seinem Ziel zustrebt. Dieser Weg soll der Weg der Verwirklichung der im Begriff Zwischen angelegten Intention sein. Es wird sich jedoch zeigen, daß die Ontologie des Zwischen in ihrer Ausführung auf weite Strecken eine bloß *negative* Ontologie bleibt. Das bedeutet vor allem, daß Buber die „Sphäre des Zwischen“

nur in Abhebung von der „Sphäre der Subjektivität“ erfaßt. Zwar erklärt er, die Kategorien des Ich-Es-Verhältnisses, in denen die traditionelle Metaphysik die Welt ausgelegt hat, seien auf das Ich-Du-Verhältnis nicht anwendbar, aber seiner Forderung nach einer positiven kategorialen Erhellung des Ich-Du-Verhältnisses (DP 34) kommt er selbst faktisch nur ansatzweise nach. Demgemäß denkt er das Ich-Es- wie auch das Ich-Du-Verhältnis gleichermaßen nach einem Modell, dessen ontologische Basis nur das Ich-Es-, nicht aber das Ich-Du-Verhältnis zu tragen vermag. Der Unangemessenheit dieses Modells in bezug auf die in ihm abzubildende Wirklichkeit des Zwischen wird Buber allein dadurch gerecht, daß er das Geschehen der Begegnung als den Zusammenbruch der Position darstellt, die in dem Modell eigentlich getroffen ist. Das ist der Weg, den er geht. Als *via negationis* setzt er das – wenn auch noch so undeutliche – Wissen um das Ungenügen des gleichsam nur als Hilfskonstruktion gehandhabten Modells voraus. Dieses gebraucht er nur wie eine Leiter, die den Aufstieg von der noch unbegriffenen Sphäre des Zwischen zu dessen begrifflicher Verständlichkeit ermöglichen soll und die er wieder wegnimmt, sobald er „oben“ angelangt ist.

II. Kapitel:

Destruktion des transzendentalphilosophischen Modells der Intentionalität (Nachvollzug des Buberschen Weges zum Zwischen)

§ 51. Die Einzeichnung des Ich-Es- und des Ich-Du-Verhältnisses in das Schema weltentwerfender Intentionalität

Das Modell, an dem sich Buber zunächst orientiert, unterscheidet sich kaum vom Schema der transzendentalphilosophischen Weltauslegung. Obwohl es im einzelnen sonst mehr in der Nähe Husserls als in der Heideggers steht, erinnert es an den Ansatz der Fundamentalontologie besonders insofern, als auch in ihm kein einheitlich komponiertes Ich, sondern das menschliche Sein das Fundament bildet, auf dem die proklamierte Ontologie errichtet werden soll. Der Mensch steht da inmitten des Seienden, dessen Ganzheit Buber „die Welt“ nennt. Die Welt aber erschließt sich in zwei differenten Weisen, je nachdem der Mensch das Grundwort Ich-Du oder das Grundwort Ich-Es spricht. „Die Welt ist dem Menschen zwiefältig nach seiner zwiefältigen Haltung. Die Haltung des Menschen ist zwiefältig nach der Zwiefalt der Grundworte, die er sprechen kann“ (DP 7).

Offenbarenden Charakter hat in diesen Sätzen vor allem der Begriff „Haltung“. Er besagt dasselbe wie der Begriff „Einstellung“ bei Husserl; daß ich dem und dem gegenüber diese oder jene Haltung einnehme, heißt: ich habe diese oder jene Einstellung dazu. Beide Begriffe benennen die Horizontintentionalität. Das Ich-Es- und das Ich-Du-Verhältnis sind Haltungen, in denen ich mich intentional auf etwas richte. Alle ihre Gegensätzlichkeiten ruhen auf dem Grunde dieser Gemeinsamkeit. Wie schon im vorigen Abschnitt bemerkt, erstreckt sich die Differenz der Grundworte nicht nur auf Es und Du, sondern auch auf das Verhältnis selbst und auf das je fungierende Ich. Aber die Bestandteile, in die Buber die Grundworte auflöst, sind eben hier wie da die drei Elemente der Intentionalität: neben der intentio das Intendierende und das intentum. Wohl gilt: „das Ich des Grundworts Ich-Du ist ein andres als das des Grundworts Ich-Es“ (DP 7). Doch nichtsdestoweniger wird es genauso wie dieses als subjektiver Pol der Intentionalität gefaßt. Wohl gilt: „Es gibt kein Ich an sich, sondern nur das Ich des Grundworts Ich-Du und das Ich des Grundworts Ich-Es“ (DP 8). Aber die Zwangsläufigkeit, mit der der neutrale Ort „Mensch“ je nach Haltung vom Du-Ich

oder vom Es-Ich besetzt wird, liegt selber nur im Mechanismus der Intentionalität, die somit die geschiedenen Ichwesen hinterrücks vereint.

Desgleichen begreift Buber das Du formal in derselben Weise wie das Es: als intentum, als noematischen Gegenstand nun freilich nicht der Ich-Es-, sondern der Ich-Du-Relation. Erst die Bindung an den intentionalen Akt ermöglicht die Freiheit vom Besonderen, die Universalität, die das Bubersche „Du“ bekanntlich auszeichnet und vom anthropologisch eingeschränkten „Anderen“ Husserls, Heideggers und Sartres abhebt¹. Du und Es sind keine getrennten Bereiche im Ganzen des Seienden. Sie sind vielmehr das Ganze des Seienden oder die Welt selbst, je nach der Einstellung, in der ich Welt erlebe. Sie unterscheiden sich also nicht nach der inhaltlichen Beschaffenheit des jeweiligen Seienden, das mit ihnen gemeint ist. *Alles* kann Es sein: nicht nur ein Ding, auch eine Idee (DP 17), auch ein Mensch. Es kann, „ohne Änderung des Grundwortes, für Es auch eins der Worte Er und Sie eintreten“ (DP 7)². *Alles* kann aber auch Du sein: nicht nur die anderen Menschen, auch die „geistigen Wesenheiten“ und die Dinge in der Natur (DP 10). Indes läuft es auf dasselbe hinaus, wenn wir sagen: *nichts* ist von sich her schon eigentlich und aktuell Du oder Es. Es wird dazu erst in dem Augenblick, in dem ich ihm gegenüber entweder die Du- oder die Es-Haltung einnehme. „Grundworte sagen nicht etwas aus, was außer ihnen bestünde, sondern gesprochen stiften sie einen Bestand“ (DP 7). Das ist eben das Eigentümliche des noematischen Gegenstands: daß er sich zwar auf etwas bezieht, was außerhalb des intentionalen Aktes vorkommt, aber nicht selber dieses für sich Bestehende ist. Du und Es sind nichts als das intentionale Woraufhin der ihnen entsprechenden Haltungen, in denen sich das überhaupt Seiende *als* Du oder *als* Es konstituiert³.

Ich, dieser sich so oder so verhaltende Mensch, bin es also, der etwas zu einem Du oder Es „macht“. Je nach dem Wechsel meiner Einstellungen verwandle ich, was eben noch Es war, in ein Du und, was Du war, in Es. Du und Es sind zwar Weisen der Anwesenheit des Seienden, aber Weisen, die ich dem Seienden vorschreibe. Es liegt mit anderen Worten an meinem *Entwurf*, ob mir Seiendes als Du oder als Es entgegentritt. Die Intentionali-

¹ Diese Ausweitung des Du-Begriffs über den zwischenmenschlichen Bereich hinaus ist wohl der meistkritisierte Punkt der Buberschen Dialogik, die hierin auch innerhalb des Dialogismus wenig Anklang gefunden hat. Hermann L. Goldschmidt z. B. silt Buber wegen des uneingeschränkten Gebrauchs des Du-Begriffs einen Mystiker und Poeten (Hermann Cohen und Martin Buber, Genf 1946, S. 73–76).

² Du und Er unterscheidet Cohen als „Mitmensch“ und „Nebenmensch“. Ethische Pflicht soll es sein, den Neben- in den Mitmenschen zu verwandeln (bes. RV 132, 159, 169 f.). Dieselbe Unterscheidung findet sich bei Ebner (WL 200), der desgleichen fordert, den Anderen zum Mitmenschen zu machen (WL 209).

³ Vgl. James Brown, Kierkegaard, Heidegger, Buber and Barth: Subject and Object in Modern Theology, New York 1962, S. 98 f., 113.

tät, auf die Buber sein Modell abgestellt hat, ist mithin wirklich Horizont-intentionalität wie das Bewußtseinsleben Husserls und das In-der-Welt-sein Heideggers. Damit aber geht dem Du verloren, was Buber ihm doch ausdrücklich zuspricht: die Unmittelbarkeit. Das Du begegnet gar nicht unmittelbar, sondern genauso wie das Es in einem Horizont, der stets Mittel im Sinne des vermittelnden Mediums ist. Das Du selbst wird aufgespalten in das „begegnende“ und das „eingeborene“ Du (DP 72 f.), d. h. in dasjenige, das im Horizont erscheint, und den Horizont, in dem es erscheint. Das eingeborene Du ist eine apriorische Struktur meiner Seinsverfassung und als solche die Bedingung der Möglichkeit der Begegnung. „Im Anfang ist die Beziehung: als Kategorie des Wesens, als Bereitschaft, fassende Form, Seelenmodell; das Apriori der Beziehung; *das eingeborene Du*“ (DP 31). Demgegenüber ist das begegnende Du bloß die aposteriorische Erfüllung des Apriori, bloß die Aktualisierung einer immer schon in mir angelegten Potenz. „Die erlebten Beziehungen sind Realisierungen des eingeborenen Du am Begegnenden; daß dieses als Gegenüber gefaßt, in der Ausschließlichkeit aufgenommen, endlich mit dem Grundwort angesprochen werden kann, ist im Apriori der Beziehung begründet“ (DP 31). Die Begründung des begegnenden durch das eingeborene Du nimmt jenem aber auch die Plötzlichkeit, die ebenso wesentlich zur Unmittelbarkeit der Begegnung gehört wie die Unabhängigkeit vom sinnstiftenden Entwurf. Nicht unerwartet begegnet das Du, sondern vorweggenommen in der stets ausgespannten Erwartung des „Beziehungsstrebens“, das im Verhältnis zur nachträglichen „Beziehung“ „das erste“ ist (DP 31).

Die Unmittelbarkeit, die Gegenseitigkeit der Partner und deren gemeinsame Herkunft aus dem Zwischen sind die drei fundamentalen Charaktere des Ich-Du-Verhältnisses, die ich im vorigen Abschnitt mit der Entworfenheit, Untergeordnetheit und Ichzentriertheit der Es-Sphäre konfrontiert habe. Das Verständnis des Grundworts Ich-Du am Modell der Intentionalität liefert jedoch mit der Unmittelbarkeit auch die beiden anderen Momente des Ich-Du-Verhältnisses an das Ich-Es-Verhältnis aus. Wie die Beherrschung des Es aus dessen Gegenständlichkeit folgt, so ist die Gegenseitigkeit die positive Bestimmung der Ungegenständlichkeit des Du, auf die Buber wiederholt mit Nachdruck hinweist. Während das Es als „Gegenstand unter Gegenständen“ erscheint (DP 21), ist das Du „kein Gegenstand“ (H 223). „Dies ist das Entscheidende: das Nicht-Objekt-sein“ (DP 260). Die Objektivität aber, die Buber dem Du abspricht, ist nicht bloß die massive Dinglichkeit der außen vorkommenden Körper. Sie ist auch und gerade die noematische Gegenständlichkeit, die dem Seienden als Korrelat intentionaler Akte eignet. „Wer Du spricht, hat kein Etwas zum Gegenstand“ (DP 8). Was anderes als dies ist jedoch das Du, wenn es meiner Haltung gehorcht und sich nur im Verhältnis zu meiner Haltung so verhält, wie es sich verhält?

Die Intentionalität zwingt das Du auch zur perspektivischen Ausrichtung

auf das Ich als Weltmittelpunkt. Der vom Du-Ich oder Es-Ich besetzte Mensch hat insofern die zentrale Stellung inne, als er der Ort ist, an dem sich das Schicksal der Welt entscheidet. Die Welt aber legt sich, gleichviel ob Es-Welt oder Du-Welt, in konzentrischen Kreisen um das jeweilige Ich herum. Damit erhält aber das Ich – entgegen allen anderslautenden Versicherungen Bubers – den Vorrang vor dem Du. Ihn verdankt es der Entmächtigung des Zwischen, dessen Primat seinen verkürzten Ausdruck in der These vom Vorrang des Du vor dem Ich findet. Ebensogut kann man sagen, daß die Herkunft des Ich aus dem Zwischen meine eigene Ansprache in meinem Angesprochenwerden fundiert. Demgemäß bekundet sich die Entmächtigung des Zwischen darin, daß Buber trotz gelegentlicher Andeutungen, die die Ursprünglichkeit des Angesprochenwerdens vermuten lassen (vgl. bes. DP 41), faktisch das Ich-Du-Verhältnis fast durchweg am Modell derjenigen Beziehung demonstriert, in der *ich* mich an den Anderen wende. An diesem Modell läßt sich aber die Konstitution des Ich nur unvollkommen aufzeigen. Das Ich und genauso der Mensch, der von ihm eingenommen wird, müssen letztlich als „absolutes Hier“ und „absolutes Jetzt“ vorausgesetzt werden.

§ 52. Die Sprache als Basis des Absprungs von der Intentionalität

Nach der diesem Kapitel vorangestellten These kann Bubers Ontologie des Zwischen, als negative Ontologie, ihr Thema nur durch die Destruktion des Modells der Intentionalität erreichen. Auf den Weg dieser Destruktion, die sich in zwei Schritten vollzieht, wollen wir uns nun begeben. Allem voran bedarf es dazu der klaren Vergegenwärtigung der Gegend, durch die der Weg führt. Es ist eine ganz andere Gegend als die, in der Husserl, Heidegger und Sartre den „Anderen“ ansiedeln. Bei Husserl und dem Sartre von „L'être et le néant“ bewegt sich der Andere vornehmlich im Medium der sinnlichen Wahrnehmung, bei Heidegger in der Werkwelt des fürsorgend-besorgenden Umgangs. Hingegen ist die Heimat des Du die *Sprache*⁴. Ich-Du- wie Ich-Es-Verhältnis sind eben „Grundworte“, und Grundworte werden „gesprochen“ (DP 7). Wer sich zu etwas als einem Du oder Es verhält, der *spricht* „Du“ oder „Es“, und er selber ist nur „Ich“,

⁴ Darin stimmen sämtliche Vertreter der Philosophie des Dialogs überein. Ihrer wesentlichsten und allgemeinsten Bestimmung nach ist die Philosophie des Dialogs, wie Rosenstock-Huessy sagt, ein „Sprachdenken“ (AG 26, 37), eine „höhere“ (AG 35, 53, 82; Soz. I 157) oder „tiefere Grammatik“ (AG 69; Soz. I 285, 313). Rosenzweig nennt das neue Denken ein „grammatisches“ oder das „sprechende Denken“ und sich selbst einen „Sprachdenker“ (KS 387). Ähnliche Ausdrücke finden sich bei den anderen Dialogikern. Vgl. E. Freund, a. a. O. S. 132–154 (Das Sprachdenken).

sofern er „Ich“ spricht, das Ich des Grundworts Ich-Du oder das des Grundworts Ich-Es. „Ich sein und Ich sprechen sind eins. Ich sprechen und eins der Grundworte sprechen sind eins. Wer ein Grundwort spricht, tritt in das Wort ein und steht darin“ (DP 8).

Er „steht darin“. Oder wie Buber an späterer Stelle sagt: „in Wahrheit nämlich steckt die Sprache nicht im Menschen, sondern der Mensch steht in der Sprache“ (DP 41; vgl. Rosenstock-Huessy, *Soz.* II 559). Die Sprache also unterwandert die „Sphäre der Subjektivität“, mit der das Modell der Intentionalität steht und fällt. Wohl setzt der Mensch im Wechsel seiner Haltungen Seiendes als Du oder Es, aber die Sprache ist es, die den Menschen allererst in seine Haltungen einsetzt. „Die Haltung des Menschen ist zwiefältig nach der Zwiefalt der Grundworte, die er sprechen kann“ (DP 7). Wohl ist der Mensch derjenige Ort in der Welt, an dem die Welt selbst in ihrer wesenhaften Zwiefalt offenbar wird, aber er ist dies nur dadurch, daß ihm die Sprache übereignet ist. So verheißt uns die Sprache von fern her bereits den Weg, der uns von der Weltoberfläche der Subjektivität in die Tiefe des Zwischen führen soll⁵.

Zunächst müssen wir uns freilich über die Bedeutung des Begriffs „Sprache“ bei Buber verständigen. Vor allem gilt es zu klären: Ist Sprache im Sinne Bubers mit verlautbarter Rede gleichzusetzen oder umschließt sie auch die mannigfachen Weisen der Kommunikation jenseits des stimmhaft artikulierten Wortes? Wenn aber das letztere der Fall sein sollte, wie verhalten sich dann das Ich-Du- und das Ich-Es-Verhältnis zur verlautbarten und zur nicht verlautbarten Sprache? Wir bereiten die Antwort auf diese Frage vor, indem wir uns die verlautbarte Sprache sowohl in ihrer Dialogizität wie in ihrer Intentionalität phänomenal vergegenwärtigen⁶.

Da die ganz und gar gegensätzlich bestimmten Grundworte gleichwohl beide „gesprochen“ werden, muß die Sprache selbst, ob nun verlautbart oder

⁵ Zum innigen Bezug von „Sprache“ und „Zwischen“ vgl. auch Werke I 443 f. („Das Wort, das gesprochen wird“) u. 469 („Dem Gemeinschaftlichen folgen“). Da Buber das Zwischen als die Wirklichkeit schlechthin begreift, ist auch Sprache für ihn mit der Wirklichkeit eins. Diese Ineinsetzung findet sich ebenso bei Rosenstock-Huessy und Marcel. Rosenstock-Huessy nennt die Sprache das „Leben des Lebens“ (AG 20 u. 64; vgl. 51, 81; *Soz.* I 200). Marcel sagt, der lebendige Dualismus von Rede und Gegenrede stünde „bien certainement au centre du réel: toute vie spirituelle est essentiellement un dialogue“ (JM 137). Die Wendung vom „geistigen Leben“ als dem zwischen Ich und Du gewechselten „Wort“ gebraucht zur selben Zeit Ebner (WR 190). Ebner erklärt denn auch das Wort wie Buber zum Zwischen selber (WR 12 f., 17 f., 77, 89, 158). Vgl. ebenso Hans Ehrenberg, *Disp.* I 183: „das Sprechen ist die wahre Wirklichkeit des Geisteslebens“; als solche ist Sprache „zwischen uns und den Dingen“ (*Disp.* I 175; ferner 176 f., 182 ff.).

⁶ Vgl. dagegen Gert Schroers, *Die Rede als Lebensform*, Bonn 1949, wo eigentliche Dialogizität letztlich nur der Rede zuerkannt wird.

nicht, zwiespältig sein. Das Sprechen des Grundworts Ich-Du ist das *Ansprechen*, das des Grundworts Ich-Es das *Besprechen*. Demgemäß geht es im Bereich der Rede um die Zwiefalt von Anreden und Bereden. Das Du ist immer und wesenhaft der (oder das) Angesprochene bzw. Angeredete, sei dieser nun der Andere (im Falle meines Ansprechens) oder ich selber (im Falle meines Angesprochenwerdens). So wird es nicht nur bei Buber, sondern ausdrücklich oder unausdrücklich in der ganzen Philosophie des Dialogs verstanden. Wo es nicht so verstanden wird, da haben wir es auch nicht mit dialogistischem Denken zu tun, mag das Wort „Du“, das dann meistens nur ein synonyme Ausdruck für den „Anderen“ oder gar das „Fremdich“ schlechthin ist, noch so häufig auftauchen. Explizit definiert Marcel das Du als „ce que peut être invoqué par moi“ (JM 196), und auch Ebner bestimmt es, obwohl er faktisch zur Identifikation des Du mit dem Anderen und mir selbst neigt, formal als die „angesprochene“ Person (WR 78, vgl. 111, 161 f.), als den „Anzusprechenden“ und „Angesprochenen“ (WR 87) oder – noch schärfer umgrenzt – als „die ‚Ansprechbarkeit‘ im anderen“ (WR 18, vgl. 96). Daß in ähnlicher Weise schon Wilhelm v. Humboldt das Du exakt als den „Angeredeten“ von allen anderen Anderen unterschied (Ges. Schriften, Akad. Ausg., VI/1 17, 161), macht ihn in einem direkteren Sinne zum Wegbereiter der modernen Philosophie des Dialogs als etwa Fichte oder Feuerbach, der trotz seiner Verwandlung der monologischen Dialektik in den „Dialog zwischen Ich und Du“ dieses letztlich doch nur als das wahre „Objekt“ betrachtet⁷.

Anreden und Bereden sind die beiden Urdimensionen der Rede, die der Zwiefalt der Grundworte entsprechen. So sagt Rosenzweig in völliger Übereinstimmung mit Bubers Haltungsschema, das persönliche Fürwort bezeichne „in seinen drei Personen nichts andres... als die drei Dimensionen des Mir-Gegenwärtigseins: die Anredbarkeit, die Vernehmbarkeit, die Beredbarkeit“ (Briefe 602). Die dergestalt gegliederte Rede erscheint zunächst als das Urbild, nach dem das intentionale Modell der Haltungen entworfen ist. Anreden und Bereden sind Einstellungen, die das Sein des Seienden auf je verschiedene Weise zur Sprache bringen. Ein und dasselbe Seiende kann an- und beredet werden (vgl. Marcel, JM 157), aber als angeredetes ist es anders da denn als beredetes. Jeweils anders da ist auch das Ich, je nachdem es anredet oder beredet. Der Anredende und der Beredende wohnen, schreibt Rosenstock-Huessy, „auf entgegengesetzten Planeten“, und ich drehe mich „um volle 180 Grad, wenn ich statt zu Fritz von ihm spreche“ (AG 54, vgl. 87; Soz. I 155)⁸. Dabei ergibt sich die Bestimmtheit

⁷ Ludwig Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, in: Kleine philosophische Schriften, ed. M. G. Lange, Phil. Bibl. Bd. 227, Leipzig 1950, S. 144, 168 f. Vgl. Hans Ehrenberg, Disp. I 78, 174.

⁸ Vgl. ferner E. Rosenstock-Huessy, Des Christen Zukunft, München 1955, S. 31 Anm.

des Anredenden und Angeredeten auf der einen und des Beredenden sowie Beredeten auf der anderen Seite aus der Bestimmtheit der Intentionen des Anredens und Beredens, die den korrelativen Subjektpol und das intentionale Woraufhin mitbestimmt.

Es gehört jedoch zum zweideutigen Wesen der Rede, daß sie, im Grunde und im Ganzen der Intentionalität verhaftet, sich als Anrede zugleich gegen das intentionale Schema wehrt. So gibt die Anrede ungeachtet ihrer intentionalen Verfassung den Boden ab für den Aufstand der Ich-Du-Beziehung gegen das Gefüge der Intentionalität. Ohne Widerstreben ordnet sich nur das Bereden in das intentionale Schema ein. Der, die oder das Beredete (Er, Sie, Es) ist erstens das Worüber oder der noematische Gegenstand der Rede. Weil ich den Anderen, sofern ich von ihm in der dritten Person spreche, zum Gegenstand mache, das Objektsein jedoch dem Personsein widerstreitet, heißt jemanden bereden nach Ebner: ihn „entpersönlichen“. Deshalb auch kommt es mir, so meint Ebner, um so weniger in den Sinn, „sachlich und also recht eigentlich in der ‚dritten Person‘“ über einen Menschen zu reden, je persönlicher ich mit ihm verbunden bin (WR 169 f.). Als Gegenstand steht das Beredete aber zweitens unter dem Redenden, in Abhängigkeit von ihm. Das kommt krass im pejorativen Gebrauch des Wortes „bereden“ zum Ausdruck. Wer im Klatsch beredet wird, ist dem Gerede ausgeliefert, und die Wortführer des Geredes erheben sich über ihn allein dadurch, daß sie ihn bereden. Indes auch im nicht herabwürdigenden, wertfreien Bereden verrät sich die Abhängigkeit des Beredeten durch dessen Passivität. Der Beredete kann weder etwas für noch gegen sein Beredetwerden tun. Das Bereden geschieht ohne ihn. Ist doch, wer beredet wird, gar nicht gefragt. Er wird, mag er wollen oder nicht, zum Gegenstand „gemacht“. Darum kann ich alles und jedes bereden. Darum auch bedarf das Bereden nicht der faktischen Anwesenheit des Beredeten. Ja, diese würde den Beredenden ebenso wie den Beredeten selbst irritieren⁹. Auch das zeigt sich im klatschhaften Bereden besonders deutlich: ich werde da nur beredet, wenn ich nicht zugegen bin. Aber auch da, wo ich in meiner Anwesenheit ganz neutral mit „er“ tituiert werde, fühle ich mich peinlich berührt (Marcel, JM 160; Rosenstock-Huessy, AG 54). Dieses Unbehagen steigert sich noch dadurch, daß ich als passiv vorgegebener Gegenstand abhängig von dem Horizont bin, in dem ich beredet werde. Der, die oder das Beredete ist als Worüber der Rede drittens stets vom Entwurf der Hinsichten bestimmt, in denen von ihm die Rede ist.

Demgegenüber ist der, die oder das Angeredete nicht eigentlich Gegen-

⁹ Vgl. Marcel, JM 137: „lorsque je parle de quelqu'un à la troisième personne, je le traite comme indépendant – comme absent – comme séparé.“ Ferner: Joseph Wittig, Das Geheimnis des „Und“, in: Die Kreatur II 423.

stand. Positiv ist das Du – wie Reinach es nennt¹⁰ – vielmehr „*Adressat*“ oder – mit Rosenstock-Huessy ausgedrückt¹¹ – „Empfänger“. Das „dative“ Adressieren aber ist vom Vergegenständlichen durch eine Kluft getrennt. Vor allem tritt an die Stelle des festsetzenden und zur Passivität verurteilenden Unterordnens der Aufruf zur *Gegenseitigkeit* und zur niveaugleichen Partnerschaft. Das Anreden als „Sich-wenden an . . .“ (Reinach) appelliert an die Aktivität des Gegenüber. Dieser Zug tritt an der Rede um so stärker hervor, je mehr sie Anrede wird. In der Mitteilung etwa überwiegt im allgemeinen das Moment des Beredens. Im Mittelpunkt des Interesses steht da das Worüber der Rede, meistens ein neutraler Sachverhalt, der von mir, dem Mitteilenden, ebenso unterschieden ist wie von dem, dem ich die Mitteilung mache. Dasselbe gilt von schriftlichen Darlegungen und Vorträgen. Demgemäß ist in alldem die Aktivität des Partners verhältnismäßig gering. Sie ist auf das Vernehmen (bzw. Lesen) beschränkt. Auch das Vernehmen ist niemals nur passiv; ich muß mich im Hören dem Gesagten auf tun und es in mir verarbeiten. So sagt W. v. Humboldt mit Recht, „daß auch das Verstehen ganz auf der inneren Selbstthätigkeit beruht, und das Sprechen mit einander nur ein gegenseitiges Wecken des Vermögens des Hörenden ist“ (VI/1 176). Aber es fehlt hier insofern noch die volle Gegenseitigkeit, als der Vernehmende, solange er nur das ist, sich nicht dem Redenden gleichstellt. Das geschieht erst, wenn er, in seiner Stellungnahme zum Mitgeteilten oder auch in Diskussionen, selber das Wort ergreift. Das geschieht ebenso, wenn er eine Frage beantwortet. Aber auch da gibt es vielfältige Unterschiede in den Graden der aktiven Teilnahme. Sie wächst im selben Maße, wie die Sache als neutrales Worüber zurücktritt. Ist „Es“ gar nicht mehr im Spiele, dann bist „Du“ nicht nur Adressat, sondern auch einziges Thema der Rede, ohne deren Gegenstand zu sein. Du wirst überhaupt nicht mehr mit Gegenständen in Verbindung gebracht. Mit der Ungegenständlichkeit und partnerischen Gleichheit vollendet sich in diesem Fall aber auch die dritte Wesensbestimmung des Angeredeten: die *Unmittelbarkeit*. Schleierlos und unvermittelt durch sachliche Bezüge steht hier das Du vor mir. Als Unabhängigkeit von meinem Entwurf eignet diese Unmittelbarkeit in bestimmten Grenzen jedem Angeredeten. Läßt sich doch die Aktion des Partners als Vollzug *seiner* Freiheit nicht von mir entwerfen. Je fragender meine Frage ist, desto entschiedener bringt mir die Antwort Neues, Plötzliches, Unvorhergesehenes. Wüßte ich bereits, was der Andere mir antwortet, so würde ich nicht fragen. Aber nicht nur auf die Entgegnung des Partners, auch auf dessen Wesen und Anwesen bezieht sich die der

¹⁰ Vgl. auch zum Ganzen der hier skizzierten Problematik die Ausführungen über Reinachs Phänomenologie des adressierenden Aktes in dieser Arbeit, S. 379 ff.

¹¹ Vgl. E. Rosenstock-Huessy, *Heilkraft und Wahrheit*, Stuttgart 1952, S. 83–104 („Datives Denken“), bes. 83 f.

Anrede einwohnende Intention auf Unmittelbarkeit. Deshalb ist das Du wohl am gegenwärtigsten in jenen ganz unmittelbaren Ausrufen, in denen ich nur „Du“ sage und sonst nichts. „Gemeint“ ist da nicht dieses oder jenes am Anderen, sondern der Andere selbst in der Unmittelbarkeit seines Daseins¹².

Die Ungegenständlichkeit, Partnerschaft und Unmittelbarkeit des Angeredeten bezeugen, daß die als Rede sich verwirklichende Ich-Du-Beziehung in wesentlichen Punkten die Forderung erfüllt, die Buber an eine vom Zwischen begründete Gemeinschaft jenseits intentionaler Korrelationen stellt. Von den im vorigen Kapitel genannten Merkmalen vollgültiger Ich-Du-Beziehung ist nur eines im Anreden nicht wiederzufinden: der Zerfall der perspektivischen Ordnung als negativer Ausdruck der Verlagerung des Ursprungs von je meinem Ich in das Zwischen. In dieser Hinsicht unterscheidet sich das Anreden nicht vom Bereden: auch als Anredender bin ich der Mittelpunkt, von dem die Initiative ausgeht. Im Blick auf das Ziel, das Subjekt zu unterlaufen und im Zwischen aufzuheben, erscheint dies freilich als ein besonders schwerwiegender Mangel. Wie weit das Anreden damit hinter der Forderung der Ontologie des Zwischen zurückbleibt, zeigt die Tatsache, daß die zentrale Stellung des anredenden Ich auch die Unmittelbarkeit und Gleichursprünglichkeit (negativ: Ungegenständlichkeit) des angeredeten Du beeinträchtigt. Weil in der Anrede die Initiative von mir ausgeht, muß ich vorher wissen, wie ich den Anderen anzureden habe. Es ist also jene „Vorwegnahme“ nötig, die zu den Mitteln entwerfenden Sich-richtens auf ... gehört. Vor allem aber verhindert der Primat der Anrede vor der Gegenrede die volle Ranggleichheit der Partner. Zwar ist die Anrede stets auf Entgegnung oder zumindest auf Entgegennahme aus, aber wo die Reaktion des Anderen meiner Aktion ebenbürtig wird, ist sie

¹² Diese Unmittelbarkeit verleiht dem Vokativ seine einzigartige Stellung im dialogischen Leben. Auch das hat bereits W. v. Humboldt gesehen. Er begründet seine These, wonach der Vokativ, als „Casus der zweiten Pronominalperson“, „gänzlich aus der Reihe der übrigen Casus“ heraustritt, mit dem Hinweis auf die Tatsache, daß im Gegensatz zu diesen anderen Casus, welche „zur objektiven, aus dem Subjekt hinausgestellten Rede dienen“, der Vokativ den Redenden „unmittelbar“ mit seinem Gegenüber verbindet (VI/1 172). Ebner macht darauf aufmerksam, daß das Du „nichts anderes ist als ein Vokativ“ und daß das ganze „Personalpronomen der zweiten Person ... wesentlich den Sinn des Vokativs“ hat (WR 120). Der Vokativ ist, so sagt er, „die Nominalisierung der zweiten Person, die Substantivierung des Du“ (WR 118). Die erwähnte These Humboldts vertritt auch Rosenstock-Huessy. Nach dessen Meinung ist der Vokativ „gar kein Fall“ (Soz. I 155). Er ist es aber deshalb nicht, weil er als ursprünglicher Modus der Entdeckung des Du und als Voraussetzung des Gesprächs allen Fällen, die erst innerhalb des Gesprächs möglich sind, vorangeht. „Vokative schaffen die Voraussetzung für gegenseitige Mitteilung; hingegen Nominative und andere Fälle sind innerhalb der Mitteilung am Platz. Der Vokativ provoziert das Gespräch“ (Soz. I 155 f., vgl. II 195, GU 154 f., 157).

nie schon im Augenblick der Anrede wirklich. Das Vernehmen ist mit dem Reden gleichzeitig, aber es ist auch nur eine unvollkommene Entsprechung. Die Antwort aber, die sich mit der Frage zu dialogischer Gegenseitigkeit verbindet, läßt auf sich warten. Auch wenn sie sofort gegeben wird, schließt sie sich doch nur der Frage an. Verlautbarter Anspruch und verlautbarte Entsprechung fügen sich in sukzessiver Abfolge, aber nicht simultan zusammen. Wer gleichzeitig mit mir redet, vergeht sich eben gegen die Regeln lautlich artikulierter Kommunikation. Erst in der Gleichzeitigkeit erfüllt sich aber wahre Partnerschaft. Mithin ergibt sich aus der phänomenologischen Analyse des Anredens: das Grundwort Ich-Du findet zwar in der Rede eine Heimstätte, jedoch kann es sich nicht in ihr vollenden. Was positiv bedeutet: es muß sich in jener Sprache vollenden, die nicht mehr der Verlautbarung und des artikulierten Wortes bedarf.

Dies betont Buber – im Gegensatz zu den meisten anderen „Sprachdenkern“, insbesondere zu Ebner und Rosenstock-Huessy – derart stark, daß es auf den ersten Blick fast so aussieht, als wolle er der Rede überhaupt jedes Recht auf das Ich-Du-Verhältnis bestreiten. Über das Grundwort Ich-Du entscheidet nach seiner Meinung letztlich nicht die „wörter-sprachliche Form“ (DP 64). Auch und gerade die stumme Zusammenkunft „in der Zauberfülle des Miteinanderseins“ (H 13) ist in den Augen Bubers ein „Gespräch“, während umgekehrt der Rede, in der ich mich meinem Partner nicht mit ganzem Wesen zuwende, zum Gespräch das Wichtigste fehlt (DP 127 f.). Folglich wird auch der Gegensatz der Grundworte nicht im Felde der Rede ausgetragen. Dies so wenig, daß die Rede die Haltung, die ein Mensch gegenüber der Welt einnimmt, sogar verdecken kann. Es kann einer Du sagen und trotzdem Es meinen oder Es sagen und dabei ein Du im Sinne haben (DP 64, GF 37). Was es mit solchen Feststellungen auf sich hat und allein auf sich haben kann, müssen wir noch genauer untersuchen. Als phänomenal bereits ausgewiesen aber dürfen wir zumindest Bubers Auffassung hinnehmen, daß das Du sich nicht im Reden, sondern im Schweigen zu höchster Vollendung entfaltet (DP 42)¹³.

In scheinbarem Widerspruch dazu ist es anderen Aussagen Bubers zufolge jedoch gerade die Rede, an der das Ich-Du-Verhältnis nicht nur teilnimmt, sondern in der es sich sogar erfüllt. Hören wir fürs erste diese Sätze: „Unter den drei Sphären ist eine ausgezeichnet: das Leben mit den Menschen. Hier vollendet sich die Sprache als Folge, in Rede und Gegenrede. Hier allein begegnet das sprachgeformte Wort seiner Antwort. Hier nur geht das Grundwort gleichgestaltig hin und wider, in Einer Zunge sind das der Ansprache und das der Entgegnung lebendig, Ich und Du stehen nicht bloß in der Beziehung, – auch in der festen ‚Redlichkeit‘. Die Beziehungsmomente sind hier, und nur hier, verbunden durch das Element der Sprache, in das sie ein-

¹³ Vgl. P. Pfueteze, a. a. O. S. 259.

getaucht sind. Hier ist das Gegenüber zur vollen Wirklichkeit des Du erblüht“ (DP 104).

Vorderhand ist es Buber an der zitierten Stelle allerdings nicht um die Erfüllung des Grundworts Ich-Du in der Rede zu tun, sondern um dessen Vollendung im zwischenmenschlichen Bereich. Die eigentliche, die ganz verwirklichte Beziehung soll es nur im Leben mit den Menschen und nicht im Leben mit der Natur und den geistigen Wesenheiten geben. Auch diese These, so banal sie klingen mag, ist bedeutsam im Hinblick auf das fundamentale Problem des Verhältnisses von Ich-Du-Beziehung und Intentionalität. Denn in ihr liegt bereits eine Modifikation des anfänglich angesetzten Schemas. Nach diesem Schema sind die drei „Sphären“ gleichberechtigt. Ihre Gleichberechtigung entspringt aber, wie gesagt, dem Charakter von Du und Es als intentionalen Korrelaten, deren Unterschied sich nicht auf die ontische Verschiedenheit des jeweils gemeinten Seienden gründet, sondern allein auf die ontologische Differenz der Haltungen, die das *Sein* des Seienden so oder so aufscheinen lassen. Die mit dem Vorrang des Mitmenschen gegebene Aufhebung dieser Gleichberechtigung hebt also schon in gewissem Maße die Herrschaft der Intentionalität über das Grundwort Ich-Du auf. Das Grundwort Ich-Es aber bleibt unter dieser Herrschaft. Denn eine Vorzugsstellung gegenüber dem unter- und übermenschlichen Seienden in der Welt hat eben der Mitmensch bloß als Du und nicht als Es.

Lediglich zur Begründung des Primats der zwischenmenschlichen Sphäre bringt Buber die Rede ins Spiel. Indes geschieht auch dies auf recht vermittelte Weise. Buber sagt nicht: weil die Beziehung sich in der Rede vollendet, nur die Menschen aber reden können, vollendet sich die Beziehung in der zwischenmenschlichen Sphäre. Vielmehr stützt er sich zur Begründung seiner These auf ein besonderes Moment der Rede qua Anrede: auf die Gegenseitigkeit. Dabei erweckt er freilich den Eindruck, als gäbe es Gegenseitigkeit ausschließlich im Anreden. Daß nur im Leben mit den Menschen das Grundwort „gleichgestaltig hin und wider“ geht und daß nur in ihm die Partner „in der festen ‚Redlichkeit‘“ stehen, erscheint als dasselbe. Als dasselbe erscheint auch die Vollendung der Sprache als Folge, d. h. Gegenseitigkeit, und ihre Vollendung in Rede und Gegenrede. Blicken wir jedoch über die angeführten Sätze hinaus, so ist klar zu sehen, daß nach Buber nicht eigentlich die „redliche“ Gegenseitigkeit als solche, sondern die Möglichkeit der vollen Gegenseitigkeit *im allgemeinen* die Ausgezeichnetheit der zwischenmenschlichen Sphäre begründet. Die Möglichkeit der vollen Gegenseitigkeit im allgemeinen sieht Buber als das spezifische Merkmal des Lebens mit den Menschen an. Nur in diesem Leben steht, so meint er, dem Geben das Empfangen gleichrangig gegenüber (DP 10). Zwar soll sich das „Leben mit der Natur“ davon nicht durch völlige Passivität des Partners abheben. Daß auch das Naturding aktiv zu reagieren vermag, ist ja die Bedingung der Möglichkeit seines Du-seins. Nicht zuletzt die Anerkennung der Aktionsfähigkeit des

Dings, das nur als Es und nicht als Ding passiv vorliegt, unterscheidet Bubers Ontologie von transzendentalen Philosophien wie derjenigen Husserls oder Sartres, wo die Passivität des Dings fraglose Voraussetzung auch aller Versuche bleibt, für die Freiheit des Mitmenschen einen von meinem Weltentwurf unabhängigen Raum auszugrenzen¹⁴. Aber das angerührte und aufhorchende Sich-regen der Naturwesen ist noch kein „Entgegenkommen“ wie die Antwort des Mitmenschen. „Die Kreaturen regen sich uns gegenüber, aber sie vermögen nicht zu uns zu kommen“ (DP 10). In gewisser Weise umgekehrt verhält sich das „Leben mit den geistigen Wesenheiten“: da ist das erste nicht unser Anruf, sondern unser lautloses Angerufenwerden, dem wir ebenso lautlos folgen, ohne daß unsere Entsprechung je dem Anspruch gerecht werden könnte (DP 10, vgl. 14). Auch dagegen setzt sich das „Leben mit den Menschen“ durch die Gleichursprünglichkeit von Anspruch und Entsprechung oder durch volle Gegenseitigkeit ab. Grund des Primats der zwischenmenschlichen Sphäre aber ist diese Gegenseitigkeit für Buber auch als eine solche, die sich nicht im Anreden verwirklicht. Sie ist dies, wie es im Anschluß an die oben zitierten Sätze heißt, etwa auch als die Gegenseitigkeit von „Schauen und Geschautwerden, Erkennen und Erkanntwerden, Lieben und Geliebtwerden“ (DP 104).

Wenn nun aber auch die zwischenmenschliche Sphäre ihren Vorrang vor der naturalen und ideellen der allein in ihr möglichen vollen Gegenseitigkeit im allgemeinen und nicht der Erfüllung des Grundworts Ich-Du in der Rede verdankt, so muß es doch ein Motiv geben, das Buber veranlaßt zu sagen, die Sprache erfülle sich „in Rede und Gegenrede“ und die zwischenmenschliche Beziehung zeichne sich dadurch aus, daß in ihr die Partner „in der festen ‚Redlichkeit‘“ stehen. Wenn die Sprache sich in Rede und Gegenrede erfüllt, dann auch das Grundwort Ich-Du. Denn dessen Sprache ist wiederum die eigentliche Sprache. Wie eine derartige Erfüllung zu denken ist, verrät die folgende Bemerkung: „Die menschliche Zwiesprache kann . . ., wiewohl sie im Zeichen, also in Laut und Gebärde . . ., ihr eigentümliches Leben hat, ohne das Zeichen bestehn; freilich nicht in einer sachlich erfaßbaren Form“ (DP 129 f.). Danach hat die menschliche Zwiesprache, d. h. das zwischen Menschen gesprochene Grundwort Ich-Du, im Zeichen und so auch in der verlaublichen Rede ihr eigentümliches Leben, weil sie nur hierin in einer

¹⁴ Demgegenüber heißt es schon in Bubers Schrift „Ereignisse und Begegnungen“ (1917): „Jedes Ding und Wesen hat zwiefache Beschaffenheit: die passive, aufnehmbare, bearbeitbare, zerlegbare, vergleichbare, verknüpfbare, rationalisierbare, und die andre, die aktive, unaufnehmbare, unbearbeitbare, unzerlegbare, unvergleichbare, unverknüpfbare, unrationalisierbare. Diese ist das Gegenüber-tretende, das Gestalthafte, das Schenkende in den Dingen.“ M. S. Friedman sagt in seinem Buber-Buch (a. a. O. S. 49) mit Recht, die zitierte Schrift stelle das Verbindungsglied zwischen Bubers Philosophie der Verwirklichung (Daniel) und seiner Dialogik dar.

sachlich erfaßbaren Form besteht. Die sachliche Erfassbarkeit der redemäßigen Zwiesprache beruht auf der Artikuliertheit der Rede in der Besonderheit ihrer lautlichen Ausdrücke, in der Gegenstandsbezogenheit sowie der daraus entspringenden Bestimmtheit ihrer wörtlichen Bedeutungen und in der Gliedertheit ihrer syntaktischen Gebilde. Diese Artikuliertheit gewährt das Höchstmaß von sachlicher Erfassbarkeit. Demnach erfüllt sich das Grundwort Ich-Du in der Rede, sofern es in dieser am ehesten sachlich erfaßbar ist.

Weil Buber annimmt, daß Sprache sich in Rede und Gegenrede erfülle, kann er im Gegensatz zu den bisher angeführten Stellen, denen zufolge Sprache bisweilen sogar den Bereich der Ausdrucksmöglichkeiten übersteigt und mit „Gemeinschaft“ schlechthin zusammenfällt, andernorts die Begriffe „Rede“ und „Sprache“ gleichsetzen. Alternierend gebraucht er den weiten und den engen Sprachbegriff dort, wo er das Leben mit der Natur, mit den Menschen und mit den geistigen Wesenheiten in seiner jeweiligen Eigentümlichkeit beschreibt (DP 10). Einerseits sagt er, im Leben mit den geistigen Wesenheiten würden wir angesprochen, ohne einen Laut zu vernehmen, und da sprächen wir, ohne zu reden. Andererseits aber nennt er diese Sphäre das „Außersprachliche“. Nach demselben Sinn von „Sprache“ ist die Beziehung zur Natur „untersprachlich“. Unser Du-sagen zu den Kreaturen haftet nur „an der Schwelle der Sprache“. Untersprachlich ist die Beziehung zur Natur, weil sie sich unterhalb der Möglichkeit der Rede abspielt. Wenn Buber dann doch zugesteht, daß sie an der Schwelle der Sprache steht, so richtet sich sein Blick auf die Tatsache, daß wir insbesondere Tiere, im Unterschied zu „leblosen“ Dingen, durchaus des öfteren anreden, allerdings in einem Modus von Rede, der defizient ist, weil wir wohl Erwiderung, aber keine Gegenrede erwarten (vgl. Nw 466 f.). Weil er in alledem Sprache mit Rede gleichsetzt, behält er jene letztlich der zwischenmenschlichen Sphäre vor. Nur hier ist „die Beziehung offenbar und sprachgestaltig“. Die Synonymität der Begriffe „sprachlich“ und „sprachgestaltig“ verweist aber auch auf das Rechtsfundament der verbalen Identifikation von „Sprache“ und „Rede“, d. h. sie bestätigt das oben angegebene Motiv für die sachliche Annahme, Sprache erfülle sich in Rede. Sprache erfüllt sich in Rede, weil sie nur in dieser eine voll ausgebildete *Gestalt* gewinnt. Gestalt wiederum kann die Rede der Sprache nur dank ihrer Artikuliertheit schenken.

Dreierlei hat uns Buber bisher gesagt. Erstens, daß das Grundwort Ich-Du sich in der nicht verlautbarten Sprache, im Schweigen, erfülle, zweitens, daß es sich in der verlautbarten Sprache, in der Rede, erfülle, und drittens, daß es sich in der Rede insofern erfülle, als deren Artikuliertheit ihm höchste sachliche Erfassbarkeit gewährt. Soll Bubers Gedanke nicht auf einen Widerspruch hinauslaufen, so muß sich das Grundwort Ich-Du im Schweigen in einer anderen Hinsicht erfüllen als in der Rede. In welcher, zeigt sich, wenn wir uns vor Augen führen, was die redemäßige Erfüllung des Grundworts Ich-Du *nicht* sein kann. Sie kann keine Vollendung in dem Sinne sein, daß

die Rede das Ende darstellte, in welchem das Wesen des Grundworts Ich-Du zur vollen Entfaltung käme. Einer solchen Vollendung *widersetzt* sich sogar die sachliche Erfassbarkeit, die das Grundwort Ich-Du durch die Rede erhält. Wir haben ja gesehen, daß auch schon in der Rede das Du um so reiner hervortritt, je weiter die „Sache“ in den Hintergrund tritt. Sache aber ist nicht nur das Worüber der Rede, sondern auch das Wortmaterial, das mehr als alles andere der Beziehung zur sachlichen Erfassbarkeit verhilft. Am gegenwärtigsten ist, wie bemerkt, das angeredete Du dann, wenn von nichts die Rede ist und die Rede selbst in diesem einen Wort „Du“ verschwindet. Indem das Du die Sache transzendiert, verläßt es auch die Rede. Es treibt von sich her über die Rede hinaus. Was bedeutet: es treibt ins Schweigen hinein. Das Schweigen ist also das vollendende Ende, das die Rede nicht ist. Obwohl es seinerseits nicht ist, was die Rede ist: Ermöglichung sachlicher Erfassbarkeit, vollendet sich in ihm das Wesen des Du. In ihm verwirklicht sich dieses Wesen, ohne sich wie in der Rede, in der es sich auch (durch Gestaltung) verwirklicht, zu veräußern. Damit ist zugleich Entscheidendes über das spezifisch dialogische Schweigen ausgesagt. Es liegt wesenhaft nicht *vor*, sondern *nach* der Rede und ist darum selber „beredtes“ Schweigen. Wesenhaft: das heißt, daß die Rede die ontologische Voraussetzung, nicht aber die ontische Bedingung für das faktische Zustandekommen des Schweigens ist. Nur wer reden kann, kann schweigen. Und nur dem gegenüber, mit dem ich reden kann, kann ich in Schweigen verharren. Nicht aber muß ich tatsächlich mit jedem, dem ich schweigend begegne, vorher geredet haben¹⁵.

Im Unterschied zur Vollendung des Grundworts Ich-Du im Schweigen liegt dessen redemäßige Erfüllung, formal betrachtet, darin, daß die Rede vermöge ihrer Artikuliertheit der *Anfang* und damit auch das weiterwirkende Prinzip des Grundworts Ich-Du ist. Das wird sich im folgenden von mehreren Seiten her erweisen. Jetzt sei nur vermerkt, daß alles, was der Anrede voraufgehen mag, wie etwa das Sehen des Anderen, schon deshalb, weil es im Bereich intentionaler Gegenständlichkeit verbleibt, noch nicht das Du treffen kann. Etwas anderes ist, daß wegen des Vorrangs des Grundworts Ich-Du vor dem Grundwort Ich-Es der Andere, um als Anderer gesehen werden zu können, schon als anredbar erlebt sein muß. Die Rede qua Anrede ist der Anfang des Du, aber weil das Du ontologisch früher ist als das Es, ist sie der Anfang schlechthin. Doch gilt das eben bloß im Sinne ontologischer Konstitution. Faktisch bekomme ich den Anderen immer wieder erst zu Ge-

¹⁵ Diese Differenz erklärt übrigens die Differenz der Stellungnahmen zum Problem der Rede in „Ich und Du“ und in „Zwiesprache“. Aus „Ich und Du“, wo Buber den Wesensverhalt beschreibt, läßt sich klar die Fundierung des Schweigens in der Rede entnehmen. In der „Zwiesprache“, einer Schrift, die das Phänomen mehr psychologisch an „Beispielen veranschaulicht“ (DP 131), wird dagegen ein Fall vorgeführt, in dem über Ich und Du von vornherein Schweigen herrscht und kein Wort die Begegnung einleitet (DP 128 f.).

sicht, um ihn sodann anzureden. Hier macht sich die ontologische Priorität des Du vor dem Es nur in dem Umstand bemerkbar, daß auch der wahrgenommene Andere latent als ein der Potenz nach Anredender und als Anzuredender bewußt ist. Das aber ändert nichts daran, daß er im Wahrgenommenwerden selbst Gegenstand und nicht Partner ist.

Das Wesen der Anrede als Anfang des Du erklärt auch jenes Unwesen, das ich mit der Anrede treibe, wenn ich Du sage und Es meine. Aus der Möglichkeit solchen Verhaltens darf man nicht den Schluß ziehen, das Eigentliche des Verhaltens zum Du spiele sich im Meinen ab. Vielmehr muß man im Gegenteil folgern, daß das Verhalten zum Du im Anreden und darüber hinaus in den höheren Regionen des Ansprechens lokalisiert ist. Deshalb besteht das Unwesen darin, dem Anreden das Meinen zu unterschieben. Bereits dann meine ich im Du-sagen Es, wenn ich vor und außer dem Du-sagen überhaupt etwas meine. Denn dann mache ich das Anreden zu dem, was das Bereden ist: zu einem nachträglichen Ausdruck der Vormeinung. Dann ist das Anreden nicht mehr selbst der Akt, dem sich das Du offenbart, mithin nicht mehr Anreden.

Dieser Deutungsversuch kann sich zwar nicht unmittelbar auf den Wortlaut von „Ich und Du“ stützen, wohl aber auf eine bedenkenswerte Stelle des Vortrags „Das Wort, das gesprochen wird“. Dort heißt es: „Das Verhältnis zwischen Meinen und Sagen verweist uns auf das Verhältnis zwischen der intendierten Einheit von Meinen und Sagen einerseits und der zwischen Meinen und Sagen und dem personhaften Dasein selber andererseits“ (Werke I 451 f.). Was Buber vor Augen hat, ist das Anreden als ungeschiedene Einheit von Meinen und Sagen, als eine Einheit, die selbst wieder mit dem personalen Sein des Anredenden eins ist. Es ist ein besonderes Verdienst Rosenstock-Huessys, diese Einheit so eindringlich wie kein anderer betont zu haben. Rosenstock-Huessy hat auch gesehen, daß das Anreden, sofern es kein nachträglicher Ausdruck eines Meinens ist, im Grunde nicht mehr als „Verlautbarung“ verstanden werden kann. Es ist nicht das Lautwerden eines innerlich vollzogenen Aktes, sondern in seiner reinsten Gestalt, in der des „Gelübdes“, ein Geschehen, dessen Ursprünglichkeit sich vor allem darin bekundet, daß es den Anredenden selber verwandelt (AG 68-72, 65, 83 f.; Soz. I 142, 145 ff., 168, 312 ff.).

Auf einer ganz anderen Ebene liegt der umgekehrte Fall, worin das gesagte Es im Grund ein Du meint. Das ist möglich kraft der Latenz des Du im Es. Immer dann ist die latente Anwesenheit des faktisch abwesenden Du stärker als die im Es ausgesprochene Gegenständlichkeit des mit Du gemeinten Anderen, wenn ich in dem Augenblick, wo ich *vom* Anderen rede, *mit* ihm spreche, spreche in jener Sprache, die z. B. die Liebenden, welche sich einst das Wort gegeben haben, auch an getrennten Orten verbindet. Diese über-, nicht unterredliche Sprache meint hier das Meinen.

Wie nun aber das Anreden der Anfang des *Du* ist, so ist das Bereden

das Ende des *Es*. Wenn ich etwas berede, so bringe ich nur zum Ausdruck, was ich schon „wahrgenommen, gesehen, gehört, äußerlich gefühlt“ habe (W. v. Humboldt, VI/1 164). Der Gegenstand der Rede ist nur die logifizierte Form des Gegenstandes, den ich auch schon im Vorstellen, Wahrnehmen usw. vor mir habe. Darum kann Buber das Verhalten zum *Es* ein „Erfahren und Gebrauchen“ nennen und gleichwohl ein Sprechen. Dieses Sprechen aber ist ausschließlich Reden. Das Verhalten zum *Es* ist nicht unter anderem auch noch Reden, sondern *als* Erfahren und Gebrauchen zuhächst Bereden. Denn die Verausdrücklichkeit im Urteil vollendet die Gegenständlichkeit des Gegenstands. Die Rede ist also sozusagen auf der Linie des Menschenlebens, das selbst und im ganzen Sprache ist, der Nullpunkt, der für die Plusseite des Grundworts Ich-Du den Anfang und für die Minusseite des Grundworts Ich-Es den Abschluß bedeutet.

Vergleicht man Bubers Aussagen über den Bezug des Grundworts Ich-Du zur Rede mit deren phänomenaler Gegebenheit, wie sie oben beschrieben wurde, so muß man ihnen wohl, aufs Ganze gesehen, Angemessenheit zuerkennen. Die zwieltichtige Stellung des Anredens, das einerseits der Intentionalität gehorcht und andererseits aus ihr ausbricht, spiegelt sich in der dialektischen Spannung der herangezogenen Aussagen, die zusammengenommen beides – die Verwurzelung des Du in der Anrede und seine Vollendung jenseits der Anrede – treffen. Eines aber ist Bubers Theorie des Bezugs der Beziehung zur verlautbarten und zur nicht verlautbarten Sprache, ein anderes die Rolle, welche die verlautbarte und die nicht verlautbarte Sprache als Leitfäden für den generellen Entwurf von „Ich und Du“ spielen. Hier nämlich gibt die Rede den Ton an. Nicht daß die Schrift nur oder überwiegend von ihr handelte. Beispiele schweigenden Miteinanderseins bringt Buber genug. Dennoch orientiert sich seine Beschreibung der Strukturen des Ich-Du-Verhältnisses im allgemeinen an den grammatischen Gesetzen der Rede. Deren methodische Führungsposition rechtfertigt sich gewiß in bestimmten Grenzen aus der sachlichen Erfäßbarkeit des redemäßig Fixierten. Aber daß Buber diesem das Höchstmaß an sachlicher Erfäßbarkeit zugesteht, verrät eben selbst wieder den Vorrang, den er der Rede einräumt. Und sofern die sachliche Erfäßbarkeit des redemäßig Fixierten vornehmlich aus der Gegenstandsbezogenheit der Wörter resultiert, bestätigt dieser Vorrang zugleich den kritischen Zusatz der am Schluß des vorigen Kapitels aufgestellten These, wonach Buber zwar das Schema der Intentionalität zerbricht, in der Negativität des Zerbrechens ihm aber gleichwohl verhaftet bleibt. Das Zerbrechen des Intentionalitätsschemas gelingt im Ausgang von Sprache überhaupt, aber daß Buber der Intentionalität verhaftet bleibt, kündigt sich bereits in der methodischen Orientierung an derjenigen Sprachform an, die noch am tiefsten von der Intentionalität geprägt ist.

§ 53. *Die Gegenwart des Du und die Vergangenheit des Es*

Es ist die Aufgabe der folgenden Analysen, Bubers Destruktion des transzendentalphilosophischen Modells der Intentionalität aufzuzeigen. Im Verfolg dieses Zieles tasten wir uns entlang den konkreten Bestimmungen des Gegensatzes der Grundworte voran. Konkret nenne ich die Bestimmungen, weil sie den allgemeinen Rahmen ausfüllen, den die schon behandelten formalen Charaktere bilden. Mit ihrer Erhellung wird sich hintennach auch die oben gegebene Beschreibung des Rede-Phänomens als textgetreu bestätigen. Eine solche Bestätigung gibt vor allem das erste Gegensatzpaar, das von *Gegenwart* und *Vergangenheit*¹⁶. Der Begriff „Vergangenheit“ bezeichnet die konkrete Weise, in der ich Gegenständlichkeiten intentional erlebe. Entsprechend verleiht der Begriff „Gegenwart“ der Ungegenständlichkeit des Du einen konkret-positiven Sinn. Was aber heißt für Buber „Gegenwart“? „Gegenwart, nicht die punkthafte, die nur den jeweilig im Gedanken gesetzten Schluß der ‚abgelaufenen‘ Zeit, den Schein des festgehaltenen Ablaufs bezeichnet, sondern die wirkliche und erfüllte, gibt es nur insofern, als es Gegenwartigkeit, Begegnung, Beziehung gibt. Nur dadurch, daß das Du gegenwärtig wird, entsteht Gegenwart. Das Ich des Grundworts Ich-Es . . . hat nur Vergangenheit, keine Gegenwart.“ Es hat „nichts als Gegenstände; Gegenstände aber bestehen im Gewesensein. Gegenwart ist nicht das Flüchtige und Vorübergehende, sondern das Gegenwartende und Gegenwährende“ (DP 16 f. – Absätze vom Vf. nicht berücksichtigt).

Was Buber vor Augen hat, wenn er das Es der Vergangenheit zuweist, dürfte aus dem Vorbegriff, den wir vom Bereden gewonnen haben, leicht zu entwickeln sein. Der Begriff „Vergangenheit“ interpretiert die Seinsverfassung des Beredens als einer Verausdrücklichung des Vorgemeinten. Das Beredete ist als solches das Vergangene, weil es schon vor seinem Beredetwerden Gegenstand meines Wissens ist. Das bedeutet nicht, daß auch die Gegebenheit oder Begebenheit, von der die Rede ist, in die Vergangenheit fallen müßte. Auch wenn sie gerade jetzt vorliegt oder erst noch eintreten wird, ist sie als beredete in der Weise der Vergangenheit erlebt. Wie die Gegenständlichkeit intentionale Gegenständlichkeit ist und nicht Objektivität schlechthin, so ist gleicherweise ihre Vergangenheit ein Wesenszug des noematischen Korrelats und nicht des „an sich“ Seienden. Zu dieser Vergangenheit gehört aber ebenso der Jetztpunkt, der das Vergangene durch dessen explizite Setzung im verlautbarten Wort in sich abschließt. Die Abgeschlossenheit, die der Vergangenheit des Es eignet, ist nicht so sehr das Erledigtsein des mehr oder weniger lange Zurückliegenden (im Unterschied zur jetzt noch beanspruchenden Vergangenheit, die Heidegger „Gewesenheit“ nennt) als vielmehr die

¹⁶ Vgl. die – allerdings teilweise der Intention Bubers unangemessenen – Ausführungen zu diesem Thema bei Friedrich Kümmel, *Über den Begriff der Zeit*, Tübingen 1962, S. 40–43.

Vollendung im Jetzt, über das hinaus der Akt des Beredens nicht langt. Auf Grund dieser Abgeschlossenheit ist, wie ja auch Sartre das klar sieht, jedes Urteil über einen Anderen eine Verurteilung, selbst wenn es nicht wertnegativ ist. Es legt den Anderen auf das fest, als was er sich *bisher* gezeigt hat, und macht damit seine Vergangenheit endgültig¹⁷. Derart fixierend ist aber nicht nur das Bereden, sondern auch schon jede ihm vorgegebene intentionale Vergegenständlichung. Wie sich in der Verwandlung des noematischen Korrelats der Wahrnehmung, Vorstellung usw. zum Worüber der Rede die Gegenständlichkeit nur steigert, nicht erst entsteht, so verhält es sich auch mit der intentionalen Vergangenheit: unausgesprochen eignet auch sie bereits den nicht zum „redlichen“ Ausdruck gebrachten Gegenständen. Sie liegt darin, daß ich bei den Gegenständen haltmache, ohne über ihre Gegenständlichkeit hinaus etwas von ihnen zu erwarten. Das Objekt des intentionalen Aktes ist dessen Ziel- und Endpunkt, das, worin er sich abschließt und zur Ruhe kommt. So ist es in der Tat wahr: nicht nur der lebt in der Vergangenheit, der sich an die Ge- und Begebenheiten von einst erinnert, auch der tut es, der jetzt, in diesem Augenblick, von Gegenständen umstanden ist.

Der von Buber gemeinte Unterschied von Vergangenheit und Gegenwart enthüllt sich somit bei näherem Zusehen als Spannung innerhalb der Gegenwart. Die Gegenwart selbst ist in sich „zwiefältig“, und diese Zwiefalt deckt sich mit der der Grundworte. Dabei sind die beiden Weisen der Gegenwart ebensowenig einander gleichwertig wie die Grundworte. Die Gegenwart des Du ist die ursprüngliche, die „wirkliche“ Gegenwart. Diese Behauptung Bubers ist insofern phänomenal ausweisbar, als die Gegenwart des Du sich in ihrer eigenen Fülle ausbreitet und sich gegenüber allem Vergangenen als das schlechthin Neue behauptet, während die Gegenwart des Es eben nur den „Schluß der ‚abgelaufenen‘ Zeit“ darstellt, also ohne Eigenständigkeit im Grunde selber noch zur Vergangenheit gehört. Dazu kommt, daß dieser Schluß nur „im Gedanken“ gesetzt, also unreal ist, und das deshalb, weil er wegen seiner Punktualität verschwindet. Diese Gegenwart ist das Jetzt, und das Jetzt ist zwischen dem nicht mehr und dem noch nicht Seienden nur eine Grenze, die außer der Funktion, Durchgangspunkt zu sein, keine eigene Realität besitzt.

Die Deutung der temporalen Differenz der Grundworte als Unterschied von Gegenwart und Vergangenheit verweist auf die innere Verfassung der

¹⁷ Die dialogische Gegenmöglichkeit hierzu schildert Marcel, und zwar am Modell der auch von Sartre als ursprünglich angesehenen Situation meines Für-Andere-seins. Mit Bezug auf seine früher vorgebrachte These, ich könne jedes wahre Urteil über mich „transzendieren“, fragt Marcel: „Que voulais-je dire au juste par là? Que tout jugement porté sur moi est porté sur un *lui* qui par définition ne peut coïncider avec moi; celui pour qui je suis *toi* va infiniment au delà de ces jugements, même s'il y adhère; il m'ouvre, en m'aimant, une sorte de crédit“ (JM 216).

dialogischen Gegenwart: im Unterschied zur vergangenen ist sie *zukünftige* Gegenwart. Auch das bestätigt ein Blick auf das Phänomen des Redevollzugs. Gegenwärtig ist mir der Angeredete, weil er mir bevorsteht. Er steht mir bevor, weil ich auf Entgegnung oder Entgegennahme aus bin. Jede Ansprache ist – das ist eine der Grundeinsichten der Philosophie des Dialogs – Anspruch auf Entsprechung: das „Wort, das gesprochen wird“, will – wie Buber in seinem so betitelten Vortrag sagt – „nicht bei seinem Sprecher bleiben . . . Es greift nach einem Hörer aus, es ergreift ihn, ja es macht diesen selber zu einem, wenn auch vielleicht nur lautlosen Sprecher“ (Werke I 443). Damit schwingt der Akt des Ansprechens über sich selbst und sein unmittelbares Korrelat hinaus. Er hält sich gleichsam in die Zukunft hinein, ohne diese Zukunft selbst schon vorwegzunehmen. Denn die Entscheidung über die Zukunft erwartet der Ansprechende eben von der Antwort des Angesprochenen. Auf Grund solcher Erwartung kann Buber die dialogische Gegenwart „das Gegenwartende und Gegenwährende“ nennen. Die Zukünftigkeit ist es, die der dialogischen Gegenwart die Spannung der Gegenwärtigkeit gibt und die sie abscheidet vom flüchtigen Jetzt. Weil ich des Angesprochenen gewärtig bin, ist er mir gegenwärtig. Weil er aus der Zukunft auf mich zukommt, habe ich zu dieser Stunde wirklich mit ihm zu tun.

Freilich ist nicht weniger als die Zukünftigkeit der echten Gegenwart die Gegenwärtigkeit der hier gemeinten Zukunft zu betonen¹⁸. Die Zukünftigkeit dessen, der mir eine Antwort schuldig ist oder dessen Frage ich standzuhalten habe, ist in der Gegenwart des dialogischen Geschehens einbehalten. Was mir vom Du her bevorsteht, fällt nicht in die ferne Zukunft eines noch gar nicht angehenden Irgendwann. Es ist zwar im Gegensatz zum immer schon entschiedenen Sein des Es das wesenhaft Unentschiedene, aber als dieses zugleich das, was heute zur Entscheidung steht. Unbestimmt und offen ist die dialogische Zukunft nur insofern, als ich sie nicht vorausbestimmen kann. Die vorweggenommene und eingeplante Zukunft gehört ja zur Sphäre des Es, zu den Mitteln und Vermittlungen objektivierender Erfahrung. Sie ist demgemäß nichts als die Verlängerung der Vergangenheit. Im Vorausberechnen ziehe ich die Linien der Vergangenheit aus, indem ich das noch nicht Seiende aus der Bestimmtheit des schon Seienden bestimme. So im Experiment mit den Gegebenheiten der Natur und in der Vorhersage der naturgesetzlichen Abläufe. So aber auch, wenn ich mit einem bestimmten Verhalten eines Menschen rechne, weil ich diesen Menschen aus seinem früheren Verhalten zu kennen glaube. In alledem ist Zukunft letztlich ein Entwurf des Subjekts, ein Entwurf, dem sich das Objekt fügt oder nicht fügt. Hingegen ist die gegenwährende Zukunft, wiewohl in ihr auch mein Sein entschieden wird, im Ursprung Sache des Du, dem ich im Ansprechen selbst die Initiative übertrage.

¹⁸ In ihr liegt keineswegs – wie Franz v. Hammerstein (Das Messiasproblem bei Martin Buber, Stuttgart 1958, S. 45) glaubt – die Aufhebung der Zukunft.

Im über sich hinausschwingenden Ansprechen liefere ich mich dem Anderen aus, lege ich mein künftiges Schicksal in seine Hände. Ich „lasse mich“ – um einen vulgären Ausdruck zur Bezeichnung einer unvulgären Wirklichkeit zu verwenden – vom Anderen „überraschen“. Für Buber ist die „Anderheit“ selbst, „konkreter“ gefaßt, „das Moment der Überraschung“ (Werke I 445), so wie für ihn der Mensch schlechthin, von Gott her gesehen, das „Überraschungszentrum der Schöpfung“ darstellt¹⁹. Mit dem Anderen als Anderen umgehen und sich von ihm überraschen lassen ist also dasselbe. Die aus dem Sich-überraschen-lassen entspringende Ungewißheit über das, was kommt, die Offenheit aller Möglichkeiten, führt den spezifischen Sinn von Zukunft viel radikaler vor Augen als die relative Gewißheit, die mir der vorausbestimmende Entwurf nur deshalb schenken kann, weil er der Zukunft den Stachel des Überraschenden nimmt. Solch eigentliche Zukunft ist aber eins mit echter Gegenwart, wenn anders diese ebenso wie jene an die Unmittelbarkeit des Plötzlichen geknüpft ist²⁰.

Bubers Auslegung der Temporalität des Du und des Es ist repräsentativ für die Philosophie des Dialogs überhaupt. Ja, es gibt wohl kaum einen anderen Punkt, in dem der einheitliche Grundzug dieser Strömung so deutlich hervorträte. Das ist kein Zufall. Muß doch nach den Dialogikern das „neue Denken“, sofern es die Sprache als Gespräch bedenkt²¹, zugleich Philosophie der Zeit sein. Diese Einsicht spricht Rosenzweig (KS 383-387) mit ähnlichen Worten aus wie Rosenstock-Huessy (AG 26, 97, 99, 234, Soz. I 287), und auch Grisebach sagt in seinem Hauptwerk, das Problem der wirklichen Zeit sei das „wichtigste Problem dieses ganzen Buches“ (Gw 552, vgl. 555). Die Identität von Sprachdenken und Zeitdenken beruht nach Auffassung der Dialogiker auf dem besonders von Rosenstock-Huessy (AG 100, 102 f., 153, Soz. I 258) zur Geltung gebrachten Umstand, daß sich Zeit schlechthin erst in der inneren Zeitlichkeit des Dialogs konstituiert. Identisch sind hiernach – wie der Interpretation Rosenstock-Huessys zufolge Augustins Dialog „De Magistro“ gelehrt hat – imgleichen das „Vergegenwärtigen der geheimnisvollen Zeit“ und das „Zum-sprechen-bringen des Mitmenschen“

¹⁹ M. Buber, *Sehertum*, Köln/Olten 1955, S. 59.

²⁰ Aus der Differenz zwischen der dialogisch offenen und der festgelegten, vorausgewußten Zukunft begreift Buber den Unterschied von Prophetie und Apokalyptik (Sehertum, 49 ff.). Zur Kritik vgl. Jakob Taubes, *Martin Buber und die Geschichtsphilosophie*, in *M. B.*, bes. 400-407.

²¹ Daß Sprache ursprünglich Gespräch ist und jedes Sprechen, sofern es „der Gegenwart eines anderen Menschen“ bedarf, nur Teil eines Gesprächs oder der Keim zu einem solchen sein kann, betont schon Rudolf Hirzel, *Der Dialog*, Teil I, Nachdruck Hildesheim 1963, S. 7 f. – Als Beispiel einer extrem anti-dialogistischen Sprachphilosophie vgl. dagegen Karl Vossler, *Sprechen, Gespräch und Sprache*, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* I (1923), S. 665-678.

(AG 99, vgl. Soz. I 310) oder – in der Formulierung Rosenzweigs – das „Bedürfen des andern“ und das „Ernstnehmen der Zeit“ (KS 387).

Rosenzweig und Rosenstock-Huessy stimmen auch darin überein, daß die ursprünglichste Zeit die Gegenwart ist, die dialogische Gegenwart, in der Ich und Du sich zusammenfinden (vgl. KS 386 u. Soz. I 313). Diese Gegenwart nennt der Titel des Grisebachschen Hauptwerks. Wie bei Buber, so ist sie mehr oder weniger implizit auch schon bei Rosenzweig und Rosenstock-Huessy (vgl. etwa AG 140), explizit aber bei Grisebach (Gw 130 f., 147 f.) und Heim (GD 116, 162 f.) der Opponent des *Gegenstands*. Bei Grisebach kehrt ebenso ihre Unterscheidung von der uneigentlichen Gegenwart des abstrakten Jetztpunktes wieder (Gw 128, 147, 570 f.). Den Gegenstand aber deklariert Grisebach in der Nachfolge Bubers zum Vergangenen (Gw 15, 109, 130, 146, 175, 179, 362). Er folgt damit zugleich Rosenstock-Huessy, der die Vergangenheit des Es nicht erst in seiner späten „Soziologie“ (I 105, 300), sondern bereits in der „Angewandten Seelenkunde“ (29 ff., 33) beschreibt. Mit Rosenstock-Huessy hat er ferner das besondere Verständnis dieser Vergangenheit gemeinsam: beiden ist das Es in dem Sinne vergangen, daß es „erledigt“ ist (Soz. I 300; Gw 146, 416, 518, 520). Demgegenüber sieht Heim in der Vergangenheit oder Gewordenheit, als die auch er die Gegenständlichkeit kennzeichnet (GD 106), mehr die noch anwesende Gewesenheit (GD 117), die nach Rosenstock-Huessy nicht das Es, sondern das – dem „Man“ Heideggers verwandte, traditionsbefangene – Wir charakterisiert (AG 198, 234, Soz. I 90 ff, 159). Indes relativiert sich diese Differenz dadurch, daß mit Grisebach auch Heim dem Gegenstand die „Form des Entschiedenseins“ zuerkennt (GD 108). Gegenwart hingegen ist das „Noch-nicht-entschieden-sein“ (GD 113 f.). Sie impliziert also, worauf Heim ausdrücklich hinweist (GD 115), Zukunft. Diese Zukünftigkeit der dialogischen Gegenwart hat am eindringlichsten Grisebach bedacht (u. a. Gw 180, 575 f., 580, 586). „Zukunft hat nur der Gegenwärtige“ (Gw 594); denn sie ist ein „Element des Heute“ (Gw 575), ein Moment „innerhalb der Gegenwart“ (Gw 588). Mehr noch: die echte, dialogische Gegenwart fällt nach Grisebach letztlich mit der Zukunft selbst zusammen. Wer Du sagt, richtet sich „nach vorwärts in die Gegenwart“ (Gw 150), in die „gegenwärtige Vorderwelt“ (Gw 126) als eigentliche Antithese zur „erledigten Hinterwelt“ (Gw 109). Grisebach wiederholt darum Bubers Deutung der Gegenwart als das „Gegen-wartende“ (Gw 78 f., 114, 148). So aber haben gleichzeitig mit Buber auch Rosenzweig und Rosenstock-Huessy Gegenwart verstanden. Für Rosenzweig beschließt die dialogische Gegenwart wesentlich ein Noch-nicht in sich: „Das Wort, der Brief usw. werden gesagt und geschrieben immer auf Grund eines Noch-nicht“ (Briefe 417), und der „Stern der Erlösung“ entwickelt die These, daß in der dialogischen Fundamentalthaltung, im hoffenden Vertrauen, Zukunft gegenwärtig wird (II 211). Rosenstock-Huessy, der die Gegenwart als das „Kraftfeld“ bestimmt, „in das Zukunft und Vergangenheit hineinragen“ (Soz. I 313), be-

tont, daß die Zukunft und nicht die Vergangenheit „das Übergewicht über die Gegenwart“ habe (Soz. I 213). Reine Gegenwart bedeutet für ihn, wie für den Verfasser des „Sterns“, „Hereinreißung des Kommenden in das Heute“ (AS 30 f.). Die sich in der Gegenwärtigkeit des Gesprächs verwirklichende Sprache verwirklicht sich eben als Gespräch, als Ansprache aus der Zukunft (AG 41, 44), und diese Zukunft, auf die hin und von der her das Sprachdenken der „neuen Wissenschaft“ die Zeit auslegen will (AG 132, Soz. I 229), ist mit dem „Du“ unmittelbar identisch: „Du‘ ist Zukunft“ (Soz. I 157) – eine Gleichung, die sich in Grisebachs „Gegenwart“ (148, 506) wiederfindet.

Die beiden frühen Vertreter des Dialogismus – Rosenzweig und Rosenstock-Huessy – und der schon zum Spätstadium des Dialogismus gehörige Grisebach treffen sich nun mit Buber auch in dem Bemühen, die dialogische Zukunft als die wahre gegen die in Wirklichkeit gar nicht zukünftige Zukunft der Subjektivität abzugrenzen. Für alle drei ist das Hauptmerkmal der echten Zukunft die Offenheit in dem oben bei der Interpretation Bubers erläuterten Sinne²². Sie gründet nach Rosenzweig darin, daß ich „nicht vorher“ weiß, „was mir der andere sagen wird“, und nicht „im voraus“ bestimmen kann, wo das Gespräch „herauskommen wird“ (KS 387). Das macht, wie Rosenstock-Huessy sagt, „den absoluten Überraschungscharakter der echten Zukunft“ aus (Soz. I 98; vgl. auch Grisebach, Gw 149). Die hierdurch verwehrte Berechenbarkeit, Vorausseh- oder Vorausplanbarkeit zeichnet eben die in der Macht der Subjektivität stehende Zukunft aus. Auch das betonen alle genannten Autoren einmütig. Nach Rosenstock-Huessy findet der Doppelcharakter der Zukunft als Offenheit und als Festgelegtheit seinen grammatischen Ausdruck im Unterschied des Futurs, das die Zukunft vorausbestimmt, und des Imperativs, der „wahre, das heißt neue Zukunft“ beschwört (AS 30 f.; AG 195 f., 234; Soz. I 159). Der Zwiespältigkeit der Zukunft entspricht desgleichen eine am krassesten bei Grisebach hervortretende positiv-negative Zweiwertigkeit des Begriffs „Erwartung“. Erwartung ist da einmal die nichts vorwegnehmende Bereitschaft für die Entsprechung des Partners und zum andern gerade berechnende Antizipation. Jene meint Grisebach, wenn er von der „Erwartung einer Erfahrung“ (Gw 136), der „Erwartung der eigenen Infragestellung“ (Gw 70) oder der „Bereitschaft und Erwartung einer Zukunft (eines Ansprechenden)“ (Gw 506) redet. Immer ist dann Erwartung das Offensein für das Unverfügbare. „Es bleibt das Selbst somit in Erwartung eines Außen, das es selbst sich nicht geben kann“ (Gw 70), „in der Erwartung einer Situation, in welcher ich nicht mehr maßgebend sein werde“ (Gw 150). Von solcher „Erwartung als Zurückhaltung“ hebt Grisebach die Erwartung als „Berechnung des zukünftigen

²² Vgl. für Rosenzweig Briefe 33, 376, 384; für Rosenstock-Huessy bes. AG 195; für Grisebach Gw 77, 150 f., 341, 507 ff., 575, 577 ff.

Morgen“ ab (Gw 576). Diese pejorative Bedeutung des Begriffs gewinnt bei ihm sogar die Oberhand. Weil ihm zufolge auch die dialogisch gerechtfertigte Erwartung, genau genommen, auf einen Vorgriff hinausläuft, bleibt als ethische Forderung aus seiner Sicht am Ende nur die „völlige Befreiung von allen Erwartungen“ (Gw 578), eine Forderung, welche die Bereitschaft bloß noch als paradoxe „Erwartung des Unerwarteten“ zuläßt (Gw 576, vgl. 134, 579). Dabei verwirft Grisebach die antizipierende Erwartung aus demselben Grunde, aus dem das Rosenzweig im „Stern“ tut (II 164 f.): weil sie das Zukünftige vom Vergangenen her beurteilt und es so selbst zum Vergangenen macht. Die im weitesten Verstande vorgestellte Zukunft ist lediglich die „Fortsetzung der Vergangenheit“ (Gw 148; vgl. 180, 187, 417, 428 f., 568, 588). Dies darf man geradezu als einen Topos des Dialogismus betrachten. Auch nach Rosenstock-Huessy ist die „vorausberechnete“ Zukunft, wie überhaupt jede vorausgesagte, vorweggenommene und programmatisch geplante, „nichts anderes als die ad infinitum vorgesezte Vergangenheit“ (AG 213, vgl. 195). Eben deshalb kann sie als die uneigentliche, ihrer Zukünftigkeit beraubte Zukunft angesehen werden. Deshalb auch haben die Dialogiker das Recht zu der vereinfachenden Entgegensetzung von Gegenwart und Vergangenheit. Die Zukunft spaltet sich in diese beiden Zeitmodi auf. Als dialogische ist sie Gegenwart, als Entwurf des Subjekts Vergangenheit.

Daß aber die Vergangenheit der Zukunft auf deren transzendental-subjektiver Entworfenheit beruht, kommt wiederum am klarsten in Grisebachs „Gegenwart“ zum Ausdruck. Die von der Subjektivität beherrschte Welt heißt in diesem Buch, wie wir sahen, das „Innen“ oder das „Wesen“. Das Innen aber ist nach Grisebach die Welt der „Erinnerung“, das Wesen das „Ge-Wesene“ (Gw 514). Umgekehrt ist also auch das Ge-Wesene das, was es ist, als Wesen oder Innen, als das Entworfenene der weltentwerfenden Subjektivität. Es ist „die auf uns selbst bezogene, d. h. erinnerte Welt“ (Gw 52). Das welthaft Seiende wird allein dadurch schon zum Ge-Wesenen, daß es im transzendentalen Horizont erscheint. Denn so begegnet es nur in dem Wesen, in dem es bereits begegnet *ist*, als die Erfüllung eines Apriori. Der „Zirkel von Voraussetzung und Bestimmung, von Vorhaben und Ausweisung“ (Gw 52) ist es mithin, der das Zukünftige zum Vergangenen degradiert. In ihm bewegen sich aber, so meint Grisebach, nicht nur das metaphysische Denken und die wissenschaftliche Forschung, sondern auch alle alltäglich-praktischen Verhaltungen der sich in ihrer Welt ausbreitenden Subjektivität. Auch alle „Normen“ (Gw 307, 338), Werte, Zwecke und Pläne (Gw 255, 260) sind Weisen der Einholung des Zukünftigen in die Vergangenheit. Das universale „System der Erinnerung“ nennt Grisebach mit Heidegger die im Sich-vorweg-sein des Daseins gründende „Sorge“ (Gw 560, vgl. 140, 275, 568) – womit er abermals zugleich seine Bewunderung für und seine Kritik an „Sein und Zeit“ bekundet. Wie für ihn die Fundamentalontologie den Höhepunkt des transzendentalphilosophischen

Immanenzdenkens darstellt, aber gerade darum am weitesten von der wahren „Transzendenz“ entfernt ist, so hat sie nach seiner Auffassung auch die vergangene Zukunft zu letztmöglicher Durchsichtigkeit gebracht, ohne jedoch für die zukünftige Zukunft Raum zu lassen. Aus solcher Perspektive kann Grisebach sagen, daß „Heidegger trotz seiner Betonung der Zukunft am Problem der ethischen Wirklichkeit vorbeisieht“ (Gw 589 Anm.). Er, Heidegger, fragt zwar nach dem Tod, aber sofern dieser sich nur als „der in ernster Entschlossenheit voreilend *gedachte* Tod“ zeigt (Gw 590 Anm.), ist er schließlich doch bloß „ein Phänomen aus der Sprache des Gestern, auch wenn er als Zukunft uns bevorzustehen scheint. Immer ist er ein Erinnertes und Erwartetes, aber kein Erfahrenes“ (Gw 558). Ein Erinnertes ist gleichermaßen das Mitdasein, dem „wir alltäglich bei unserer Besorgung . . . begegnen“ (Gw 559), der Mitmensch, der in unserer Fürsorge steht. Zwischen ihm und dem Du herrscht infolgedessen – das hat Grisebach sehr scharf gesehen – ein radikaler Gegensatz. Das dialogische Du *ist* Zukunft, wirklich auf mich zukommende „Zu-Kunft“ (Gw 148), der Mitmensch hingegen ist, sofern er ein „Moment“ des Sorge-Systems darstellt, „ein Gewesener, den wir erinnern, aber nicht jemand, der uns im Heute die Grenze setzt“ (Gw 559 f.).

§ 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*

Während die Differenz von zukunftssträchtiger Gegenwart und quasi-gegenwärtiger Vergangenheit das Modell der Intentionalität scheinbar noch unberührt läßt, bringt das zweite konkrete Gegensatzpaar dieses Modell sogleich augenfällig zum Einsturz. Im Abheben vom Es als „*Etwas*“ wird hier das Du als „*nichts*“ bezeichnet. „Wer Du spricht, hat kein Etwas zum Gegenstand. Denn wo Etwas ist, ist anderes Etwas, jedes Es grenzt an andere Es, Es ist nur dadurch, daß es an andere grenzt. Wo aber Du gesprochen wird, ist kein Etwas. Du grenzt nicht. Wer Du spricht, hat kein Etwas, hat nichts. Aber er steht in der Beziehung“ (DP 8)²³.

²³ Vgl. Ebner, Schriften I 772: „das Du ist nicht und ist nichts, aber – Du bist.“ Hinter diesem Satz steht Ebners gesamte Lehre von der radikalen Differenz des im „bin“ und „bist“ und des im „ist“ ausgesprochenen Seins. Dazu: Schriften I 32 f., 754 ff., 820–858, II 233 f., 236. – Den für die Dialogik so fundamentalen Sachverhalt, auf den die Worte Bubers und Ebners abzielen, hatte vermutlich schon W. v. Humboldt im Auge, wenn er sagt, das Ich und das Er seien „wirklich verschiedene Gegenstände“ und mit ihnen sei „eigentlich Alles erschöpft“, wohingegen das Du gar nicht in die „Sphäre aller Wesen“ falle, sondern einer anderen Sphäre angehöre, „der eines durch Einwirkung gemeinsamen Handelns“ (Ges. Schriften, Akad. Ausg., VI/1 26).

Der Widerspruch dieser Sätze zum anfänglich zugrunde gelegten Haltungsschema scheint zunächst nur darin zu bestehen, daß das Du aus diesem Schema herausgelöst wird. Das Es hingegen denkt Buber, so sieht es auf den ersten Blick aus, weiterhin am Modell der Intentionalität. Denn Etwas – das ist doch wohl das noematische Korrelat oder der intentionale Gegenstand des Wahrnehmens, Empfindens, Vorstellens, Wollens, Fühlens, Denkens und schließlich Beredens. Nichts aber ist „kein Etwas“, also kein intentionaler Gegenstand. Wer Du spricht, hat deshalb nichts, weil er nichts zum intentionalen Gegenstand hat.

Zweifellos läuft Bubers Theorie des Du darauf hinaus. Sie ruht aber auf dem Grunde einer viel umfassenderen Destruktion der Intentionalität, einer Destruktion, die auch das Es dem Haltungsschema entwindet. Denn die Auslegung des Du als „nichts“ setzt bereits eine charakteristische Umdeutung des Etwas voraus. Das umgedeutete Etwas ist gerade nicht mehr das noematische Korrelat, zu dem das Vorkommende je und je durch den Akt objektivierender Erfahrung werden kann, sondern das *Vorkommende selbst*; es ist Gegenstand im Sinne nicht des intentionalen Objekts, sondern des noematisch unmodifizierten Dings. So bedeutet dies, daß das Du immer wieder zum Es werden muß, für Buber: das Du muß Ding werden. Die These, wonach „jedes Du in unsrer Welt zum Es werden muß“, soll dasselbe besagen wie der Satz: „Jedem Du in der Welt ist seinem Wesen nach verhängt, Ding zu werden oder doch immer wieder in die Dinghaftigkeit einzugehn“ (DP 20 f.). Wie aber das Es als Etwas Ding ist, so ist das Du Nicht-Etwas oder nichts, weil es kein Ding ist. „Stehe ich einem Menschen als meinem Du gegenüber, spreche das Grundwort Ich-Du zu ihm, ist er kein Ding unter Dingen und nicht aus Dingen bestehend“ (DP 12).

Um ermessen zu können, wie sehr die Identifikation von Es und vorkommendem Etwas dem Ausgang vom Haltungsschema widerstreitet, braucht man sich nur des schon zitierten Satzes aus dem Anfang der Schrift zu erinnern: „Grundworte sagen nicht etwas aus, was außer ihnen bestünde, sondern gesprochen stiften sie einen Bestand“. Ist doch eben dies das Merkmal des schlechthin Vorkommenden, daß es auch außerhalb der ihm zugewandten Akte besteht und nicht erst von ihnen gestiftet wird. *Daß* aber Buber in der Verwirklichung seines Gedankens das Es tatsächlich durchweg dem Vorkommenden gleichsetzt, wird sich bei der Erörterung der weiteren Gegensatzpaare vielfach bestätigen. Jetzt ist nur zu fragen, *wie* es zu solcher Gleichsetzung kommen kann. Die Bedingung ihrer Möglichkeit liegt im Repräsentationscharakter des Vorstellens und Beredens. Zwar ist das Beredete als solches nicht das Vorkommende selbst, auf das es sich bezieht, aber es stellt dieses so dar, wie es vorkommt. Formelhaft könnte man sagen: Das Bereden ist das *abschließliche Hervorkommenlassen des schon vorgekommenen Vorkommenden*. Die Identität, die Buber zwischen dem Es und

dem Vorkommenden herstellt, ist also nur der verschärfte Ausdruck der Gleichung, die wirklich zwischen ihnen besteht.

Die ontologische Struktur der Rede rechtfertigt aber nicht nur in bestimmten Grenzen die Auslegung des Es als etwas Vorkommendes; sie macht auch einsichtig, inwiefern das Du als „nichts“ erscheinen kann. Denn so gewiß das Es die Repräsentanz des Vorkommenden ist, so klar ist auf der anderen Seite, daß das Anreden keine Repräsentationsfunktion hat. Das Du meint zwar immer etwas oder jemanden, aber es stellt nichts davon dar. Hiermit hängt zusammen, worauf Ebner hinweist (WR 195): daß die zweite Person des Pronomens (ebenso wie die erste) über die geschlechtliche Differenz hinweggeht, welche die dritte hervorkehrt. Zwischen ihr und dem darin angesprochenen Seienden gibt es keine Gleichung. Das bezeugt bereits ein ganz einfacher grammatischer Sachverhalt. Für „Es“, „Er“ oder „Sie“ kann ich stets den Begriff oder den Namen des jeweils vorgestellten Seienden einsetzen. Es gilt gleichviel, ob ich sage „Er hat blaue Augen“ oder „Herr X hat blaue Augen“. Hingegen wehrt sich – worauf gleichfalls Ebner aufmerksam macht (WR 167) – die Grammatik gegen den Versuch, das Personalpronomen der zweiten Person mit dem „entsprechenden“ Nomen zu vertauschen. Wo ich statt des Du das Seiende beim Wort nehme, ist aus dem Anreden schon ein Bereden geworden; die zweite Person ist der dritten gewichen²⁴.

Das bedeutet freilich nicht, daß das Du ein leeres Wort wäre, das keine Wirklichkeit erschlösse. Im Gegenteil: die Wirklichkeit, im Es bloß repräsentiert, ist im Du unmittelbar präsent; das Sein des Du ist – mit den Worten Ebners ausgedrückt – „unmittelbarstes, nicht bloß gedachtes oder vorge-

²⁴ Daß die Grammatik auch im Falle der 2. Person von „Pronomen“ und „Fürwort“ spricht, zeigt, wie sehr sie unter der Herrschaft der Deutung der Sprache als Repräsentation der Gegenständlichkeit steht. Vgl. dazu schon W. v. Humboldt, Ges. Schriften, Akad. Ausg., VI/1 161: „Da nun unsre allgemeine Grammatik ganz und gar von dem Logischen ausgeht, so stellt sich das Pronomen in ihr, die eine Zergliederung der Rede ist, anders, als in der gegenwärtigen Entwicklung, wo wir eine Zergliederung der Sprache selbst versuchen. Hier geht es allem Uebrigen voran, und wird als selbstbezeichnend angesehen, dort folgt es erst der vollendeten Erklärung der Haupttheile des Satzes, und trägt wesentlich, wie auch sein Name besagt, einen repräsentativen Charakter in sich.“ Nach Humboldt gehören „die Pronomina . . . gewiß zu den ältesten Wörtern“ (VI/1 302). Vgl. die ganz ähnlichen Äußerungen Jakob Grimms, die Ebner anführt (WR 85, 157). Von Humboldt und Grimm aufs stärkste beeinflusst, schreibt Ebner: „Mit den Fürwörtern Ich und Du hat es eine besondere Bewandnis. Sie sind im konkreten Gebrauch nicht Stellvertreter eines Substantivs im Satze, nicht die Vertreter eines Nomens im allgemeinen oder eines Personennamens im besonderen, sondern stehen in der eben durch das ‚Wort‘ geschaffenen und objektiv gemachten geistigen Sphäre ‚unmittelbar‘ für die ‚Person‘ selbst“ (WR 18, vgl. Schriften I 773, II 252 f.). Auch das Ich kann darum „niemals widerspruchslos in der dritten“ Person ausgesagt werden (WR 109). Dies trifft nach Ebner freilich nur auf das lebendige Ich zu, welches allein im Verhältnis zum Du ist, was es ist.

stelltes und auch nicht bloß ausgesagtes Sein“ (WR 176). Während das Bereden bloß nachsagt, was schon ist, schenkt sich der Anrede das Sein des angeredeten Seienden anfänglich. Weil ihr unmittelbar gegenwärtig ist, worauf sie zielt, braucht sie nicht zu vergegenwärtigen, was schon in das System meiner Vorstellungen eingegangen und somit vergangen ist. In dieser Differenz von Repräsentanz und Präsenz kehrt in ursprünglicherer Fassung wieder, was schon die Alternative von Vergangenheit und Gegenwart zur Sprache brachte.

Das so erst nur abstrakt Angedeutete füllt sich mit konkretem Gehalt, sobald man die Seinsweise des vorkommenden Etwas genauer prüft. „Man sagt, der Mensch erfahre seine Welt. Was heißt das? Der Mensch befährt die Fläche der Dinge und erfährt sie. Er holt sich aus ihnen ein Wissen um ihre Beschaffenheit, eine Erfahrung. Er erfährt, was an den Dingen ist“ (DP 9). Der Mensch, der das Grundwort Ich-Es spricht, erfährt, was „an“ den Dingen ist, nicht die Dinge selber. Er dringt nicht ins Innere ihres Wesens, sondern befährt, von oben herab, ihre Oberfläche. Was er aber solchermaßen erkundet, sind nur die Beschaffenheiten der Dinge, d. h. ihre Eigenschaften. Er hat nichts vor sich als „eine Beschaffenheit, erfahrbar, beschreibbar, lockeres Bündel benannter Eigenschaften“ (DP 12). Er erfährt „die Dinge als Summen von Eigenschaften“ (DP 33)²⁵.

Diese Beschreibung stimmt mit dem phänomenalen Befund der Rede überein. Es sind in der Tat immer nur Eigenschaften, worin das Worüber der Rede das Vorkommende repräsentiert. Nur im Zusprechen von Prädikaten kann das Besprechen das Vorkommende so hervorkommen lassen, wie es vorkommt. Darin liegt, daß die feststellende Aussage das Seiende nie in seiner Ganzheit trifft. Denn einmal hat das Seiende immer noch mehr Beschaffenheiten, als ich präzisieren kann, und zum andern geht es auch im Ingesamten seiner Beschaffenheiten nicht auf. Selbst wenn ich also ins Unendliche fortführe, Prädikate zu häufen, würde ich doch nie des Seienden selbst habhaft werden, ja, vielleicht sogar mich auf diesem Wege immer weiter von ihm entfernen. Freilich, die Prädikate sind Prädikate eines Subjekts, das sich zu ihnen wie das Ganze zu seinen Teilen verhält. Aber das Subjekt ist wirklich nur subjectum, nur das Untergelegte, das bloß vorausgesetzt und nicht anders erfaßt wird als in seinen Prädikaten.

Indem das Bereden das Satzsubjekt, das Vorstellen die Substanz voraussetzen muß, setzen beide das Grundwort Ich-Du voraus. Denn es ist der „Kern, der sich im Du gewaltig, alle Eigenschaften umschließend offenbarte, die Substanz“ (DP 34). Eben das „Wesen“, das sich dem Erfahren und Gebrauchen entzieht, schenkt sich der Erkenntnis des Du (DP 42). Ein

²⁵ Vgl. Marcel, EA 219 f.: Das Reich des Es oder die Ordnung des Habens ist „l'ordre même de la prédication ou encore du caractérisable“. Demgegenüber ist das Du das „Uncharakterisierbare“ (l'incarcérisable).

Baum etwa, der mir gegenwärtig ist, begegnet mir als „er selber“ (DP 12), und auch im zwischenmenschlichen Bereich zeitigt die „wesentliche Beziehung“ eine „Aufgeschlossenheit von Wesen zu Wesen“, eine „Vergegenwärtigung des Anderen nicht in der bloßen Vorstellung, und auch nicht einmal im bloßen Gefühl, sondern in der Tiefe der Substanz“ (PM 160 f.).

Auch das läßt sich am Phänomen der Anrede ausweisen. Denn als Aufforderung zur Antwort zielt die Anrede auf die Freiheit des Anderen, aus der er sein Wesen verwirklicht: „en traitant l'autre comme toi, je le traite, je le saisis comme liberté“ (Marcel, EA 154). Im Anreden wende ich mich an den Anderen „selbst“. Das wird besonders dann deutlich, wenn dem Gespräch *mit* ihm ein Gespräch *über* ihn vorausgegangen ist. Dann kann die Selbstheit des Anderen, sein eigentümliches Wesen, so unvermittelt und überwältigend in Erscheinung treten, daß nun das Über-ihn-reden sich wie ein Über-ihn-hinwegreden ausnimmt. Nicht weil neben den schon besprochenen Eigenschaften noch andere sichtbar würden, sondern weil sich zeigt, daß der Andere „selbst“ anderes und mehr ist als alles, was über ihn gesagt werden kann. Der Andere offenbart sich in seiner unberedbaren, aber im Dialog aufleuchtenden Ganzheit.

Wie aber im Aufsammeln von Eigenschaften sich die Substanz selbst verbirgt, so verschwinden umgekehrt in der Gegenwart des Wesens die einzelnen Eigenschaften (DP 12)²⁶. Aus diesem Grunde hat ja der aus Anrede und Gegengrede zusammengefügte Dialog die Tendenz, sich des Wortreichtums zu begeben und sich auf das einfache Sagen und Hören des Du zu versammeln. Wo zwei von einem Dritten (einer Person oder einer Sache) reden, ist die Unmittelbarkeit im Gegeneinanderüber noch nicht da. Noch weniger verwirklicht sich echte Ich-Du-Gemeinschaft, wo ich von mir rede und der Andere von sich redet. Denn die „Rückbiegung“, die Reflexion auf sich, ist als die „monologische Grundbewegung“ der Tod jeder Zwiesprache, die nur in gegenseitiger Zuwendung lebt (DP 157). Ebensowenig aber tut sich mir das Wesen des Anderen auf, wenn ich mich ihm dergestalt zuwende, daß ich bei seinen Eigenschaften verweile. Gewiß, all dies ist auch zwischen Ich und Du von Zeit zu Zeit nötig. Ich habe immer wieder mit dem Anderen von einem Dritten, vor dem Anderen von mir selbst und zu dem Anderen über ihn zu sprechen, und wenn das wirklich zwischen Ich und Du geschieht, bleibt das Reden in jeder dieser drei Formen vom Anreden getragen. Dann ist das Bereden von etwas nur die Aussprache,

²⁶ Buber befindet sich hier in völliger Übereinstimmung mit Marcel, der auch mit dem Begriff der „Ganzheit“ arbeitet. Vgl. JM 157: „En réalité l'être que j'aime n'a pas pour moi des qualités; je le saisis comme totalité, c'est pourquoi il est réfractaire à la prédication.“ Das gilt freilich nach Marcel genauso wie nach Buber vom „personalen“ Sein schlechthin, also nicht nur vom Du, sondern auch von mir selbst als einer (im spezifisch dialogischen Sinne verstandenen) „Person“ (JM 196, 203, 215).

die die Partner einander nähert, das Von-sich-reden nur das Sich-aussprechen, in dem ich mich, statt mich auf mich selbst zu versteifen, dem Anderen offenbare, um ganz von ihm in die Beziehung aufgenommen zu werden (vgl. Ebner, WR 18, 89, 96, 108, 111). Dann ist vor allem das Zum-Anderen-über-ihn-reden keine konstatierende Mitteilung, sondern Ansprache und Vergewisserung dessen, womit er mich angesprochen hat. Der Satz „Du bist schön, meine Freundin“ hat auch grammatikalisch eine ganz andere Bedeutung als das von Fremden über meine Freundin geäußerte Urteil: „Sie ist schön“. Dieses Urteil stellt etwas objektiv Vorkommendes fest. Jener Satz aber ist ein Ausruf, adressiert an meine Freundin und deshalb nur für sie bestimmt, weil er zur Sprache bringt, was sie für mich und in der Beziehung zu mir ist, nicht, was sie an sich und als für jedermann Vorkommendes sein mag (vgl. Marcel, JM 155, 156 f.).

Dennoch ist jedes Wort, das etwas am Anderen benennt, in der Gefahr, der Selbstgegenwart des Anderen Abbruch zu tun. Warum? Weil das Seiende das, was es eigenschaftlich ist, nicht „selbst“ ist; denn die Eigenschaften, die ihm zukommen, finden sich ebenso an anderem Seienden. Sie, die vorgeblich das jeweilig Eigene ausmachen, geben das Seiende in Wirklichkeit dem Allgemeinen preis. Das Selbst aber ist das unaussprechlich Individuelle, nicht das Individuum als Fall des Allgemeinen, sondern das Persönliche, das den allgemeinen Kategorien widersteht. Wer also am Anderen Eigenschaften erfährt – „die Farbe seiner Haare oder die Farbe seiner Rede oder die Farbe seiner Güte“ (DP 12) –, der geht insofern am Du vorbei, als er die Einzigkeit des Gegenüber verdeckt. Wer diese bestimmte Farbe hat, ist schon unter das Allgemeine subsumiert; denn er ist verglichen sowohl mit denen, die dieselbe Farbe haben, als auch mit denen, die eine andere haben.

Das Es ist etwas, das Du nichts. Während in dieser Konfrontation das Sein noch ganz auf die Seite des Es fällt, hat sich das ontologische Verhältnis nach der Erhellung der Begriffe „etwas“ und „nichts“ nahezu umgekehrt: als eigentliches Sein zeigt sich nun, was als nichts bezeichnet wurde, und was etwas sein wollte, enthüllt jetzt seine Nichtigkeit. Sein kommt der Substanz mehr zu als den Akzidenzien, dem Wesen mehr als dem Unwesentlichen, dem Seienden selbst mehr als dem, was bloß an Seiendem hängt.

Die Nähe von Sein und Substanz ist Buber selbstverständlich vertraut. In dem Aufsatz „Zu Bergsons Begriff der Intuition“ (1943) schreibt er: „die fruchtbare Begegnung zwischen zwei Menschen erfolgt gerade in einem Durchbruch vom Bild zum Sein. Das Du, dem ich so begegne, ist keine Summe von Vorstellungen mehr, kein Gegenstand der Erkenntnis mehr, sondern eine in Geben und Nehmen erfahrene Substanz“ (H 223). In „Ich und Du“ führt er den Umschlag selber vor: das Nichts verwandelt sich ins Sein und damit „nichts“ in „alles“. „Was erfährt man also vom Du? –

Eben nichts. Denn man erfährt es nicht. – Was weiß man also vom Du? – Nur alles. Denn man weiß von ihm nichts Einzelnes mehr“ (DP 15). Diese Dialektik von Sein und Nichts im Verhältnis von Du und Es steht in genauer Parallele zu der schon besprochenen Seinsdialektik im Verhältnis von Du-Ich und Es-Ich.

Indes fällt auf, daß nicht das Sein, sondern das Nichts in Bubers Theorie des Du dominiert. Die fast durchgehende Negativität der im folgenden noch zu erörternden Bestimmungen des Du macht das hinlänglich deutlich. Als negativ erweist sich die Ontologie des dialogischen Lebens aber auch darin, daß der Substanzbegriff, der das Sein im Nichts artikulieren soll, einer am Es orientierten Tradition entnommen ist und demgemäß nur in der Beziehung auf Akzidenzien Sinn hat. Was übrigens Marcel gesehen hat. Er notiert sich in sein „Metaphysisches Tagebuch“: „peut-être le substantialisme n'est-il que la métaphysique du lui“ (277). Im Grundwort Ich-Es wird das Seiende als die den Akzidenzien zugrunde liegende Substanz vorgestellt, das Du aber läßt mit der Eigenschaftlichkeit in Wirklichkeit auch die Substantialität hinter sich. So kommt das im Du erlebte Sein nicht als es selbst zur Sprache, sondern nur in Bildern, die es letztlich in die Es-Sphäre hinabziehen. Nur was das Du nicht ist, nicht, was es ist, bleibt gewiß.

§ 55. *Die prinzipielle Auslegung des Ansprechens als Transzendieren der „Welt“ und die These von der raum-zeitlichen Diskontinuität der Duwelt*

Aus dem Blickwinkel Bubers stellt sich das Verharren im Negativen freilich nicht eigentlich als ein Versagen der Sprache dar, jedenfalls dann nicht, wenn man darunter die Ohnmacht des Ausdrucks gegenüber der gemeinten Sache versteht. Denn die auszudrückende Beziehung zum Du ist nach Buber selber nur das *Transzendieren alles Vorkommenden*. Das ist für das Verständnis seines Gedankens von entscheidender Bedeutung. In dieser Transzendenzbewegung ist klar und deutlich gewußt nur das, wovon sie anhebt, nicht aber das Ziel. Dialogisches Transzendieren ist also kein *Überstieg* von Einem zum Anderen, dergestalt daß sich das Wohin in gleicher Weise zum Endpunkt verfestigte, wie das Woher fixierter Ausgangspunkt ist. Es ist vielmehr ein *Überschwingen* des empirisch Bestimmten ins empirisch Unbestimmte hinein. Den Schwung empfängt solches *Überschwingen* allein aus der Kraft des Sich-abstoßens. Weil aber das Wohin nicht wie das Woher für sich besteht, kann das *Überschwingen* niemals bei ihm ankommen und sich bei ihm festsetzen. Notwendig schwingt es also in seinen Ausgangspunkt zurück. Demnach ist das Du im Sinne Bubers als nichts erlebt und nicht nur mangels passender Ausdrücke als nichts bezeichnet. Es ist auch erlebnismäßig nichts, weil ich nicht geradenwegs auf es als Seiendes zugehen, sondern es nur angehen kann im Aufheben dessen, was sich vorderhand als seiend aufdrängt.

So wenigstens sieht es Buber. Die Kritik, welche die Negativität seiner Ontologie anmerkt, ist damit natürlich durchaus noch nicht zum Verstummen gebracht. Zwar muß sie anerkennen, daß die Negativität des Begriffs der Negativität der gemeinten Sache entspricht, aber sie darf füglich bezweifeln, ob die Sache so negativ ist, wie Buber sie meint. Allerdings wird sie, wenn sie gerecht ist, zweierlei zugestehen. Erstens, daß das Ich-Du-Verhältnis in der Tat weithin die von Buber beschriebenen Strukturen aufweist. Nicht ob es ein derart negatives Erlebnis des Du gibt, steht zur Diskussion, sondern ob dieses Erlebnis das Wesen des Du in vollendeter Gestalt widerspiegelt. Mit anderen Worten: es ist die Frage, ob nicht die Auffassung der Beziehung zum Du als Transzendieren des Es aus einem letztlich transzendentalen Seinsverständnis und aus der Orientierung an der Intentionalität folgt. Dieses Verständnis sucht sich als Operationsfeld die verlaubliche Rede aus, und die Rede bestätigt auch den Transzendenzcharakter des Du; aber bestätigt sie ihn nur deshalb, weil sie, eingefangen in das Schema der Intentionalität, die volle Wirklichkeit des Du nicht zu fassen vermag? Es könnte immerhin sein, daß die Vollendung des Du mit der Rede auch den noch ans Es bindenden Transzendenzcharakter hinter sich läßt. Zweitens ist jedoch zu berücksichtigen, daß auch in dem von Buber exemplarisch gedeuteten Ich-Du-Verhältnis das Nichts als Sein bewußt ist. Die aus der Zukunft wirkende Gegenwart des ungegenständlichen Seins ist sogar der Antrieb zum Transzendieren alles Gegenständlichen. Ich würde mich nicht vom Vorkommenden abstoßen, wenn mich nicht die Ahnung mächtigeren Seins über es hinaustriebe. Aber dieses Sein verbirgt sich hinter dem Seienden, das ich um mich herum vorfinde. Es zieht mich und entzieht sich, so zwar, daß es mich nicht zöge, wenn es sich nicht entzöge. Weil es sich entzieht, erlahmt wohl der Aufschwung und sinkt ins Vorkommende zurück. Nur deswegen aber werde ich auch weiterhin von ihm angezogen, unvermögend, mich endgültig auf dem Festland einzurichten.

Die These, Buber begreife die Beziehung zum Du im wesentlichen als Transzendieren alles Vorkommenden, wurde durch die Auslegung der Begriffe „nichts“ und „etwas“ noch nicht ausreichend begründet. Sie erhärtet sich aber in der Analyse der konkreten Es-Du-Differenzen, denen wir uns jetzt zuzuwenden haben. Da ist allem voran der Gegensatz, den Buber in dem andernorts (DP 101) fast wörtlich wiederholten Satz formuliert: „Die Eswelt hat Zusammenhang im Raum und in der Zeit. Die Duwelt hat in Raum und Zeit keinen Zusammenhang“ (DP 37). Zunächst: deutlicher kann man die Negativität des Du nicht aussagen. Zwar findet sich eine vereinzelte Passage, in welcher Buber dem Du neben der spezifischen Zeitlichkeit, die er ja im Begriff der zukünftigen Gegenwart zumindest andeutet, auch eine von der gegenständlichen unterschiedene Räumlichkeit zuspricht und wo er ausdrücklich hervorhebt, daß die dialogische Zeitlichkeit nur von ihr selbst und nicht von der Zeit der Eswelt her bestimmt werden kann.

„Das Du erscheint zwar im Raum, aber eben in dem des ausschließlichen Gegenüber, darin alles andre nur der Hintergrund, aus dem es hervortauht, nicht seine Grenze und sein Maß sein kann; es erscheint in der Zeit, aber in der des in sich erfüllten Vorgangs, der nicht als Teilstück einer steten und festgegliederten Folge, sondern in einer ‚Weile‘ gelebt wird, deren rein intensive Dimension nur von ihm selbst aus bestimmbar ist“ (DP 34). Aber trotz der Einsicht, daß die Zeit des Dialogs nur von ihm her bestimmbar ist, bleibt eine derartige Bestimmung, abgesehen von den Ausführungen über die dialogische Gegenwart, faktisch aus. Statt auf die Explikation der *inneren* Zeitlichkeit und Räumlichkeit dialogischer Gemeinschaft fällt der Blick lediglich auf den negativen Bezug des als Du angesprochenen Seienden zum Ganzen des übrigen Seienden, d. h. des Es oder des überhaupt Vorkommenden, dessen Zeitlichkeit und Räumlichkeit Buber in der Regel als *die* Zeitlichkeit und *die* Räumlichkeit ansieht.

Auf Grund des Satzes von der Kontinuität der Eswelt und der Diskontinuität der Duwelt hinsichtlich Raum und Zeit (vgl. auch M. B. 637 f.) läßt sich die aufgestellte These in die Formel fassen: die Beziehung zum Du ist das Überschwingen der *Welt* als des Universums des überhaupt Vorkommenden²⁷. Dem widerspricht scheinbar, daß *Welt* nach Meinung des Satzes offensichtlich auch „Duwelt“ und nicht nur „Eswelt“ ist. Indes ist nur die Eswelt *Welt* im Sinne des Universums des überhaupt Vorkommenden. Ihr Signum ist die durchgängige Bestimmtheit von allem durch alles, die universale Kausalität in Raum und Zeit. Wer Dinge erfährt und gebraucht, stellt sie „in einen räumlich-zeitlich-ursächlichen Zusammenhang“, dergestalt daß „jedes seinen Platz, seinen Ablauf, seine Meßbarkeit, seine Bedingtheit“ bekommt (DP 34). Kausalität ist nur möglich in Raum und Zeit, aber derjenige Raum und diejenige Zeit, in denen sie nur möglich ist, sind ihrerseits dadurch charakterisiert, daß sie sich allein in kausalen Relationen erfüllen. In der Zeit, das heißt für Dinge: in der Ordnung des Nacheinander; im Raum: in der Ordnung des Nebeneinander. Aber nach- und nebeneinander Seiendes ist letztlich durch Ursächlichkeit verknüpft. So liegt in der Räumlichkeit und Zeitlichkeit des Dings bereits der Zusammenhang

²⁷ Die Weltlichkeit des Es und die Weltjenseitigkeit des Du proklamiert noch schärfer als Bubers „Ich und Du“ Rosenstock-Huessys „Angewandte Seelenkunde“. Hiernach ist der in der dritten Person genommene Mensch der „Mensch im Weltsinne“ (61) und das Thema der Wissenschaft „das Leben der Welt in der dritten Person als Weltraum, als Vergangenheit“ (33). Der Indikativ, der nach Rosenstock-Huessy den der dritten Person zugeordneten Modus darstellt, ist zugleich die Form, in der „sich über die Welt ‚etwas‘ aussagen läßt“ (29, vgl. 56). Er stellt „außerhalb des Sprechers im Weltraum Vergehendes“ fest (30), bündigt, was „in die Welt entlassen ist“ (29). Die Liebe hingegen, in der das Du gegenwärtig wird, ist „weltvergessen“ (30). Die Philosophie des Du setzt Rosenstock-Huessy demgemäß der Philosophie als „Weltanschauung“ entgegen (30). Dieselbe Entgegensetzung von „Du“ und „Welt“ findet sich bei Ebner (WR 92, 156).

mit anderen Dingen. Sofern es in Zeit und Raum existiert, ist es eingefügt in das „Koordinatensystem“ kausaler Relationen. Und dieses Koordinatensystem ist die Eswelt als die „geordnete Welt“: „Dinge ins Raumnetz, Vorgänge ins Zeitnetz eingetragen, Dinge und Vorgänge von andern Dingen und Vorgängen eingegrenzt, an ihnen meßbar, mit ihnen vergleichbar, geordnete Welt, abgetrennte Welt“ (DP 35). Die Welt als das Universum des Vorkommenden überschwingen, bedeutet dementsprechend: das Seiende aus seinem Zusammenhang mit anderem Seienden herauslösen, es uneingeschränkt von anderem Seienden anwesen lassen. „Dies gehört zur Grundwahrheit der menschlichen Welt: Nur Es kann geordnet werden. Erst indem die Dinge aus unsrem Du zu unsrem Es werden, werden sie koordinierbar. Das Du kennt kein Koordinatensystem“ (DP 34)²⁸.

Im Unterschied zur Eswelt als der „geordneten Welt“ ist die Duwelt die „Weltordnung“. „Geordnete Welt ist nicht die Weltordnung. Es gibt Augenblicke des verschwiegnen Grundes, in denen Weltordnung geschaut wird, als Gegenwart. Da wird im Flug der Ton vernommen, dessen undeutbares Notenbild die geordnete Welt ist“ (DP 34). Wiewohl die Weltordnung in einer nicht näher bezeichneten Weise der geordneten Welt zugrunde liegt (vgl. Werke I 455), ist sie völlig verschiedenen Wesens. Jedenfalls ist sie nicht diejenige Ordnung, die als Koordinatensystem die Dinge zusammenhält. Denn im Sinne des Koordinatensystems ordnen sich die Begegnungen gerade nicht zur Welt. „Die Begegnungen ordnen sich nicht zur Welt, aber jede ist dir ein Zeichen der Weltordnung“ (DP 36). Ein „Zeichen“ der Weltordnung – das heißt, daß sich die Weltordnung von der Begegnung nicht wie etwas Seiendes in Besitz nehmen läßt, sondern sich in ihr lediglich ankündigt, ohne sich selbst preiszugeben. Als Weltordnung zeigt sich das in der Begegnung erahnte Sein von der Welt her, die ich in der Begegnung transzendiere. Es zeigt sich von der vorkommenden Welt her in seinem Selber-nicht-vorkommen. Muß doch alles, was vorkommt, irgendwo und irgendwann vorkommen, mithin innerhalb der Welt als des Koordinatensystems räumlicher und zeitlicher Lokalisation. Die Weltordnung aber kann nicht vorkommen, weil sie nicht irgendwo und irgendwann vorkommen kann. Käme sie irgendwo und irgendwann vor, so wäre sie nicht die Weltordnung, sondern etwas von der Welt Geordnetes und in sie Eingordnetes.

²⁸ Auch nach Grisebach ist das Gegenständliche das in die Welt „Eingeordnete“ und das Du das, was sich jeder „Einordnung“ entzieht (Gw 152, 356, 586). Marcel definiert das Es als die Sache, „qui est censé être ‚catégorisable‘“ (JM 162). Ihr entspricht aktmäßig das Urteilen. Das Urteilen ist aber nichts anderes als Einordnen. „Juger, c'est classer“ (JM 161).

§ 56. Die Artikulation der räumlichen Diskontinuität der Duwelt
im Begriff der Ausschließlichkeit

Die Nicht-Einfügbarekeit des Du in den Raum faßt Buber vornehmlich im Begriff der „Ausschließlichkeit“ – ein ebenso negativer Begriff. Dessen Negativität tritt besonders deutlich hervor, wenn Buber von der Liebe schreibt: „Wer in ihr steht, in ihr schaut, dem lösen sich Menschen aus ihrer Verflochtenheit ins Getriebe; Gute und Böse, Kluge und Törichte, Schöne und Häßliche, einer um den andern wird ihm wirklich und zum Du, das ist, losgemacht, herausgetreten, einzig und gegenüber wesend; Ausschließlichkeit erstet wunderbar Mal um Mal“ (DP 19). In seiner ausschließlichen Anwesenheit ist das Du „losgemacht, herausgetreten“. Für das rechte Verständnis des damit Gemeinten ist die Erkenntnis, daß das Du nicht vorkommt, geradezu Bedingung. Setzt man nämlich das Du als etwas Vorhandenes an, so bekommt seine Ausschließlichkeit einen Sinn, der nur dem Es gemäß wäre. „Losgemacht, herausgetreten“ hieße dann: isoliert neben anderem vorkommend, derart daß mit der Loslösung gerade die Begrenzung des Du durch das übrige Seiende gegeben wäre. Auch das wäre Ausschließlichkeit, aber eben die des Es und nicht des Du. Denn „jedes Es grenzt an andere Es ... Du grenzt nicht“ (DP 8), oder wie Marcel sagt: „Rien de plus faux que d'identifier le toi à un contenu cerné, circonscrit“ (JM 157). Daß das Du losgelöst von anderem, das Es aber räumlich-zeitlich-ursächlich mit anderem verknüpft ist, das ist ein durchaus nichtssagender Unterschied, solange man die Losgelöstheit des Du auf der Ebene des Vorkommens denkt. Denn dann denkt man sie so, wie sie dem Es eignet und wie sie nicht die Alternative zur kausalen Verknüpfung, sondern gerade deren Korrelat ist. Was mit anderem kausale Relationen unterhält, ist immer auch insofern losgelöst, als es für sich vorkommt, als es auf sich eingegrenzt ist und damit anderes ausgrenzt. Denn eben weil es schon für sich vorkommt, sind seine Relationen zu anderem von der Art der Kausalität, d. h. solche, die zu seinem Sein erst nachträglich hinzukommen. Der Satz „Du grenzt nicht“ folgt aber im Kontext unmittelbar auf die Bemerkung, daß, wo Du gesprochen werde, kein Etwas sei. Weil das Du nicht vorkommt, kann es also das übrige Seiende nicht in *der* Weise ausschließen, daß es dieses *neben* sich, als seine Grenze, bestehen ließe.

Die legitime Bedeutung dialogischer Ausschließlichkeit liegt in der schon angeführten Aussage, das Du erscheine im Raum „des ausschließlichen Gegenüber, darin alles andre nur der Hintergrund, aus dem es hervortauht, nicht seine Grenze und sein Maß sein kann“. Von der Ausschließlichkeit des Es her gesehen, mutet diese Ausschließlichkeit eher wie Einschließlichkeit an. Im Verhältnis zum „ewigen“ Du fallen, wie wir sehen werden, in der Tat Aus- und Einschließlichkeit zusammen. Nicht so jedoch in der Beziehung zu demjenigen Du, das ich aus der Welt zu sich befreie. Hier ist die Aus-

schließlichkeit gewissermaßen ein Mittleres zwischen der Ausschließlichkeit des Es und der Einschließlichkeit. Das einzelne Du schließt das übrige Seiende weder so aus, daß dieses neben ihm selbständig besteht, noch so ein, daß es in ihm besteht; vielmehr ist ihm das andere gleichsam *angeschlossen*, als der Hof, den das Du um sich versammelt. Das Du ist nicht selbst das andere und ist doch alles, insofern nämlich, als alles sich auf es hin versammelt und seine Anwesenheit alles durchdringt: „nachbarnlos und fugenlos ist er (scil. der angesprochene Mitmensch) Du und füllt den Himmelskreis. Nicht als ob nichts andres wäre als er: aber alles andre lebt in *seinem* Licht“ (DP 12).

§ 57. *Die Artikulation der zeitlichen Diskontinuität der Duwelt im Gedanken der Unbeständigkeit*

Der negative Begriff der Ausschließlichkeit des Du negiert das Vorkommen des Du im *Raume*. Er verneint, daß das Du neben anderem und damit anderes neben dem Du vorkommt. Neben dem Du kommt anderes nicht vor, weil es nicht *hervorkommt*, sondern im Hintergrund bleibt. Das Du aber kommt, sofern es überhaupt nicht vorkommt, ebensowenig in der *Zeit* vor. Das Ding, das ich vorstelle und berede, ist „mein Gegenstand und hat seinen Platz und seine Frist, seine Art und Beschaffenheit“ (DP 11). Die Beschaffenheit enthüllt es als so und nicht anders Vorkommendes. Als dieses aber hat es seine Stelle in der Welt, und diese Stelle ist nicht nur räumlich bestimmt, als „Platz“, sondern auch zeitlich, als „Frist“. Demgemäß „finde ich den Menschen, zu dem ich Du sage, nicht in einem Irgendwann und Irgendwo vor“ (DP 13). Ich finde ihn auch nicht in einem Irgendwann vor. Zwar hat Buber für das Nicht-Eingefügtsein des Du in die Zeit keinen Begriff, der an terminologischer Festigkeit dem der Ausschließlichkeit gleichkäme. Aber die Sache hat er mindestens so eindringlich beschrieben wie das räumliche Nicht-Eingefügtsein. Sich an diesen Beschreibungen (vgl. bes. DP 34 f.) orientierend, kann man die zeitliche Zusammenhanglosigkeit des Du – mit Ausdrücken aus der „Gottesfinsternis“ (44, 53) – „Augenblicklichkeit“ oder „Augenblickhaftigkeit“ nennen. Besser noch reden wir hier von „*Unbeständigkeit*“. Der Vorzug dieses Begriffs ist es, daß sein temporaler Sinn, der ihn zum Synonym für „Augenblicklichkeit“ macht, getragen ist von seinem umfassenderen ontologischen Sinn, demzufolge er „Bestandslosigkeit“ meint, also das Nicht-Vorkommen des Du treffend zum Ausdruck bringt²⁹.

²⁹ Rosenzweig, der im „Stern“ das Wesen der Liebe in die Augenblicklichkeit setzt (II 92 ff.; vgl. Rosenstock-Huussy, Soz. II 571) und im „Neuen Denken“ von der „Ergreifung alles Seins in der Unmittelbarkeit eines Augenblicks und Augenblicks“ spricht (KS 397, vgl. SE I 85), gibt das Phänomen dieser Augen-

Der Doppelbedeutung von „Unbeständigkeit“ entsprechend ist nach Buber die Beständigkeit der Eswelt einmal die „Dichte“, d. h. die kompakte Vorhandenheit des Kontinuums des überhaupt Vorkommenden, zum andern die „Dauer“, als die sich die Kontinuität zeitlich artikuliert. „Diese Welt (scil. die Eswelt) ist einigermaßen zuverlässig, sie hat Dichte und Dauer, ihre Gliederung läßt sich überschauen, man kann sie immer wieder hervorholen . . .; sie steht ja da, . . . sie ist ja dein Gegenstand, sie bleibt es nach deinem Gefallen, und bleibt dir urfremd, außer und in dir“ (DP 35). Nirgends wird so deutlich wie in diesen Sätzen, daß das Es sich gegenüber dem vorstellenden und urteilenden Akt verselbständigt hat. Die Eswelt „steht ja da“, als der Bestand, der (auch wenn er als inneres Vorkommnis gedeutet wird) *außer* dem jeweiligen Vollzug der Grundworte vorkommt. Deshalb soll sie auch *vor* und *nach* dem vorstellenden Bereden existieren können. Das macht ihre Zuverlässigkeit aus; denn weil sie unabhängig vom jeweiligen Sprechen des Grundworts bleibt, was sie ist, kann ich „sie immer wieder hervorholen“. Ihr Sich-gleich-bleiben erscheint sogar als die Bedingung der Möglichkeit des Beredens. „Nur über sie kannst du dich mit andern ‚verständigen‘“ (DP 35), denn nur sie – so muß man die Begründung ergänzen – garantiert vermöge ihrer sich in der Zeit durchhaltenden Identität eine Identität für die verschiedenen Bewußtseinsindividuen. Wobei Buber die in der Tat beim Bereden vorausgesetzte Beständigkeit der Sache, von der die Rede ist, wie selbstverständlich für die Beständigkeit des Es nimmt, obwohl das Es ursprünglich nur das Beredete als solches und nicht die beredete Sache sein sollte. Das Beredete als solches aber ist genauso unbeständig wie das Angeredete in seinem Angeredetsein.

Die unbeständige Duwelt ist nun die Negation von alledem. Sie ist „unzuverlässig“, „undicht“, „dauerlos“, „unübersehbar“, kein möglicher Gegenstand intersubjektiver Verständigung (DP 36 f.). Im Lichte des anfänglich aufgestellten Schemas, wonach Du und Es nichts als noematische Korrelate gegeneinander exklusiver Einstellungen sind, mag diese These, als These von der temporalen Unbeständigkeit des Du, zunächst unproblematisch aussehen, wie auf der anderen Seite die These von der Beständigkeit des Es als unfolgerichtig erscheint. Wenn das Du lediglich der Angeredete als solcher und nicht z. B. der Mensch schlechthin ist, den ich anrede, so ist klar, daß dieser Mensch nur im Augenblick des Anredens als Du gegenwärtig ist. Ich kann ja schon im nächsten Augenblick *über* ihn reden, und dann ist er nicht Du, sondern Er. Daß jedoch die Behauptung der Unbeständigkeit des Du keineswegs dem subjektiv-intentionalistischen Ansatz treu bleibt, erweist sich in der Reflexion auf ihre allgemein-ontologische Bedeutung, darauf, daß das Du – was wir

blicklichkeit selber auch mit dem Begriff „Unbeständigkeit“ wieder (SE II 197). Grisebach identifiziert die dialogische Augenblicklichkeit mit der „Wirklichkeit“ (Gw 177, 189).

nun schon von mehreren Seiten beleuchtet haben – „nichts“ ist. Die Intentionalität zerbricht damit auf entgegengesetzte Weise, als das im Falle des Es durch dessen Identifizierung mit dem Vorkommenden geschieht. In beiden Fällen geht die für den intentionalen Gegenstand konstitutive Einheit von Unterschiedenem, als noematische Modifikation des Objekts überhaupt, verloren. Als noematische Modifikation steht der intentionale Gegenstand in strenger Korrelation zum Akt und zu den Bewegungen des agierenden Ich; als Modifikation des Objekts überhaupt aber ist er ebensosehr bezogen auf das Vorkommende, das sich in ihm darstellt. Die Identifikation des Es mit dem Vorkommenden gibt die Aktbezogenheit preis; die Deklaration des Du zum Nicht-Vorkommenden leugnet jedoch den Bezug zum Objekt überhaupt. Hier wie dort ist solcherart der Sinn eines noematischen Korrelats vernichtet. Das Du ist nicht nur nichts, sofern es nicht vorkommt, sondern eben deshalb, weil es nicht vorkommt, ist es auch und gerade insofern nichts, als es kein intentionaler Gegenstand ist. Es hieß ja: „Wer Du spricht, hat kein Etwas zum Gegenstand“. Dies, daß das Du kein Etwas oder nichts Vorkommendes ist, hat zur Folge, daß, wer Du spricht, keinen Gegenstand hat. Oder anders gewandt: weil das Du nichts *ist*, *hat* auch, wer Du spricht, nichts. „Wer Du spricht, *hat* kein Etwas, *hat* nichts.“ Das Du ist nichts auch in bezug auf das aktmäßige Haben. So ist dies der erste große Schritt in der Destruktion der Intentionalität des Ansprechens: daß dem intentionalen Akt *das intentum genommen* wird.

§ 58. Die Idee der reinen Tat

Seines Gegenstandes beraubt, scheint nun aber der intentionale Akt des Ansprechens – Bubers Konzeption zufolge – eher zu erstarken als in sich zusammenzusinken. Die Entbindung vom Gegenstand befreit ihn offenbar zu sich selbst. Indem er in seinem Woraufhin keinen Halt und keine Ruhe findet, schwingt er, darüber hinausschwingend, zugleich in sich selbst zurück. Er wird *reiner* Akt, und das Du wird zu dem, was allein in der Aktualität des reinen Akts aufleuchtet. Bildhaft sagt das Buber in den Worten: „Das Es ist die ewige Puppe, das Du der ewige Falter“ (DP 21). Das Es existiert danach in der Potenz, das Du im Akt³⁰. Das potenziell Seiende aber ist nach Buber zugleich das statisch, fest und opak Vorhandene, das der reine Akt des Ansprechens je und je verflüssigt und durchsichtig macht. Die „undurchdringliche Eswelt“ (DP 107) muß von Augenblick zu Augenblick „vom Duwerden

³⁰ W. Faber (a. a. O. S. 97–100, bes. 98 f.) bemerkt sehr richtig eine gewisse Spannung zwischen dieser These von der reinen Aktualität und Augenblicklichkeit des Du, das schon im nächsten Augenblick zum Es werden muß, und der andernorts ausgesprochenen Einsicht, daß die dialogische Beziehung sich im Wechsel von „Aktualität und Latenz“ verwirkliche.

berührt und aufgeschmolzen“ werden (DP 64). „Diese Augenblicke sind unsterblich, diese sind die vergänglichsten: kein Inhalt kann aus ihnen bewahrt werden, aber ihre Kraft geht in die Schöpfung und in die Erkenntnis des Menschen ein, Strahlen ihrer Kraft dringen in die geordnete Welt und schmelzen sie wieder und wieder auf“ (DP 34 f.).

Unausgesprochen steht dahinter der Gedanke, daß das Aufschmelzen die Eswelt auf den Ursprung zurückführt, von dem sich der Mensch eben dadurch entfernt hat, daß er die reine Aktualität des Seins zum statisch Seienden verfestigte. Auf diesem Hintergrund wird auch die Melancholie verständlich, die Buber angesichts der Unbeständigkeit des Du empfindet. „Das aber ist die erhabene Schwermut unsres Loses, daß jedes Du in unsrer Welt zum Es werden muß. So ausschließlich gegenwärtig es in der unmittelbaren Beziehung war: sowie sie sich ausgewirkt hat oder vom Mittel durchsetzt worden ist, wird es zum Gegenstand unter Gegenständen“ (DP 20 f.). Indem das Du im Erlahmen des reinen Akts in das Es, d. h. in die beständige Welt zurück-sinkt, befällt mich Schwermut, weil der Ursprung vom Entsprungenen übermächtigt wird. In der Schwermut aber ruft mich der Ursprung immer aufs neue zu sich hin. Eingelassen in die beständige Welt, wie ich bin, kann ich diesem Aufruf nur folgen im Aufschwung des Transzendierens. Transzendieren und den reinen Akt vollziehen ist dasselbe. Nur in der Transzendenz des Überschwungs kann ich die Undurchlässigkeit des Dings überwinden und das Seiende in die „Transparenz“ (DP 103) erheben.

Daß Buber die Beziehung zum Du als reinen Akt denkt, ist aus zahlreichen Textstellen zu belegen. Zuhöchst ist sie für ihn „das reine Wirken“ (DP 44), und das reine Wirken gilt ihm als die eigentliche Wirklichkeit (DP 90). Ein Titel für diese Wirklichkeit ist bei Buber der Begriff „Sinn“. Vom Sinn aber heißt es: „Nicht gedeutet – das vermögen wir nicht –, nur getan will er von uns werden“ (DP 112). Auch die Gestalt, die mir als Du entgegentritt, kann ich „nur verwirklichen“ (DP 14). In der Beziehung zum Du geht es um „die vollkommene Verwirklichung des Du“ (PM 115)³¹. Es geht, mit anderen Worten, um eine „Wesenstat“ (DP 13, 15), d. h. um eine Tat, die ich mit dem Einsatz meines ganzen Wesens vollbringen muß, und zwar deshalb, weil sie nicht auf schon Vorliegendes ausgeht, sondern im Überschwingen alles Vorliegenden das, was vorliegen läßt, zur Sprache bringt.

Zur historischen Genesis dieser Philosophie der Tat mögen alle Traditionen beigetragen haben, aus denen das Denken Bubers erwachsen ist³². Wie die Idee des Transzendierens, so gehört auch die des reinen Akts als einer höchsten Möglichkeit des Menschen zum Gedankengut der Lebensphilosophen,

³¹ Zu Bubers Ausarbeitung des Verwirklichungsbegriffs im „Daniel“ (Gespräche von der Verwirklichung, Leipzig 1913) vgl. M. S. Friedman, a. a. O. S. 34–39.

³² M. S. Friedman nennt neben Dilthey auch Nietzsche und Kierkegaard (a. a. O. S. 34 f.).

die Bubers Lehrer waren. Einen aktualistischen Zug findet Buber selbst aber auch in der jüdischen Religiosität³³. Der Geist Israels ist nach seiner Interpretation „der Geist der Verwirklichung“ (W 18, vgl. 23). Vom Menschen zu verwirklichen ist da zunächst seine eigene Welt, die „Menschenwelt“ (W 19). Darüber hinaus jedoch trägt Gott dem Menschen auf, die ganze Schöpfung durch sein Tun zu vollenden. Zwar hat auch im chinesischen Tao und in der griechischen Dike „das Sein eine dem Menschen zugekehrte Seite, die ein Sollen ist“ (W 39), aber nur im alten Israel hat sich der Herr des Seins ein Volk dazu ausersehen, „daß es ihm durch die Verwirklichung der Gerechtigkeit die erschaffene Erde zum Königreich bereite“ (W 41). Dieser Geist, schon in der Kabbala zu neuem Leben erwacht, erfüllt sich nach Buber im Chassidismus (W 80). Weil im Chassidismus so innig wie nirgends sonst „die Wesenshandlung des Menschen . . . mit dem Geheimnis des Seins verbunden“ worden ist, kann man – so meint Buber – hier wirklich von jener „aktiven Mystik“ sprechen, die Bergson im Auge hatte (W 81). Dahinein fallen sowohl der chassidische Glaube, daß Gott „durch jede reine Tat zu erreichen“ ist (CB 658), als auch das „altneue Prinzip“ des Chassidismus: „das Prinzip der Verantwortung des Menschen für das Schicksal Gottes in der Welt“ (CB 343, vgl. 349).

§ 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*

Obwohl ich nicht als meine Aufgabe betrachte, die Dialogik auf ihre historische Herkunft zu befragen, habe ich diese Bemerkungen angeführt, um die ursprüngliche Verknüpfung der Theorie der reinen Tat mit dem Gesamthabitus des Buberschen Denkens sichtbar zu machen. Aber erst in philosophischer Interpretation zeigt sich das besondere Gesicht, das Buber dem Gedanken der reinen Tat gegeben hat. Da kehrt sich das, was eben noch wie ein grenzenlos übersteigter Subjektivismus aussah, in sein Gegenteil um. Als der zweite große Schritt in der Destruktion der Intentionalität wird sich nämlich nach der Vernichtung des intentionalen Gegenstands die Aufhebung des intentionalen Akts selber erweisen. Diese Aufhebung hebt jedoch nicht die im Verlust des Gegenstandes gelegene Vollendung des Akts auf. Sie geschieht vielmehr durch die Vollendung hindurch. Genauer: die Tat kann sich nur so vollenden, daß sie sich als Tat aufhebt. Mithin verläuft die Destruktion der intentio in derselben Linie wie die des intentum. Auch das intentum bricht gerade dadurch zusammen, daß es sich, im Ausschluß des Bezugs zu etwas Vorkommendem, rein auf sich selbst stellt. Die parallele Bewegung des Akts haben wir nun zu verfolgen.

³³ Vgl. W. Faber, a. a. O. S. 30 ff.

Welche Richtung diese Bewegung zu nehmen hat, ist leicht abzuschätzen. Wo sich durch die Vernichtung des Etwas der in der Intentionalität zur Einheit gebrachte Gegensatz von Akt und Gegenstand aufgelöst hat, da kann es auch nicht mehr den Gegensatz von Aktion und Passion, von Tun und Leiden geben. Sofern der intentionale Gegenstand – in jeweiliger noematischer Modifikation – immer auch Vorkommendes darbietet, steht er dem Akt als das ohne dessen Zutun und damit als das passiv Vorgegebene gegenüber. Derjenige Akt also, der über seinen Gegenstand hinausschwingt und sich insofern nicht auf ihn richtet, ist damit desgleichen aus der Konfrontation mit dem Passiven herausgetreten. Die sich zunächst aufdrängende Schlußfolgerung ist auch aus dieser Perspektive die, daß der solchermaßen gegenstandslose Akt absoluter Akt wird. Denn seine Aktivität wird nicht mehr von Passivität begrenzt. Das ist durchaus richtig. Ebenso evident aber ist die Tatsache, daß Aktivität nur im polaren Verhältnis zu Passivität sinnvoll als Aktivität bezeichnet werden kann. Mithin hebt sich der Akt, der den Bezug zum Passiven verläßt, als Akt auf, und zwar gerade dadurch, daß er sich in seiner Aktivität unendlich potenziert. Die Beziehung zum Du entschwindet in eine Region, die jenseits der Differenz von Aktion und Passion liegt.

Könnte Buber diese Region benennen und gedanklich artikulieren, ohne von den Begriffen „Aktion“ und „Passion“ Gebrauch zu machen, so wäre er in diesem Punkt zu einer positiven Ontologie der Ich-Du-Beziehung durchgedrungen. Faktisch vermag er es nicht. Statt dessen begnügt er sich damit, das, was weder Aktion noch Passion ist, als die *Einheit* beider zu fassen. „So ist die Beziehung Erwähltwerden und Erwählen, Passion und Aktion in einem. Wie denn eine Aktion des ganzen Wesens, als die Aufhebung aller Teilhandlungen . . ., der Passion ähnlich werden muß“ (DP 15)³⁴. Danach sieht Buber ganz klar: die Einheit von Aktion und Passion kommt eben dadurch zustande, daß der Akt Akt des ganzen Wesens oder, was auf dasselbe hinausläuft, ganzer, reiner Akt wird³⁵. Das wirft ein Licht auf die Bedeu-

³⁴ Vgl. Rudolf Ehrenberg, *Gewissen und Gewußtes*, in: *Die Kreatur II* 139: „Ein unauflösliches Zugleich von Aktivität und Passivität, von Wollen und Gewolltwerden, von Ausgehen und Empfangenwerden ist die einige Wirklichkeit alles Lebens.“

³⁵ Das Eingehen der Ganzheit meines Seins in den von mir vollzogenen Akt ist ein von Buber fundamental angesetztes Phänomen des dialogischen Lebens. Nichts anderes als dies meint Buber auch, wo er in einem allgemeinen Sinne von „Glauben“ spricht. Die Bestimmung des Glaubens als desjenigen Akts, in den mein ganzes Sein eingeht, ist ursprünglicher als die Unterscheidung der „zwei Glaubensweisen“, die in der gleichnamigen Schrift gemacht wird. Ihre Geltung erstreckt sich sowohl auf den (vom Judentum repräsentierten) Glauben, der in der Wurzel ein unbegründetes Vertrauen ist, wie auch auf den (vom Christentum exemplarisch vertretenen) Glauben, der etwas ebenso unbegründet als Wahrheit anerkennt. Vgl. *Werke I* 653. – Auch der Unterschied von Gut und Böse hat nach Buber hier seinen Ort. Vgl. „*Bilder von Gut und Böse*“, *Werke I* 643. Dazu: M. S. Friedman, *Die Grundlagen von Martin Bubers Ethik*, in:

tung, die hier die Rede von „Einheit“ hat. Einheit meint da nicht die Zusammengehörigkeit von Unterschiedenem. Im Sinne der Zusammengehörigkeit bilden in der Intentionalität der Akt und sein Gegenstand eine Einheit. Aber diese Einheit setzt die Verschiedenheit ihrer Glieder voraus. Wäre die Einheit von Aktion und Passion solcher Art, so würde die Passion die Aktion mindern. Denn sie würde die Aktivität, als das von ihr Unterschiedene, begrenzen. Wenn aber die Einheit von Aktion und Passion der Ausdruck der Vollendung der Aktion sein soll, so kann sie nur Einheit im Sinne der Identität sein. Nur dann behindert die Passion nicht die Aktion, wenn diese *selbst* Passion, wenn das Tun *in sich* Nichttun ist. Nach der Wiederholung der oben zitierten Sätze fährt Buber an anderer Stelle fort: „Das ist die Tätigkeit des ganz gewordenen Menschen, die man das Nichttun genannt hat“ (DP 78). Die Identität von Tun und Nichttun ist aber eine Paradoxie, die als solche nicht gedacht werden kann³⁶. In ihrer Unausdenklichkeit enthüllt sich die Rede von ihr als Chiffre eines Seins, das über der Differenz von Aktion und Passion west. Dieses Sein läßt sich zeichenhaft als Einheit von Aktion und Passion denken, weil es weder im Begriff der Aktion noch in dem der Passion aufgeht. Es ist also weder Passion noch Aktion *allein* und insofern die unausdenkliche Einheit beider.

§ 60. *Phänomenale Ausweisung der Einheit von Aktion und Passion an der Wesensverfassung des Anredens*

Oben wurde versucht, die Notwendigkeit des Zusammenbruchs der Intentionalität nach der Seite des *intentum* am Phänomen des Angeredeten aufzuzeigen. Nun muß auch die im Sich-vollenden geschehende Selbstaufhebung der *intentio* am Modell des Anredens konkretisiert werden³⁷. Daß zu ihrer Demonstration dieses Modell noch weniger ausreicht als zur Veranschaulichung der Auflösung des *intentum*, ist in der Sache begründet. Denn das Anreden steht, wie gesagt, noch unter der Herrschaft der Intentionalität. Der ontologische Prozeß des Zusammenbruchs der Intentionalität, der mit der Auflösung des *intentum* anhebt, gelangt aber mit der Selbstaufhebung der *intentio* in sein Endstadium. Also ist die Diskrepanz zwischen dem Anreden und der Selbstaufhebung der *intentio* größer als die zwischen dem Anreden und der Auflösung des *intentum*.

M. B., bes. 154 f. Nach Friedmans Buber-Buch (a. a. O. S. 11–15; vgl. S. 59 f., 74) ist das Problem des Bösen geradezu die einigende Wurzel der Buberschen Philosophie des Dialogs.

³⁶ Vgl. Malcolm L. Diamond, Martin Buber, New York 1960, S. 47 f.; ders., Dialog und Theologie, in M. B. 215, sowie Bubers Stellungnahme dazu, M. B. 599 f.

³⁷ Vgl. auch dazu die Ausführungen über Reinachs Phänomenologie des sozialen Aktes in dieser Arbeit, S. 379 ff.

Inwiefern hebt sich die *intentio* des Anredens im Sich-vollenden auf oder warum kann, was als Anreden meine Aktion ist, nur als Passion zu sich selber kommen? Zur Beantwortung dieser Frage knüpfen wir am besten an den schon notierten Sachverhalt an, daß jedes Ansprechen und so auch das Anreden Anspruch auf Entsprechung ist. Die Mitteilung etwa geht auf Vernehmen aus, die Frage auf Antwort. An diesem Sachverhalt haben wir die Zukünftigkeit des Anredens abgelesen. Die dialogische Zukunft aber ist, wie dabei festgestellt wurde, gegenwärtig. Das gibt uns einen ersten Hinweis auf das gesuchte Phänomen. Die jeweilige Entsprechung stückt sich nicht dem Ansprechen an, derart daß erst der Akt des Ansprechens abliefe und dann der Akt des Entsprechens folgte. Vielmehr gehört die Intention auf Entsprechung bereits so sehr zum Ansprechen, daß dieses ohne sie gar nicht wäre, was es ist. Erst die Erwartung der Entsprechung konstituiert also das Ansprechen. Seinsmäßig konstituieren heißt: Sinn geben. Demnach hat die Mitteilung den Seinsinn „Mitteilung“ nur dadurch, daß sie auf Vernehmen ausgeht, hat die Frage den Seinsinn „Frage“ nur dadurch, daß sie Antwort haben will. Negativ ausgedrückt: Mitteilung ohne Ausrichtung auf Vernehmen wäre keine Mitteilung, Frage ohne Intention auf Antwort keine Frage, es sei denn eine „rhetorische“, also eine scheinbare³⁸. Diese Verfassung ist nicht nur der Mitteilung und der Frage gemeinsam, sondern allen ansprechenden Akten, zu denen im Bereich der Verlautbarung etwa auch Bitte und Befehl³⁹ gehören. Ja, je ansprechender und anspruchsvoller der Akt des Ansprechens ist, desto weiter schwingt er in die Zukunft hinaus. Die Mitteilung will nichts weiter als Vernehmen, die Bitte hingegen erwartet über Vernehmen und Zusage hinaus ihre Erfüllung. Sofern freilich die Zukünftigkeit im Erwartungsmoment des Ansprechens und nicht darin liegt, daß die Entsprechung erst nach Ablauf des ansprechenden Aktes einsetzt, eignet sie auch schon der Mitteilung. Obwohl das Vernehmen mit der Mitteilung gleichzeitig ist, ist es doch nicht schon mit ihr gegeben, sondern nur von ihr intendiert. Auf der anderen Seite

³⁸ Deshalb richte ich, wie Marcel bemerkt (JM 137 f., 196), eine Frage von vornherein nur an das, was ich für antwortfähig halte.

³⁹ Der Befehl, das Geheiß oder das Gebot ist derjenige Anspruch, dem Rosenstock-Huessy die größte Ursprünglichkeit beimißt (vgl. u. a. AS 26, 30, 33). Das stets „präjektive“ Du ist „der in die Zukunft hinausgeworfene Hörer des Gebotes“ (Soz. I 157). Dem entspricht die Vorrangstellung des Imperativs, der ja – wie bereits erwähnt – für Rosenstock-Huessy die verbale Form der eigentlichen, im Du anwesenden Zukunft darstellt. Wie dem Vokativ, so will Rosenstock-Huessy im Felde der Konjugation dem Imperativ seinen „führenden Charakter“ in der Grammatik zurückgeben (AG 89). Denn: „Verwurzelt ist das Du nur im Imperativ“ (Soz. I 159), in der „Du-Form des Imperativs“ (AS 26), durch den mir das Du anfänglich offenbar wird (AS 30) und der, wenn der Befehl an mich ergeht, auch meine „Seele hervorzwängt“ (AS 35; vgl. Soz. I 301; Soz. II 59 f.; GU 102). – Vgl. auch Rudolf Ehrenberg, *Gewissen und Gewußtes*, in: *Die Kreatur II 137*.

ist die Tatsache, daß die Antwort nicht zur gleichen Zeit herausgesprochen wird wie die Frage, vordergründig im Vergleich mit der Gegenwärtigkeit, die sie für den Fragenden dadurch hat, daß sie seiner Frage Sinn gibt. Die dialogische Gegenwärtigkeit ebenso wie die dialogische Zukünftigkeit liegen einzig in der Konstitution des Ansprechens durch die Intention auf Entsprechung. Und nur im Gedanken dieser Konstitution läßt sich die Einheit beider, der Gegenwärtigkeit und der Zukünftigkeit, denken.

Nun ist freilich die Konstitution des Ansprechens durch die *Intention* auf Entsprechung noch nicht die Konstitution durch die faktische Entsprechung. Zwischen der Intention auf Entsprechung und der faktischen Entsprechung klafft ein von mir, dem Intendierenden, nicht überbrückbarer Abgrund. Die Intention auf Entsprechung ist ganz und gar Sache meiner Intentionalität, die Entsprechung selbst aber Sache des Anderen. Ich mag die Entgegnung auf meine Ansprache so leidenschaftlich wie nur möglich wollen – ob der Andere mir entgegnet oder nicht, steht in seiner Freiheit und nicht in meiner. Gleichwohl wird von seiner Entscheidung auch der Akt meines Ansprechens betroffen. Zwar hat die Anrede Sinn allein schon durch die Erwartung der Entgegnung. Auch wenn diese faktisch ausbleibt, ist sie also insofern konstituiert, als sie sein kann, was sie nach ihrer Seinsgeltung ist. Von dieser gleichsam minimalen Konstitution müssen wir aber die *volle* Konstitution unterscheiden, in der sich der jeweilige Seinssinn erfüllt und vollendet. Der Akt des Ansprechens erfüllt sich aber erst in und mit der tatsächlich vom Anderen vollzogenen Entsprechung. Oder wie Rosenzweig im „Stern der Erlösung“ sagt: „das Wort ist bloß ein Anfang, bis es auf das Ohr trifft, das es auffängt, und auf den Mund, der ihm antwortet“ (II 29).

Das wird phänomenal am deutlichsten, wenn man sich vergegenwärtigt, was z. B. mit der Frage im Falle des Ausbleibens einer Antwort geschieht. Das Zeugnis der Unerfülltheit, in der dann die Frage verharrt, ist beim Fragenden ein eigentümliches Gefühl des Unbefriedigtseins, ein Gefühl, das sich – vornehmlich wenn es sich um eine Frage an einen Mitmenschen handelt – bis zu grenzenlosem Schmerz steigern kann. Anders gewandt beweist dieser Schmerz, daß die Beständigkeit, zu der die Verweigerung der Antwort die Frage verurteilt, wider das Wesen der Frage als einer unbeständigen Anrede ist. Er beweist, daß die Frage in der Antwort „aufhören“ *will*, eben weil solch ein Ende ihre Vollendung ist. Wer fragt, will, sofern er im Ernst fragt, eine Antwort, aber sofern er eine Antwort will, will er das Ende seiner Frage oder dies, daß – wie Marcel sagt – „la question elle-même se supprime en réalité comme question“ (JM 140). Demgegenüber bleibt zwar die Frage, der keine Antwort zuteil wird, in gewisser Weise als Frage bestehen, aber diese Beständigkeit ist ihr Mangel: sie besteht fort, weil sie nicht an ihr Ziel gekommen ist.

Damit soll freilich keineswegs die Ursprünglichkeit derjenigen Fragen geleugnet werden, die vorderhand fortbestehen müssen, weil sie sich nicht

ohne weiteres beantworten lassen. Gemeinhin sind derartige Fragen ursprünglicher als die im Nu beantworteten, weil sie Ursprünglicheres erfragen. Aber auch sie weisen sich als wirkliche Fragen nur durch das unglückliche Bewußtsein aus, das die Antwortlosigkeit erweckt. Daß sie keine Antwort bekommen, kann übrigens bedeuten, daß es auf sie überhaupt keine Antwort gibt. Ausgeschlossen ist nur, daß der Fragende selbst im Augenblick seines Fragens eine Antwort für unmöglich hält. Da Fragen Antwort-haben-wollen heißt, muß er im Fragen an die Möglichkeit einer Antwort glauben, was er auch dann tut, wenn er diese Möglichkeit einschränkt, sei es, daß er keine erschöpfende Antwort auf seine Frage für möglich hält, oder sei es, daß er eine erschöpfende Antwort erst für einen späteren Zeitpunkt erwartet, in anderer geschichtlicher Situation oder am Ende aller Tage, das zugleich das Ende aller Frage wäre.

Die Fülle der letztlich metaphysischen Probleme, welche die Frage nach der Frage aufrührt, müssen wir umwillen der Durchsichtigkeit des einen Gedankens, um dessen Entfaltung es uns zu tun ist, abschwächen. Was am Phänomen des Anredens zu veranschaulichen war: die Vollendung der Beziehung in der Einheit von Aktion und Passion, das hat sich in der Erfüllung des ansprechenden Aktes durch die faktische Entsprechung bereits klar gezeigt. Die Entsprechung ist als das Tun des Anderen mein Nichttun, als fremde Aktion für mich, den Ansprechenden, Passion. Aber in dieser Passion kommt meine eigene Aktion zu sich selbst. Sie kommt dadurch zu sich selbst, daß sie sich als *intentio* aufgibt und ein Tun wird, welches insofern zugleich Nichttun ist, als es mir vom Anderen angetan wird. „Der Ausspruch ist also meiner Willkür entzogen, obwohl ich ihn selber tue!“ (Rosenstock-Huessy, *Soz.* I 181, vgl. *AG* 126).

Man braucht bloß die Schranken, in die der Gedanke der Einheit von Aktion und Passion durch seine Veranschaulichung am Modell der Rede gezwängt wird, fallen zu lassen und man wird sofort der Bedeutsamkeit dieser Konzeption gewahr. Seiner Bindung an die Intentionalität gemäß ist das Anreden im Ursprung noch ein von mir vollzogener Akt, der sich erst in der Erfüllung an den Anderen ausliefert. Die Fassung des Gedankens, wonach nur die sich vollendende Aktion Passion wird, trägt diesem Sachverhalt Rechnung. Außerdem ist das Anreden der Akt eines bereits konstituierten Ich, zu dessen seinsmäßiger Konstitution der Akt der Entsprechung mithin kaum etwas beitragen kann. Ließen sich aber, wenn man die Einheit von Aktion und Passion jenseits der Grenzen des Miteinanderredens suchte, diese Einschränkungen nicht wegdenken? Es offenbart sich dann vielleicht, daß der Ursprung meines Seins selbst als Ursprung meines Selbstseins ein Tun ist, das nicht nur zugleich, sondern anfänglicher noch ein Leiden ist, ein Tun, das allein deshalb mein Tun sein kann, weil es zuvor vom Anderen getätigt wurde und immer aufs neue von ihm getätigt wird.

§ 61. Faktizität in „Ich und Du“ und in „Sein und Zeit“

Bevor wir uns den Aussagen Bubers, die in diese Richtung weisen, zuwenden, soll ein Vergleich mit „Sein und Zeit“ die Bedeutung, die dem Gedanken der Einheit von Aktion und Passion zukommt, unterstreichen. Den Vergleichspunkt gibt der Begriff der Faktizität ab. Von Faktizität darf man im vorliegenden Zusammenhang zunächst insofern reden, als die Entsprechung auf meinen Anspruch ein von meiner Intention unabhängiges Faktum darstellt. Bedeutsamer noch als dies ist aber das andere, daß die Erfüllung meines ansprechenden Aktes von diesem Faktum abhängt. Sprechen, genommen als auf Entsprechen angewiesenes Ansprechen, heißt nach Rosenzweig: „mit dem Eigenen vom andern abhängig sein“ (KS 387). Abhängigkeit von dem seinerseits von mir Unabhängigen, das dennoch mein eigenes Sein mit ausmacht, das liegt im Begriff der spezifisch menschlichen Faktizität. So ist auch nach Heidegger die Faktizität des Daseins noch nicht damit gegeben, daß innerweltlich Seiendes als vom jemeinigen Dasein unabhängiges Faktum vorkommt. Eher zeigt sie sich schon darin, daß das jemeinige Dasein vom innerweltlich Seienden abhängt. In der Sinngleichheit mit „Geworfenheit“ besagt Faktizität auch so viel wie „Angewiesenheit auf innerweltlich Seiendes“. Aber in die „Welt“ geworfen ist das jemeinige Dasein, weil es überhaupt geworfen, d. h. ohne sein Zutun in sein Sein eingesetzt ist. Unverfügbar ist also dem Dasein sein eigenes Sein. Vor allen Abhängigkeiten von den in der Welt entdeckten Fakten ist das Dasein abhängig von sich selbst als dem selber unverfügbaren und insofern unabhängigen Grund all seines Verfügens.

Der gewichtigste Unterschied zwischen der fundamentalontologischen und der von Buber angezielten Faktizität besteht jedoch darin, daß deren Einheit mit dem Entwurf bei Heidegger, sofern er die Faktizität mit der Geworfenheit gleichsetzt, lediglich Zusammengehörigkeit, bei Buber hingegen – wie wir sahen – Identität ist. Nach Heidegger sind Entwurf und Geworfenheit eins, weil es keinen Entwurf ohne Geworfenheit und keine Geworfenheit ohne Entwurf gibt. Entwurf ist stets geworfener Entwurf und Geworfenheit stets Vorlage zum Entwurf. Aber der Entwurf ist nicht selbst Geworfenheit. Gerade diese Identität meint jedoch der Gedanke der Einheit von Aktion und Passion. Die Aktion ist selbst Passion oder, in Angleichung an die Terminologie Heideggers gesagt, der Entwurf ist als solcher und in sich ein Geworfenwerden. Die so verstandene Geworfenheit kommt mir, dem sich Entwerfenden, aus eben der Zukunft zu, in die der Entwurf hineingeht. Zwar liegt auch die fundamentalontologische Geworfenheit dem Entwurf keineswegs wie ein Stück Vorhandenheit voraus, aber gleichwohl bestimmt sie sich gegenüber der Zukünftigkeit des Entwurfs im existenzialen Sinne als Gewesenheit. Hinter dieser temporalen Differenz verbirgt sich die noch radikalere Verschiedenheit zwischen einer Faktizität, die ins Innerste des

Selbst fällt, und einer solchen, die, obschon sie zum Dasein gehört, dessen Selbst ferner steht als der Entwurf. Mit alledem hängt ferner eng zusammen, daß der Buberschen These von der *Vollendung* der Aktion in der Passion bei Heidegger die Lehre von der *Einschränkung* des Entwurfs durch die Geworfenheit gegenübersteht. Weil das Dasein nicht nur entwerfend, sondern auch geworfen ist, sind ihm von vornherein bestimmte Möglichkeiten „entzogen“ (WG 43). Während also nach Buber die Aktion als Passion reine Aktion wird, hindert nach Heidegger die Geworfenheit den Entwurf gerade daran, reiner Entwurf zu sein. In diesem Gegensatz bekundet sich aber wiederum der grundlegende Unterschied zwischen der Einheit als bloßer Zusammengehörigkeit und der Einheit als Identität.

Zweifellos unterscheiden sich die Faktizität Heideggers und diejenige Bubers noch in vielen anderen Hinsichten. Man braucht ja – um nur die auffälligste Differenz zu erwähnen – bloß daran zu denken, daß sich die fundamentalontologische Konzeption der Geworfenheit gegen die Frage nach dem Werfenden wehrt, während die Aktion des Ansprechens allein im Blick auf das Tun eines Anderen als Passion gedacht werden kann. Erhellender jedoch als die Aufzählung solcher Verschiedenheiten ist die Einsicht in die Tatsache, daß die Theorie Bubers der ursprünglichen Intention Heideggers in bestimmter Hinsicht besser gerecht wird als Heideggers eigene Ausarbeitung, soweit diese den Begriff der Faktizität auf die ontische Bedeutung der Eingenommenheit von innerweltlich Seiendem abstellt. Die ursprüngliche Intention des existenzialen Begriffs der Faktizität geht wohl auf den oben kurz besprochenen Sachverhalt, daß das jemeinige Dasein nicht sein eigener Grund und insofern sich selbst unverfügbar ist. Es ist wesentlich Entwurf, aber es hat sich nicht selbst daraufhin entworfen, Entwurf zu sein, sondern ist immer schon in das Entwerfen geworfen oder – idealistisch formuliert – in das Setzen eingesetzt. Wird aber nicht die Geworfenheit des Entwurfs unendlich potenziert, wenn der Entwurf selber geworfen wird, anstatt daß bloß das Dasein *in* den Entwurf geworfen ist? Darin, daß das Dasein in den Entwurf geworfen ist, bezeugt sich das Nichttun der Geworfenheit als die Voraussetzung des entwerfenden Tuns. Erst dann aber, wenn der Entwurf selber geworfen wird, *ist* er Geworfenheit. Erst dann ist das Tun *in sich* Nichttun, die Aktion Passion. So wird in der Tat damit, daß sich die Zusammengehörigkeit von Entwurf und Geworfenheit in die Identität von Aktion und Passion verwandelt, auch die Faktizität im Sinne des Sich-unverfügbar-seins radikaler angesetzt.

§ 62. Die Wirklichkeit des Zwischen als Einheit von Schicksal und Freiheit

Der Zusammenfall von Faktizität und Wesenstat bezeichnet den äußersten Punkt jenseits der Intentionalität und der transzendentalen Scheidung von Akt und Fakt, von Vorgabe und Überwurf. Indes gelangt Buber zu

ihm – wie wir sahen – allein über die Vollendung des Entwurfs, weil er, was jenseits der Intentionalität anzusiedeln ist, nur von der Intentionalität her angehen und nur durch deren in der Vollendung beschlossene Aufhebung erreichen kann. In strengem Sinne „erreichen“ kann er es freilich so gerade nicht. Wenn sich das Ziel jenseits der Intentionalität befindet, so kann kein Weg, der seinen Ausgang von der Intentionalität nimmt und nur bis zu ihrem Zusammenbruch geht, an es heranzuführen.

Das Ziel wurde im vorigen Kapitel umrissen: es ist das Zwischen als das „ureinfache Faktum der Begegnung“. In welchem Verhältnis zueinander stehen die Faktizität der Begegnung, als das Ziel, und die jetzt beschriebene Faktizität der Wesenstat, als der Endpunkt des Weges zu diesem Ziel?

In der Begegnung läßt sich das aktive Moment nicht einseitig mir oder dem Anderen zurechnen; vielmehr greifen unsere Akte dergestalt ineinander, daß mir, was ich tue, zugleich angetan wird. Es liegt da also die Initiative weder bei mir noch beim Anderen. Die Begegnung ist, mit anderen Worten, ursprünglich weder bloß mein Ansprechen noch mein Angesprochenwerden. Dennoch zeigt sich mir – was uns ebenfalls einsichtig wurde – die Ursprünglichkeit des Zwischen im konkreten Begegnungserlebnis als Vorrang des Angesprochenwerdens vor dem Ansprechen. Als Faktizität der Begegnung erfahre ich die dialogische Faktizität demnach primär im Angesprochenwerden. Hingegen hält sich ihre begriffliche Entfaltung gemäß der Eigenart des Weges, auf dem Buber zu ihr hinfindet, an den Akt des Ansprechens. Auch dann, wenn dieser Akt – sich in der Selbstpreisgabe erfüllend – durch das Faktum der Antwort des Anderen gleichsam den Boden der Subjektheit durchbricht, bleibt er vom Fakt des Angesprochenwerdens qualitativ geschieden. Hier ist eben der Andere derjenige, der mit seinem Anspruch auf mich zukommt, während ich zu entsprechen habe. Dem Abstand gemäß, der auch noch das Ende des Weges der Destruktion der Intentionalität von dem hinter der Intentionalität befindlichen Ziele trennt, mündet also das Ansprechen nie in das Angesprochenwerden ein. Wohl aber ist offenbar, daß die am Ansprechen qua Anreden exemplifizierte Faktizität des dialogischen Lebens in der vollkommenen Gestalt, in der sie oben mit der fundamentalontologischen Faktizität verglichen wurde, nur im Angesprochenwerden möglich ist. Denn in dieser Vollkommenheit sollte sie sich nicht erst, wie das beim Ansprechen der Fall ist, im Endstadium eines bereits sinnhaft konstituierten Aktes und nicht erst als Widerfahrnis eines schon konstituierten Ich einstellen. Vielmehr sollte das Faktum des fremden Aktes meinem ganzen, sich als „Wesenstat“ vollziehenden Sein dergestalt vorausgehen, daß ich erst in ihm ich selbst werde. Das kann sich aber nur im Angesprochenwerden ereignen. Nur da ist mir schon der Anfang des Geschehens, in das sich meine Wesenstat einfügt, unverfügbar. Denn *daß* der Andere mich anspricht, geschieht, wie Ebner bemerkt (WR 120), ohne mein Zutun. Anfang aber ist da der Akt des Anderen nicht bloß im Sinne des verschwindenden Beginns, sondern mehr noch im Sinne des durch-

waltenden Grundes. Ist die Antwort des Anderen im Verhältnis zu meinem Anspruch lediglich dessen Erfüllung, so ist der fremde Anspruch die Basis meiner Entsprechung.

Prüft man diejenigen Begriffe, in welche die Schrift „Ich und Du“ die hier entwickelte Faktizitätsproblematik einfängt, so drängt sich zweierlei auf: einerseits wird klar, daß Buber die dialogische Faktizität in der Tat *von* der Selbstaufhebung des ansprechenden Aktes *her* begreift, andererseits ist nicht zu übersehen, daß er sie *auf* das Urfaktum der Begegnung *hin* denkt. Der Titel, unter dem er die Faktizität thematisiert, ist die „Wirklichkeit“ oder das „Wirkliche Leben“ (u. a. DP 96, 108). Der Ort, an dem allein ich dieser Wirklichkeit ansichtig werde, ist die Beziehung zum Du: „hier ist die Wiege des Wirklichen Lebens“ (DP 13). Was es aber mit der Wirklichkeit oder dem Wirklichen Leben auf sich hat, umschreibt Buber am deutlichsten, wenn er sagt: „Wer in der Beziehung steht, nimmt an einer Wirklichkeit teil, das heißt: an einem Sein, das nicht bloß an ihm und nicht bloß außer ihm ist. Alle Wirklichkeit ist ein Wirken, an dem ich teilnehme, ohne es mir eignen zu können. Wo keine Teilnahme ist, ist keine Wirklichkeit. Wo Selbstzueignung ist, ist keine Wirklichkeit. Die Teilnahme ist um so vollkommener, je unmittelbarer die Berührung des Du ist“ (DP 65 f.).

Diese „Definition“ hebt an mit einer negativen Abgrenzung: die gemeinte Wirklichkeit ist ein Sein, das nicht bloß an mir und nicht bloß außer mir ist. Abgewiesen werden damit all jene Alternativen, die von der dialogischen Faktizität hintergangen werden: die Scheidung zwischen dem Eigenen als dem Nicht-Anderen und dem Anderen als dem Nicht-Eigenen, zwischen dem mir Immanenten und dem mir Transzendenten, zwischen meiner Aktion und dem mir passiv Vorgegebenen. Die Verneinung solcher Dualitäten nimmt Buber nochmals auf in den Sätzen: „Wo keine Teilnahme ist, ist keine Wirklichkeit. Wo Selbstzueignung ist, ist keine Wirklichkeit.“ Im Begriff der Teilnahme, mit dessen Hilfe die Aufgabe einer positiven Bestimmung der Wirklichkeit bewältigt werden soll, akzentuiert Buber besonders stark das „aktive“ Moment des Sich-beteiligens, das in gewisser Weise überhaupt soviel wie „Sich-betätigen“ besagt. Zur Teilnahme gehört jedoch gleichermaßen das „passive“ Moment des Nehmens und Empfangens. Erst beide Momente zusammen machen das Wesen der Teilnahme aus, und eben ihre Einheit ist es, die den Begriff der Teilnahme zur Erschließung der Wirklichkeit befähigt.

Schon die Hervorkehrung der aktiven Bedeutung des Begriffs „Teilnahme“ zeigt an, daß Buber den Zugang zur dialogischen Faktizität vom Vollzug meines Aktes her gewinnt. Dessen ungeachtet denkt er jedoch die Teilnahme letztlich bereits auf das Zwischen als das ureinfache Faktum der Begegnung hin. Das, woran ich teilnehme, wenn ich in der Beziehung stehe, ist die weder in noch außer mir vorkommende Wirklichkeit. Diese erfahre ich zunächst als die Wirklichkeit des Anderen. Die Partner der Beziehung müssen aneinander teilnehmen. Beziehung selbst ist „eine faktische, nicht

bloß psychische, sondern ontische Partizipation aneinander“ (PM 107). Eine Partizipation freilich nicht am Anderen als einem Seienden, sondern am Sein des Anderen. „Nur die Teilnahme am Sein der seienden Wesen erschließt den Sinn im Grunde des eigenen Seins“ (PM 146). Das Sein oder die Wirklichkeit des Anderen ist weder bloß an noch bloß außer mir, weil es das fremde Tun ist, das als Anspruch mein eigenes Tun anfänglich und durchgehend trägt oder als Antwort mein eigenes Tun vollendet, in alledem aber ein fremdes Tun bleibt. Sofern es mein eigenes Tun durchwaltet, ist es nicht bloß außer mir; sofern es mir fremd bleibt, ist es nicht bloß an mir. Positiv ist es mein mir selbst unverfügbarer Grund. Als *mein* Grund ist es das mir Eigenste, das Innerlichste meiner Innerlichkeit. Als mein eigener *Grund* aber ist es mir nicht selbst wieder zu eigen. Es ist jene von Sartre geahnte, aber wieder verschüttete Transzendenz, auf die ich inmitten meiner Immanenz stoße⁴⁰. Von der Duwelt sagt Buber: „Sie steht nicht außer dir, sie rührt an deinen Grund, und sagst du ‚Seele meiner Seele‘, hast du nicht zuviel gesagt: aber hüte dich, sie in deine Seele versetzen zu wollen – da vernichtest du sie“ (DP 36). Desgleichen würde ich die Wirklichkeit vernichten, wenn ich sie, die ich in ursprünglicher Einheit zugleich tue und erleide, allein meinem Wirken zurechnete. Sie geht mir nur dann auf, „wenn ich weiß: ‚Ich bin anheimgegeben‘ und zugleich weiß: ‚Es kommt auf mich an‘“ (DP 97). Das ist das „Paradox, das ich zu leben habe“ (DP 97), die paradoxe Einheit von Tat und Leiden. Es kommt auf meine Tat an, aber meine Tat ist der Vollzug meines ganzen Wesens allein dadurch, daß ich mich der Tat des Anderen anheimgebe. Dadurch erlebe ich Wirklichkeit, die Wirklichkeit als „ein Wirken, an dem ich teilnehme, ohne es mir eignen zu können“.

Als „ein“ Wirken aber ist die Wirklichkeit, wiewohl zunächst als die Wirklichkeit des Anderen erfahren, im Ursprung weder mein Wirken noch das des Anderen. Sie ist vielmehr die Wirklichkeit des Zwischen als das reine Geschehen der Begegnung. Die wiederum ist die Wirklichkeit schlechthin oder das „Sein selber“ (Werke I 473). So ist die Teilnahme an der Wirklichkeit des Anderen in der tiefsten Wurzel „Partizipation am Sein“ (H 219) selbst.

Auf der Ebene des Zwischen gedacht, erscheint die Einheit von Aktion und Passion, als die sich die Wirklichkeit enthüllte, im Zugleich von Schicksal und Freiheit. „Schicksal und Freiheit sind einander angelobt“ (DP 55, vgl. GF 43)⁴¹. Sie zusammen stiften den „Sinn“, als den Buber Wirklichkeit

⁴⁰ Vgl. auch die Formel, mit der P. Laín Entralgo in seiner religiösen Metaphysik der liebenden Begegnung das hier Gemeinte ausdrückt (Teoría y realidad del otro, Bd. II, S. 192).

⁴¹ Daß das Schicksal meine Freiheit „umschließt“, versichert auch Nikolai Berdjajew (Das Ich und die Welt der Objekte, 1933, deutsch Darmstadt 1951, S. 194). In dieses Buch sind überhaupt wesentliche Stücke der Dialogik Bubers, den Berdjajew mehrmals zitiert (125, 136 f.), eingegangen. Berdjajew sagt selbst, daß

denkt (DP 56). In welcher Weise aber sind sie „einander angelobt“? Die Freiheit ist das dialogische Gegenstück zur eshaften Willkür, das Schicksal das dialogische Gegenstück zum gegenständlich bestimmten Verhängnis. Aber auch Willkür und Verhängnis bilden eine Einheit. „Wie Freiheit und Schicksal zusammengehören, so gehören Willkür und Verhängnis zusammen“ (DP 61). Die Einheit von Willkür und Verhängnis ist jedoch bloß die polare Zusammengehörigkeit von Satz und Gegensatz, von Position und Opposition. Wie das Subjekt ein Objekt und das Objekt ein Subjekt verlangt, so bringt die Willkür das Verhängnis und das Verhängnis die Willkür mit sich. Die Willkür ist selbst nichts anderes als die Macht des Subjekts, das die Welt der Objekte beherrscht und bestimmt. Das Verhängnis ist das korrelative „Bestimmtsein“ (DP 62) der zu mechanischer Notwendigkeit erstarrten Objektwelt, in das sich das Subjekt immer auch selber einfügt. Die Willkür ist die pure, „ungeschickte“ Aktion, welche gewalttätig in die bestehende Welt eingreift und sie nach den Vorstellungen des Subjekts umformt. Das Verhängnis ist die träge Passivität, die solcher Aktion entgegensteht. Die Einheit von Willkür und Verhängnis ist also von derselben Art wie die Zusammengehörigkeit von Aktivität und Passivität im Felde der Subjekt-Objekt-Spaltung: sie ist nicht Eintracht, sondern das feindliche Gegeneinander von Polen, die sich gegenseitig zum Kampf herausfordern.

Ganz anders dagegen die Einheit von Freiheit und Schicksal. Da sind die Glieder „freundlich“ einander zugewandt. Freiheit gibt es nicht ohne Schicksal und Schicksal nicht ohne Freiheit. Zwar gilt ebenso: keine Willkür ohne Verhängnis, kein Verhängnis ohne Willkür. Aber was formal als die gleiche reziproke Angewiesenheit erscheint, gibt sich in seiner Verschiedenheit zu erkennen, sobald man auf den freundlichen Sinn im einen und den

das, was er „Objekt“ nenne, Bubers „Es“ entspreche (136). Darüber hinaus kehren hier aber auch andere Thesen und Begriffe Bubers wieder: der Begriff „Partizipation“, den Berdjajew dem Begriff der (als undialogisch verstandenen) „Kommunikation“ entgegensetzt (79 f., 87 f., 141 f.); die Anschauung von der Universalität des Ich-Du-Verhältnisses (144 f.); die Auffassung des Es als des zeitlich und räumlich lokalisierten Seienden (176 f.) und die entsprechende Konzeption der Außerweltlichkeit des Du (209) sowie schließlich die These, das Wir gründe in der Korrelation von Ich und Du (238, 346). Trotzdem fällt Berdjajew hinter den Grundansatz der Dialogik zurück. Zwar begreift auch er die Beziehung zum Du als „Transzendieren“, aber dieses ist ihm nicht das Überspringen der Welt, sondern der Überstieg vom Ich zum „Du“ (77 f., 155 f.), wobei er das Du dem „anderen Ich“ oder dem „fremden Subjekt“ gleichsetzt (90, 122, 125, 151, 238). Zwar unterscheidet auch er die festgelegte, vorausschaubare und die dialogisch offene Zukunft, aber unter der Hand verwandelt sich ihm diese in den Raum der von aller Passivität befreiten schöpferischen Aktivität, welchen er der mir lediglich geschehenden Zukunft gegenüberstellen kann (167, 172, 184, 201). Hinter diesen Alterierungen des dialogischen Prinzips stehen negativ die Preisgabe des Ausgangs vom Zwischen und positiv das prinzipielle Ja zur ursprünglichen Gegebenheit des Ich (vgl. bes. 113, 124, 205).

feindlichen Sinn im andern Falle achtet. Die Freundlichkeit des Verhältnisses von Freiheit und Schicksal bedeutet, daß das Schicksal nicht nur der Freiheit bedarf, um Schicksal zu sein, sondern daß es darüber hinaus nur als Freiheit Schicksal ist. Desgleichen ist die Freiheit nur als Schicksal Freiheit. Die Einheit von Willkür und Verhängnis setzt voraus, daß Willkür nicht Verhängnis und Verhängnis nicht Willkür ist. Aber die Einheit von Schicksal und Freiheit ist die Einheit des Schicksals als Einheit von Schicksal und Freiheit und der Freiheit als Einheit von Freiheit und Schicksal.

Die Freiheit als Einheit von Freiheit und Schicksal: das ist der zur Begegnung gehörige „Wille“ oder die Tat, die meine „Bestimmung“ ist. Denn in der Bestimmung ist das, was als willkürliches Bestimmen und verhängnisvolles Bestimmtsein auseinanderfällt, eins geworden⁴². Der freie Mensch „glaubt an die Bestimmung und daran, daß sie seiner bedarf: sie gängelt ihn nicht, sie erwartet ihn, er muß auf sie zugehen, und weiß doch nicht, wo sie steht, er muß mit dem ganzen Wesen ausgehen, das weiß er. . . . Da greift er nicht mehr ein, und er läßt doch auch nicht bloß geschehen. Er lauscht dem aus sich Werdenden, dem Weg des Wesens in der Welt; nicht um von ihm getragen zu werden: um es selber so zu verwirklichen, wie es von ihm, dessen es bedarf, verwirklicht werden will, mit Menschengestalt und Menschentat, mit Menschenleben und Menschentod. Er glaubt, sagte ich; damit ist aber gesagt: er begegnet“ (DP 62).

Das Schicksal als Einheit von Schicksal und Freiheit ist das andere Moment, das neben dem des „Willens“ zur Begegnung gehört: die „Gnade“. Daß das Schicksal selbst schon Freiheit in sich schließt, besagt also: Begegnung ist nicht das factum brutum des Zufalls, sondern Geschenk. Da für uns aber – wie Buber hervorhebt – nur der Wille und nicht die Gnade Gegenstand der Beschäftigung sein kann, entzieht sich die Einheit von Freiheit und Schicksal, die das Schicksal selber ist, der begrifflichen Erfassung. Buber kann sie nur dadurch indirekt andeuten, daß er die Beziehung der ihrerseits schon schicksalhaften Freiheit zu diesem Freiheit implizierenden Schicksal entfaltet. Und zwar gehört die dem Schicksal freundlich gegenüberstehende Freiheit in zweifacher Richtung in das Schicksal selbst hinein. In die eine Richtung blickt Buber in den soeben angeführten Sätzen: ich „muß mit dem ganzen Wesen ausgehen“, ausgehen nämlich zur Begegnung. Da ist Freiheit das Seinlassen des Schicksals als Bereitschaft zur Begegnung, als das Sichöffnen für sie. Weil mir nur Begegnung gewährt wird, wenn ich auf diese Weise entgegengeme, ist das Schicksal auf die so bestimmte Freiheit an-

⁴² Wenn Arie Sborowitz, der in seiner Schrift „Beziehung und Bestimmung“ (Darmstadt 1955) die Lehren Bubers und C. G. Jungs miteinander vergleicht, die Bestimmung als „Verhältnis zu sich selbst“ der Beziehung als „Verhältnis zum Du“ gegenüberstellt, so operiert er nicht mit Bubers Bestimmungsbegriff. Damit ist auch die von ihm festgestellte Zusammengehörigkeit von Beziehung und Bestimmung eine andere als die im folgenden Zitat gemeinte.

gewiesen. Es ist dies aber noch in anderer Hinsicht: insofern, als ich in Freiheit dem Anspruch der Begegnung zu entsprechen habe und der Anspruch sich erst in meiner Entsprechung erfüllt. Vornehmlich daran denkt Buber, wenn er sagt: „Schicksal und Freiheit sind einander angelobt. Dem Schicksal begegnet nur, wer die Freiheit verwirklicht. Daß ich die Tat, die mich meint, entdeckte, darin, in der Bewegung meiner Freiheit offenbart sich mir das Geheimnis“ (DP 55).

Abstrakt vorgestellt, befindet sich die Freiheit als Bereitschaft zur Begegnung ante factum, die Freiheit als Entsprechung auf den Anspruch der Begegnung post factum. Aber in dieser Abstraktion übersieht man leicht, daß eben nicht nur das Schicksal, sondern auch die Freiheit die Einheit von Schicksal und Freiheit ist, daß also sowohl die Freiheit qua Bereitschaft wie auch die Freiheit qua Entsprechung das Schicksal in sich tragen. Die Freiheit qua Bereitschaft geht auf die Bestimmung zu und ist damit bereits von der Begegnung bestimmt. Wäre sie das nicht, so wäre sie, was sie doch um keinen Preis sein darf: ein Apriori, in dessen Raum das a posteriori auftauchende Faktum eintritt. Die Freiheit als Entsprechung aber ist in sich vom Schicksal durchstimmt, weil sie verwirklicht, was nicht sie selbst sich, sondern was ihr die Begegnung aufgegeben hat. Dadurch wird ihre Tat selber zu einem Leiden. Die Tat, wie ich sie meinte, wird zur „Tat, die mich meint“. Das bedeutet, daß die Herausforderung der Freiheit zur Entsprechung ein Anspruch ist, der an mich ergeht, und kein Anspruch, den ich erhebe. Als Antwort auf die freundliche Herausforderung ist dann die „Bewegung meiner Freiheit“ kein selbstgesetztes Setzen mehr, sondern bloß die Entdeckung der Tat, die mich meint, d. h. das Ergreifen meiner Bestimmung, welches im Hören des Anspruchs wurzelt.

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

§ 63. *Der Gott der Dialogik*

Wir sind an den Ausgangspunkt der Betrachtungen über die Dialogik Bubers zurückgekehrt. Angefangen wurde – im ersten Kapitel – mit der Umschreibung des Endes, auf das Buber hinauswill. Nachgegangen sind wir dann – im zweiten Kapitel – den Weg, auf dem Buber seinem Ziel zustrebt. Das Ziel ist das Zwischen als das „ureinfache Faktum der Begegnung“. Der Weg dorthin führte über die Destruktion der Intentionalität mit den zwei Hauptstationen der Aufhebung des intendierten Gegenstandes und der Aufhebung des intendierenden Aktes. Die Aufhebung des intendierenden Aktes eröffnete den Blick auf die spezifisch dialogische Faktizität, in der die Aktion zugleich Passion ist oder sich vielmehr in ein Geschehen jenseits von Aktion und Passion verwandelt. Diese Faktizität ist die im Ausgang von der intentio gesichtete Faktizität der Begegnung. Sie ist die Wirklichkeit des Zwischen, von der Seite je meines Aktes her gesehen. Insoweit deckt sich das Ende des Weges in der Tat mit dem Ende, auf das Buber hinauswill.

Trotzdem steht die Erörterung des für Buber Wichtigsten noch aus. Liegt doch das Ziel des philosophischen Gedankens für Buber selber nur auf dem Weg zu Gott. Genauer: das positive Ziel, an das die Philosophie als negative Ontologie heranführt, kann in seiner Positivität nur noch „theologisch“ entfaltet werden.

Der Gott aber, um den es Buber geht, ist nicht der „Gott der Philosophen“. Jedenfalls nicht der Gott, den die abendländische Metaphysik seit den Griechen zum Gegenstand hat. Bubers eigenen Andeutungen folgend, müßte man diesen, den metaphysischen Gott in einem ganz weiten Sinne als causa fassen. Ob man Gott als „Urheber“ der Natur, als „Lenker“ der Geschichte oder auch als das „Selbst“ begreift, das im Denken des endlichen Subjekts zu sich kommt, stets unterliegt er der Kategorie des Grundes. Denn überall ist da unmittelbar gegeben etwas anderes: die Natur, die Geschichte oder das endliche Subjekt; Gott aber erscheint erst im Rückgang auf den Grund des Gegebenen. Was hingegen Buber Gott nennt, ist unmittelbarer gegeben als alles andere: es ist die Gegenwart selbst. „Es ist nicht so, daß Gott aus irgend etwas erschlossen werden könnte, etwa aus der Natur als

ihr Urheber, oder aus der Geschichte als ihr Lenker, oder auch aus dem Subjekt als das Selbst, das sich in ihm denkt. Es ist nicht so, daß irgend etwas anderes ‚gegeben‘ und dies erst daraus abgeleitet wäre, sondern dies ist das uns unmittelbar und zunächst und dauernd gegenüber Wesende: das rechtmäßig nur angesprochen, nicht ausgesagt werden kann“ (DP 82).

Wenn Gott nur *angesprochen* und nicht *besprochen* werden kann, so entzieht er sich freilich nicht nur der metaphysischen Spekulation, sondern auch der Theologie als der Rede *von* Gott. In diesem Sinne ist also der Bubersche Gottesgedanke, auch seinem Selbstverständnis nach (vgl. Werke I 1112), nicht theologisch. Ja, er ist in gewisser Weise nicht einmal religiös. Im Geleitwort zur Gesamtausgabe der „Chassidischen Bücher“ (XIV) findet sich der erstaunliche, aber für den Autor durchaus charakteristische Satz: „Die Urgefahr des Menschen ist die ‚Religion‘“ (im Unterschied zu echter Religiosität). Die Ablehnung der „Religion“ ergibt sich – wie wir sehen werden – folgerichtig aus dem Ansatz Bubers, wonach Gott wesenhaft kein Es sein kann. Der „Religiöse“ macht eben Gott, nicht anders als der Theologe, zum Es; denn er *befäßt* sich mit Gott (vgl. DP 117). So gehört die Religion zur Geschichte der Vergegenständlichung, der „Ausbreitung in das Eigensein“ (DP 118). Sie gehört dazu allein schon deswegen, weil sie den Gottesdienst auf das „sakrale Gebiet“ (W 47) beschränkt. Die hier gemeinte Religion ist in der Anschauung Bubers, der daneben allerdings auch einen positiven, ganz anders bestimmten Religionsbegriff hat, geradezu dadurch definiert, daß sie die Beziehung zu Gott in einer besonderen, aus dem „Weltleben“ herausgehobenen Sphäre lokalisiert. Buber hingegen ist durchdrungen von der Idee der Allgemeinheit und Allgegenwart des Gottesverhältnisses. Wie er solche Allgemeinheit von seinen Voraussetzungen aus zur Evidenz bringt, wird sich uns im folgenden zeigen. Hier sei nur vorwegnehmend darauf hingewiesen, daß von ihr her gesehen Bubers Erhellung der Zwigesprache von Gott und Mensch dem „natürlichen“ Denken viel näher ist als jeder Entwurf, der sich auf eine spezifisch religiöse Offenbarung beruft. Denn die Allgemeinheit ist das Element des Denkens. Und nur weil dies so ist, *darf* Buber überhaupt um gedankliche Evidenz seiner Gottesidee ringen. Das Denken aber, vor dem sich diese Idee ausweist, hat von der traditionellen Philosophie Abschied genommen. Es ist von der Partikularität der Religion ebenso weit entfernt wie von der Logizität der Metaphysik.

Es wird im folgenden darum gehen, die Schritte, in denen sich Buber Gott denkend nähert, denkend nachzuvollziehen. Zuvor jedoch noch ein kurzes und in seiner Kürze ungenügendes Wort über die „irreligiöse“ Frömmigkeit, die sich in diesem Denken erhellt. Wie ja schon anfangs betont und im Zuge der Entwicklung des Gedankens wiederholt, stellt Buber sein ganzes Denken in den Dienst der jüdischen Überlieferung als der Geschichte des Dialogs zwischen dem Gott Israels und seinem Volk. Wenn sich Buber gegen die Partikularität der Religion wendet, so setzt er voraus, daß der

jüdische Glaube von Moses und den Propheten an bis hin zu seiner Erneuerung im Chassidismus nichts mit Religion im beschriebenen Sinne zu tun hat. Gerade die Propheten protestieren dagegen, „den konkreten Dienst Gottes auf das sakrale Gebiet zu beschränken“ (W 47). Das positive Prinzip der jüdischen Frömmigkeit, wie der Chassidismus es ausdrücklich zur Geltung bringt, ist vielmehr die „Heiligung der Welt“. „Heiligung des Weltlichen ist der zentrale Antrieb des Zaddiks“ (CB 359). Das Weltliche aber ist das Alltägliche. Nach chassidischer Auffassung besteht die wahre Frömmigkeit nicht in einem vom alltäglichen Tun abgesonderten sakralen Tun, sondern allein darin, daß das Alltägliche selbst gemäß seiner eigenen Wahrheit verrichtet wird (CB 351; vgl. XXVI). Die „Heiligung des Alltags“ (CB 351) hebt also die Trennung von Heiligem und Profanem auf (EC 19). Die Eigenart solcher Frömmigkeit tritt deutlich hervor, wenn man sie von derjenigen Gläubigkeit abhebt, die Heidegger als die einzige Alternative zur metaphysischen Ergründung Gottes im Blick hat. Buber und Heidegger stimmen in der Überzeugung überein, daß der Gott der Metaphysik wesentlich als *causa* erscheine und daß diese *causa*, als *causa prima* oder *causa sui*, nicht der lebendige Gott sei, den der Mensch anruft und von dem er sich anrufen läßt. Der „sachgerechte Name für den Gott in der Philosophie“, meint Heidegger, ist die „*Causa sui*“. Daran knüpft sich die Bemerkung: „Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der *Causa sui* kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen“¹. Buber aber hat ebenso wenig wie den Gott der Metaphysik den hier dagegen gesetzten Gott des sakralen Kultes vor Augen. Nach seinem Ansatz kann nicht einmal das Gebet, sofern und solange es auch bloß ein besonderes Tun und nicht die ständige „Bitte um Kundgabe der göttlichen Gegenwart“ (GF 149) ist², als ursprüngliche Stätte der Anwesenheit Gottes gelten. Der Gott der Dialogik offenbart sich ursprünglich vielmehr da, wo ich ihm scheinbar abgewandt bin: wo mir im Gegenüber das Geheimnis eines Dings aufgeht, wo mir ein Mensch als er selbst gegenwärtig ist, wo ich im Handeln den Anspruch einer Idee erfülle.

Die Aufhebung der Trennung von Heiligem und Profanem im Chassidismus ist nach Buber zugleich die Aufhebung der in der „Religion“ üblichen Trennung von Gott und Welt. Sie ist jedoch ebenso, in der geschichtlichen Erwiderung auf die Metaphysik Spinozas (CB XV f.), die Aufhebung der

¹ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, S. 70.

² Daß das Gebet letztlich gar kein besonderes Tun, sondern das menschliche Leben in seiner Ganzheit ist, hat innerhalb des Dialogismus am entschiedensten Karl Heim zur Geltung gebracht. Vgl. dessen Aufsatz „Das Gebet als philosophisches Problem“ (1925) in: GL 484–512, bes. 494 f. – Nach Wilhelm Weischedel („Vom Sinn des Gebets“ in: *Wirklichkeit und Wirklichkeiten*, Berlin 1960, S. 155) haben diese Auffassung die „großen Religionen“ seit je vertreten.

Ineinssetzung von Gott und Welt (CB XVIII f.). Gegen die Vorstellung von Gott als einem bloß weltjenseitigen Seienden und gegen die oppositionelle These von der Welt als dem Ort Gottes lehrt der Chassidismus nach Buber, die Welt sei der „Ort der *Begegnung* mit Gott“ (CB XV f.). Dies ist die Formel, auf die sich auch Bubers eigene Position bringen läßt. Sowohl das „religiöse“ Leben, das Gott im Rückzug aus der Welt zu finden hofft, wie auch die mystische oder spekulative Identifikation von Gott und Welt gründen – der Schrift „Ich und Du“ zufolge – in einem Verhältnis zum Seienden als Es. Der mystischen oder spekulativen Identifikation von Gott und Welt geht existenziell das „Erfahren und Gebrauchen“ voraus, dem Wirklichkeit nur das Vorkommen des in der Welt Vorkommenden ist. Wenn dieses Seinsverständnis die göttliche Wirklichkeit nicht überhaupt ignoriert, so kann es sie nur als etwas auch in der Welt Vorkommendes oder als das Ganze des in der Welt Vorkommenden begreifen. Auf derselben Ebene des Es liegt aber auch der Rückzug aus der Welt. Einmal weil der aus der Welt herausgesetzte Gott desgleichen nur als etwas für sich Vorkommendes gedacht werden kann, zum andern weil das, worauf sich der die Welt angeblich verlassende Mensch in Wahrheit zurückzieht, nur er selbst als „Eigenwesen“, als das ebenfalls vorkommende Individuum ist. Gegen jenen *an* die Welt Verfallenen führt Buber die *Heiligung* der Welt ins Feld, gegen diesen *mit* der Welt Verfallenen die Heiligung der *Welt*. Heiligung der Welt aber ist nichts anderes als: dem in der Welt Vorkommenden begegnen, Du zu ihm sagen und es so zugleich über die Welt hinausheben. Er, der dergestalt allem Seienden als einem Du gegenübertritt, er allein begegnet Gott (DP 80 f., 96)³.

§ 64. *Der Ort Gottes im Verhältnis zum Schema weltentwerfender Intentionalität*

Bubers „theologische“ Theorie, der wir uns nun zuwenden, ist nur die begriffliche Explikation der beschriebenen Erfahrung. Zum Zwecke dieser Explikation bringt Buber freilich seine gesamte Lehre vom Du ins Spiel. Er fängt an mit der Klärung des Verhältnisses Gottes zu den drei „Sphären, in denen sich die Welt der Beziehung errichtet“ (DP 10). Es sind dies – wie wir wissen – die Sphären der Natur, der Menschen und der geistigen Wesenheiten. Sofern die „Welt der Beziehung“ sich *nur* in ihnen errichtet, gibt

³ Vgl. Marcel, EA 196: „Ma conviction la plus intime, la plus inébranlable – et si elle est hérétique tant pis pour l’orthodoxie – c’est . . ., que Dieu ne veut nullement être aimé par nous *contre* le créé, mais glorifié à travers le créé et en partant de lui.“ Auch in diesem entscheidenden Punkt, wie in so vielen anderen, steht Buber Marcel näher als Ebner. Bei Ebner heißt es: „Der Mensch muß seinen Blick von der Welt wegwenden, dann wird sie ihm nicht mehr seinen Ausblick auf Gott hin verstellen“ (WR 193; vgl. Schriften II 37 f., aber im Gegensatz dazu auch I 29, 782, II 48).

es zu Gott überhaupt keine Beziehung. Genauer: zu Gott gibt es keine Beziehung neben den Beziehungen zur Natur, zu den Mitmenschen und zu den Ideen; es gibt sie nur *in* ihnen. „In jeder Sphäre, durch jedes uns gegenwärtig werdende blicken wir an den Saum des ewigen Du hin, aus jedem vernehmen wir ein Wehen von ihm, in jedem Du reden wir das ewige an, in jeder Sphäre nach ihrer Weise“ (DP 10)⁴.

Das „ewige Du“ ist Gott. Schon diese Bestimmung wirft viele Fragen auf. Mit welchem Recht bezeichnet Buber Gott überhaupt als Du? Wie ist die „Ewigkeit“ zu verstehen, durch die sich das ewige Du vom „geeinzelten“ oder „einzelnen“ abhebt? Was schließlich motiviert im Erlebnis des einzelnen Du, das bisher als das Du schlechthin erschien, den Fortgang zum ewigen? All diese Fragen suspendieren wir zunächst, nicht um sie endgültig beiseite zu schieben, sondern um überhaupt erst einen Boden für ihre Beantwortung zu gewinnen. Den Boden gewinnen wir, wenn wir im Ausgang von dem zitierten Satz gleichsam den geometrischen Ort fixieren, den das „ewige Du“ – diesen Begriff nehmen wir vorderhand einfach hin – in dem uns schon bekannten quasi-räumlichen Modell des Haltungsschemas einnimmt. Es wird sich uns dann nämlich zeigen, daß das ewige Du eine ganz andere *Seinsart* hat als das einzelne Du und sich von diesem keineswegs bloß durch das Attribut „ewig“ unterscheidet.

Negativ sagt das Zitat aus, das ewige Du begegne *nicht* in einer Beziehung *neben* den Beziehungen zum naturalen Ding, zum Mitmenschen und zur Idee. Das bedeutet im Blick auf den Ort des ewigen Du im Modell: es ist im Gegensatz zum einzelnen Du, das zumindest anfänglich in die Intentionalität eingelassen ist, kein *intentionum* eines intentionalen Aktes. Es hat von vornherein seinen Ort nicht im noematischen Bereich, aus dem das einzelne Du sich erst in der Anstrengung des Überschwungs herausarbeitet. Dies ist der Sinn des scheinbar überspitzt formulierten Satzes: „es gibt zu Gott keine Beziehung“. Es gibt, obwohl Buber durchaus davon spricht, eigentlich keine Beziehung *zu* Gott, weil Gott kein gegenständlicher Bezugspunkt ist.

Positiv meint Buber, das ewige Du begegne *in* der Beziehung zum einzelnen Du. Die Bestimmung „in“ hat genauso wie die Bestimmung „neben“ räumlichen Charakter. Halten wir uns fürs erste an die angeführte Formulierung, so scheint ihr die Vorstellung zugrunde zu liegen, daß das ewige Du in der Verlängerung der Linien auftaucht, die vom Ich zum je einzelnen Du verlaufen: „durch“ jedes uns gegenwärtig werdende blicken wir an den Saum des ewigen Du hin. Dem entspricht die geometrische Figur, an der sich Buber auch andernorts orientiert: „Die verlängerten Linien der Beziehungen schneiden sich im ewigen Du. Jedes geeinzelte Du ist ein

⁴ Vgl. J. Wittig, Das Geheimnis des „Und“, in: Die Kreatur II 424: „überall, wohin ich Du sagen muß, ist Gott.“

Durchblick zu ihm. Durch jedes geeinzelte Du spricht das Grundwort das ewige an“ (DP 76).

Wir können diesem Bild zwei wichtige Anweisungen entnehmen. Erstens eine weitere negative. Die These, das ewige Du begegne „in“ der Beziehung zum einzelnen Du, besagt nicht: das ewige Du ist der Akt selber, in dem ich Einzelnes als Du anspreche. Wie es nicht *intantum* ist, so auch nicht *intention*. Denn die Bewegung des Aktes geht nur vom Ich bis zum einzelnen Du. Zweitens eine positive. Über das einzelne Du hinausgehen, das ist ja ein Akt, der uns durchaus schon bekannt ist. Er ist mit dem Akt, in dem ich auf das einzelne Du zugehe, identisch. Diese Identität wurzelt in der Dialektik des Ansprechens, das im Sich-richten auf etwas gerade dieses Etwas transzendiert. Dabei ist das intentionale Etwas eine noematische Modifikation des Etwas im Sinne von etwas Vorkommendem. Das Hinter-sich-lassen des *intantum* ist also zugleich das Überspringen des mit Du angesprochenen Seienden als eines vorkommenden. Sein Woraufhin ist, vom Vorkommenden her gesehen, „nichts“. Sofern das ewige Du eben das ist, was über das einzelne Du hinaus ist und was in der (transzendierenden) Verlängerung der Beziehung zu diesem begegnet, ist es das Sein, das vom Standpunkt des in der Welt Vorkommenden als Nichts erscheint. Das heißt nicht, es sei dieses Nichts. Es ist weder das bloße Nichts des Vorkommenden noch etwas Vorkommendes, das hinter dem einzelnen angesprochenen Seienden abermals vorkäme. In ihm ist vielmehr das, was vom Vorkommenden her wie nichts aussieht, existente Wirklichkeit. Dies ist Bubers „theologischer“ Grundgedanke, den wir im folgenden nach mehreren Seiten hin zu entfalten haben.

§ 65. *Gott und die Wirklichkeit des Zwischen*

Vorerst verweilen wir noch einen Augenblick bei dem von Buber entworfenen Bild. Die verlängerten Linien der Beziehungen zum geeinzelten Du sollen sich im ewigen Du „schneiden“. Angesichts der Ausschließlichkeit des einzelnen Du und der darin gegründeten Zusammenhanglosigkeit zwischen den einzelnen Beziehungen zu einzelem Du legt sich die Vermutung nahe, daß Buber diese Beziehungen als „parallele“ Linien vorstellt, welche sich im Endlichen, d. h. in der „Welt“, nicht berühren. Gott aber scheint, seinem herkömmlichen Begriff gemäß, das Unendliche zu sein, in dem sich die parallelen Linien, nach mathematischem Gesetz, dann doch schneiden. Indes, so sehr Buber jene Zusammenhanglosigkeit betont, die er inkonsequenterweise gelegentlich auch Parallelität nennt – Gott denkt er keineswegs als einen unendlich fernen Punkt. Das Bild von den verlängerten Linien aufnehmend, schreibt er an späterer Stelle: „Die Eswelt hat Zusammenhang im Raum und in der Zeit. Die Duwelt hat in beiden keinen Zusammenhang. Sie hat ihren Zusammenhang in der Mitte, in der die

verlängerten Linien der Beziehungen sich schneiden: im ewigen Du“ (DP 101 f.). Das Bild sieht also anders aus. Die Menschen, die Einzelnes als Du ansprechen, stehen nicht geradlinig nebeneinander. Sie formieren sich vielmehr zu einem Kreis, der den engeren Kreis derer, die von ihnen angesprochen werden, umschließt. Gott aber steht in der gemeinsamen Mitte dieser Kreise. In ihm treffen sich die verlängerten Beziehungslinien, die sich als Linien vom je einzelnen Ich zum je einzelnen Du in der Tat nicht berühren.

Nun meint der Begriff „Mitte“ eben das, was Buber auch das „Zwischen“ nennt. Wir erinnern uns an die Gleichsetzung der „Sphäre zwischen den Wesen“ mit dem „Reich, das in unsrer Mitte, im Dazwischen sich birgt“. Mithin ist Gott die Wirklichkeit des Zwischen. Das ontologisch intendierte Zwischen ist jedoch lediglich die Begegnung zwischen je diesem Ich und je diesem Du. Demgegenüber ist die Mitte, als die Buber Gott verbildlicht, diejenige, auf welche die Gesamtheit der Beziehungen sich bezieht. Gott fällt also nicht einfach mit dem ontologisch erfaßbaren Zwischen zusammen, sondern ist gleichsam das Zwischen allen Zwischen, d. h. das Zwischen, sofern es nicht nur je mich und dich, sondern alle meine Beziehungen zu jedem mir begegnenden Du sowie alle Beziehungen überhaupt miteinander verbindet. In ihm hat die Duwelt „ihren Zusammenhang“; oder wie Buber im Anschluß daran noch deutlicher sagt: „Kraft seiner gibt es das Kontinuum der Duwelt: die isolierten Momente der Beziehungen verbinden sich zu einem Weltleben der Verbundenheit“ (DP 102).

„Mitte“ ist ein räumlicher Begriff. Die räumliche Unverbundenheit der Beziehungen zu einzelner Du macht, wie wir wissen, dessen „Ausschließlichkeit“ aus. Die Herstellung des räumlichen Kontinuums der Duwelt durch Gott kommt mithin der Aufhebung der Ausschließlichkeit in eine neue Einschließlichkeit gleich. Da die „Beziehung zu Gott“ nur in der und als die Beziehung zu einzelner Du lebt, kann sie sich allerdings nicht über diese Beziehung und damit auch nicht über die Ausschließlichkeit hinwegsetzen. Das einzelne Du, zu dem ich in Beziehung trete, bleibt auch in der Verlängerung der Linie dieser Beziehung ausschließlich, unverbunden mit anderem Einzelnen, das in anderen Beziehungen mein Du werden kann. Aber sofern die verlängerte Linie auf Gott als die Mitte des Kreises aller Beziehungen trifft, schließt die Beziehung zugleich alle anderen Beziehungen in sich ein. Die Ausschließlichkeit fällt angesichts Gottes mit der Einschließlichkeit zusammen. „Jede wirkliche Beziehung in der Welt ist ausschließlich; das Andere bricht in sie ein und rächt seine Ausschließung. Einzig in der Beziehung zu Gott sind unbedingte Ausschließlichkeit und unbedingte Einschließlichkeit eins, darin das All begriffen ist“ (DP 101, vgl. 79 f.).

Es liegt im Wesen des Bildes selbst, daß Buber in ihm nur die Räumlichkeit und nicht die Zeitlichkeit des gottverliehenen Kontinuums der Duwelt

ausdrücken kann. Indes markiert er immerhin die Zeitlichkeit durch die Verknüpfung des Bildes von der „Mitte“ mit dem bildhaften Begriff des „Weges“. Denn dieser verweist auf das zeitliche Kontinuum der Duwelt, und zwar so, daß in ihm zugleich die Wirklichkeit des Zwischen sichtbar wird. Der Weg ist nichts anderes als die Einheit von Schicksal und Freiheit, als die sich uns die Wirklichkeit des Zwischen enthüllt. Als der Weg, den ich von Beziehungsereignis zu Beziehungsereignis gehe (vgl. DP 32), ist er einmal die Wesenstat, in der ich mich selbst verwirkliche und meinem Leben Richtung gebe, zum andern aber ist er die Bahn, in die sich mein Tun hineinarbeitet und die als solche nicht mein Tun ist. Dabei sind das Gehen des Weges und der Weg selbst nicht zu trennen. Der Weg ist nicht die passiv vorgegebene Form, in die hinein sich dann die Aktivität des Gehens ergießt. Vielmehr ist das Gehen selbst der Weg – als die Reihe der Handlungen, in denen ich fortschreite (vgl. Cohen, RV 240). Aber der Weg ist nicht bloß und nicht einmal primär mein Gehen. Wo das Gehen wirklich das Gehen eines Weges ist, da wird seine Aktivität selber aktiviert durch die ursprünglichere Aktivität des Weges, der gehen läßt, weil er selbst geht. Ich gehe einen Weg. Doch kann ich dies nur, weil der Weg bereits, all meinem Gehen zuvor, irgendwohin geht. So ist das Gehen ein Weg und der Weg ein Gehen. Das Gehen ist die Freiheit, die nur als Schicksal Freiheit ist, und der Weg ist das Schicksal, das nur als Freiheit Schicksal ist. Allein im Gehen des Weges aber vermag ich, so meint Buber, Gott zu finden, und dieses Finden ist »nicht ein Ende des Weges, nur seine ewige Mitte“ (DP 81).

Die räumliche Diskontinuität der Beziehungen zu geeinzeltm Du begreift Buber, wie gesagt, als dessen Ausschließlichkeit. Die Herstellung des räumlichen Kontinuums der Duwelt durch Gott verwandelte die Ausschließlichkeit, ohne sie zu beseitigen, in Einschließlichkeit. Die zeitliche Diskontinuität der Beziehungen zu geeinzeltm Du macht dessen Unbeständigkeit aus. Die Herstellung des zeitlichen Kontinuums der Duwelt durch Gott verwandelt die Unbeständigkeit in eine neue, von der Beständigkeit der Eswelt qualitativ verschiedene Beständigkeit. Die Beständigkeit der Eswelt ist gewährleistet durch die Stabilität der vorkommenden Dinge, die unabhängig von den jeweiligen Akten, in denen ich sie erfahre und gebrauche, bleiben, was sie sind. Soll die von Gott gestiftete Beständigkeit der Duwelt sich von derjenigen der Eswelt im Prinzip unterscheiden, so kann sie sich also nicht aus einem Rückfall in die Gegenständlichkeit ergeben. Sie darf das Niveau der Gegenwart nicht wieder verlassen. Vielmehr muß in ihr die *Gegenwart selbst* und als solche *ständig* werden. „Jede wirkliche Beziehung in der Welt vollzieht sich im Wechsel von Aktualität und Latenz . . . In der reinen Beziehung aber ist die Latenz nur das Atemholen der Aktualität, darin das Du präsent bleibt“ (DP 101). In der „reinen“ Beziehung, die als Beziehung „zu“ Gott ihre Wirklichkeit nur in der „wirklichen“ Beziehung zu einzelem Du

hat, *bleibt* das Du präsent. In ihr nimmt wohl „die Gegenwart (scil. des einzelnen Du), nicht aber die Urpräsenz“ ab (DP 115). Denn Gott selbst ist die Urpräsenz, „die ewige Gegenwart“ (DP 108)⁵.

Denken wir nun an die ontologische Bedeutung von Beständigkeit und Unbeständigkeit, so bestätigt sich uns das bereits angedeutete Verhältnis Gottes zur Wirklichkeit des Zwischen. Diese ist als das je und je hervorbrechende Ereignis der Begegnung nicht nur unbeständig im zeitlichen Verstande, sondern auch bestandlos. Erst in Gott hat sie Bestand. Damit hat uns die Vergegenwärtigung des Bildes von der Mitte, in der sich die verlängerten Linien der Beziehungen schneiden, auf den Punkt zurückgebracht, den wir zuvor thetisch erreicht hatten: in Gott ist das Zwischen existente Wirklichkeit. Nur hat sich jetzt entschiedener als das Besondere des „theologischen“ Themas gegenüber dem noch rein ontologisch Begreiflichen herausgestellt, daß Gott die *existente* Wirklichkeit des Zwischen ist. Die reine Ontologie verharret – um hier, bloß zum Zwecke der Veranschaulichung, an die Sprache Heideggers anzuknüpfen – in der Differenz von Sein und Seiendem: das Seiende ist nicht das Sein, und das Sein ist nicht das Seiende und insofern das Nichts. Die dialogische „Theologie“, als Ontotheologie, aber will das Sein selbst als Seiendes aufzeigen, ohne es zu demjenigen Seienden zu machen, das nicht das Sein ist.

§ 66. Der Begriff des ewigen Du

Die Vergegenwärtigung eines Bildes ist keine Auslegung eines Begriffs. Was sich bildhaft darstellt, kann sich nicht in der Evidenz ausweisen, die allein dem zum Begriff gewordenen Gedanken vorbehalten ist. Es ist darum zu hoffen, daß Bubers „theologischer“ Grundgedanke mehr Evidenz gewinnt, wenn wir jetzt von der Vergegenwärtigung des Bildes zur Bestimmung des Begriffs übergehen.

Bubers ganze „Theologie“ steht und fällt mit dem Begriff des Ewigen. Als dessen Sinn hat sich aus der Vergegenwärtigung des Bildes die temporale und ontologische Beständigkeit der Gegenwart ergeben. Diesen Sinn bestätigt Bubers eigene Bestimmung des Begriffs. „Das ewige Du ist es seinem Wesen nach“ (DP 101). Es ist das „Du, das seinem Wesen nach nicht Es werden kann“ (DP 76), das also beständig Du ist. Es kann aber seinem Wesen nach nicht Es werden, weil es seinem Wesen nach Du ist. Was bedeutet, daß es beständig Du ist, weil es als Du besteht⁶.

⁵ Vgl. Ebners der Dialogik durchaus gemäße Umkehrung: „alle wahre Gegenwart ist Gott“ (WL 285). Zu der in Bubers Ansatz implizierten Umkehrung siehe unten, S. 340 f.

⁶ Wie Buber Gott das „ewige“, so nennen Hans Ehrenberg (Disp. I 187) und Ebner

Das wird deutlich, wenn wir das ewige Du vom einzelnen abheben. Das einzelne Du muß immer wieder zum Es werden, weil es nicht seinem Wesen nach Du ist. Was kann das heißen? Wenn ich zu Einzellnem Du spreche, treffe ich es doch – wie wir gehört haben – in seinem Wesen und seiner Substanz. Insofern ist also das Du sehr wohl das Wesen des Einzelnen oder das einzelne Du seinem Wesen nach Du. Streitet Buber das ab, so muß er den Begriff „Wesen“ anders ansetzen. Wie er ihn ansetzt, erhellt aus der Bestimmung „das einzelne Du“. Gemeint ist damit – auf diese Zweideutigkeit des Begriffs muß man stets achten – im vorliegenden Zusammenhang nicht das Du, als das oder mit dem einzelnes Seiendes angesprochen wird, sondern das einzelne Seiende, das als Du angesprochen wird. Dasselbe Seiende kann aber schon im nächsten Augenblick als Es besprochen werden. Dann „ist“ es nicht mehr Du. Du „ist“ es also nur im Angesprochenwerden und dank des Angesprochenwerdens, so wie es in strengem Sinne Es ist nur im Besprochenwerden und dank seiner. Es ist nicht Du, sofern es nicht unabhängig vom Akt des Ansprechens als Du vorkommt. *Darum* ist es nicht seinem Wesen nach Du. Wenn Gott dasjenige Du ist, das es seinem Wesen nach ist, so

(WR 17, 21, 182, 191, 229; WL 116) Gott das „wahre“ Du. Heim spricht von Gott als dem „Ur-Du“ (GD 211). In Übereinstimmung mit Buber heben sowohl Ebner (WR 168, 171; Schriften I 33, II 33, 47 f., 50) wie Heim (GD 211, 219) hervor, daß wir nur in der zweiten Person zu Gott und nicht in der dritten Person über Gott reden können, wenn anders Gott als das, was er ist, für uns gegenwärtig sein soll. Für Ebner folgt daraus die auch von Buber angeprangerte Fragwürdigkeit der Theologie (vgl. hierzu ferner Schriften I 711, 810, II 45, 291 f.). Daß sein Satz, das ewige Du könne seinem Wesen nach nicht zum Es werden, in Marcells „Metaphysischem Tagebuch“ wiederkehre, notiert Buber selber im Nachwort zu den „Schriften über das dialogische Prinzip“ (297). Nach seiner Meinung steht jedoch Marcells „zentrale Einsicht“ in das dialogische Sein an Kraft und Tiefe hinter den „elementaren Erfahrungen“ Ebners zurück. Demgegenüber scheint mir gerade Marcel dem Gedanken, der sich in Bubers Begriff des „ewigen Du“ ausdrückt, am nächsten zu kommen. Die von Marcel am 23. 7. 1918 (!) niedergeschriebenen Worte, auf die Buber anspielt, lauten: „*si un toi empirique peut être converti en un lui, Dieu est le toi absolu qui ne peut jamais devenir un lui*“ (JM 137). Auch Marcel zieht hieraus die Konsequenz, daß wir, wenn wir *von* Gott sprechen, nicht von *Gott* sprechen (JM 158). Gott ist das „absolute“ oder „reine“ Du (JM 159), weil er nicht, wie das empirische, etwas ist, was dann noch als Du erschiene. Er ist nichts außer seinem Du-sein für sich Vorkommendes. Das hat Marcel im Auge, wenn er eine Korrelation konstatiert zwischen der Unmöglichkeit, Gott in ein Es zu verwandeln, und der Unmöglichkeit, ihm Existenz beizulegen (JM 156). Damit leugnet er keineswegs die Realität Gottes. Als reines Du ist Gott für ihn im Gegenteil „*la réalité en tant qu'elle ne peut absolument pas être traitée comme elle*“ (JM 155). Diesem Sachverhalt wird Marcel später dadurch besser gerecht, daß er zwischen „Existenz“ und „Objektivität“ unterscheidet und von Gott nur die Objektivität, d. h. das gegenständliche Als-etwas-vorkommen, fernhält (JM 272 f.). – Vgl. zur grundsätzlichen Problematik Helmut Gollwitzer, *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens*, München 1963.

existiert er mithin als Du. Und nur weil er als Du existiert, kann er seinem Wesen nach nicht Es werden, auch wenn „unser Wesen“ uns nötigt, ihn „in die Eswelt und Esrede zu ziehen“ (DP 101). Denn wie ihm das Du nicht erst im Anreden geschenkt wird, so kann es ihm nicht durch das Bereden genommen werden.

Das in der Welt vorkommende Seiende *ist* als solches nicht Du. Denn das Du ist nichts in der Welt Vorkommendes. Gott aber *ist* Du. Er ist als Seiendes, was aus dem Blickwinkel des in der Welt Vorkommenden nichts ist, sich jedoch in der Begegnung als Wirklichkeit ankündigt. Sofern nun das in der Welt vorkommende Seiende nicht Du *ist*, kann man auch nicht sagen, Buber *übertrage* im Fortgang vom einzelnen zum ewigen Du eine zunächst am welthaft Seienden abgelesene Bestimmung auf Gott. Schon mit mehr Recht könnte die entgegengesetzte Behauptung auftreten, daß wir immer dann, wenn wir zu welthaft Seiendem Du sagen, diesem eine göttliche Bestimmung zusprechen. Danach wäre Gott ewiges Du nicht nach Analogie des einzelnen, sondern umgekehrt das einzelne Du nur das Gleichnis des ewigen. In diese Richtung zielt der Satz: „Die Beziehung zum Menschen ist das eigentliche Gleichnis der Beziehung zu Gott“ (DP 104)⁷. Aber auch hier ist Vorsicht geboten. Denn es besteht bei einer oberflächlichen Deutung die Gefahr, das Auszeichnende der Buberschen „Theologie“ überhaupt zu verfehlen. Deren Auszeichnung liegt darin, daß sie *nicht Gott als Du*, sondern das *Du als Gott* setzt. Insbesondere dies unterscheidet sie von allen aus ihr hervorgegangenen Ansätzen christlicher Theologie. Sie geht nicht von einer jenseits des „innerweltlichen“ Du-Erlebnisses geschehenden Offenbarung Gottes aus, um diesen Gott dann durch den Titel „ewiges Du“ der menschlichen Vorstellung näherzubringen. Vielmehr ist ihr phänomenales Material allein das Erlebnis des Du, das als Erlebnis des *reinen* Du die Begegnung mit Gott ist. Auf den in

⁷ Vornehmlich in der Theologie E. Brunners kehrt dieser Gedanke in Gestalt der These wieder, die zwischenmenschliche Begegnung sei die „Analogie“ der „personalen Korrespondenz“ zwischen Gott und Mensch (WB 63 f.). Dennoch meint Brunner, ganz im Gegensatz zu Buber, von der zwischenmenschlichen Begegnung seien „die begrifflichen Ausdrucksmittel genommen, durch die wir das, was zwischen Gott und Mensch im Glauben an das Wort geschieht, wiedergeben“ (WB 63), nämlich dann wiedergeben, wenn wir es als das personale Geschehen der Ich-Du-Beziehung auslegen. Im übrigen steht die angeführte Passage von allen Ausführungen christlicher Theologen über das Verhältnis von individuellem und göttlichem Du dem ontotheologischen Ansatz Bubers am nächsten. – K. Barth betrachtet das den Menschen allererst zum Menschen machende „Sein in der Begegnung“ nicht nur als „Entsprechung“ zur Begegnung zwischen Gott und Mensch – zum „Bund“ Gottes mit den Menschen –, sondern auch als „Gleichnis“ des göttlichen Seins selber, das als trinitarisches in sich schon Ich, Du und Ich-Du-Beziehung ist. Die gnoseologische Urnorm, welche die Aufstellung solcher Analogien ermöglicht, ist freilich für Barth allein das Leben Jesu, als das schlechthin vorbildliche „Sein in der Begegnung“ (KD III/2 242 ff.) Zu Bubers Auseinandersetzung mit Barth vgl. DP 302–305 (Nachwort).

dieser Formulierung ausgedrückten Fundierungszusammenhang kommt es an. Wohl ist nach Buber die Begegnung mit Gott das Erlebnis des reinen Du, aber das Erregende seiner „Theologie“, die eben damit keine Theologie ist, beruht auf der These, daß das in jeder „wirklichen“ Beziehung eingeschlossene Erlebnis des reinen Du als solches schon die Begegnung mit Gott sei. Diese Umkehrung kommt ganz klar zum Ausdruck, wenn Buber schreibt: „wer das Wort Gott spricht und wirklich Du im Sinn hat, spricht, in welchem Wahn immer er befangen sei, das wahre Du seines Lebens an . . . Aber auch wer den Namen verabscheut und gottlos zu sein wähnt, wenn der mit seinem ganzen hingegebenen Wesen das Du seines Lebens anspricht . . ., spricht er Gott an“ (DP 77). Um des Eigentlichen der Buberschen „Theologie“ habhaft zu werden, muß man also dem Satz „Gott ist seinem Wesen nach Du“ den anderen hinzufügen: „Das Du ist seinem Wesen nach Gott“ (vgl. auch Ebner, WR 185 f., WL 89). Sofern dies der Fall ist, sind wir in der Tat schon in jedem Ansprechen von welthaft Seiendem bei Gott. Das ist aber nicht so zu verstehen, als sei das Erlebnis, in dem wir welthaft Seiendes ansprechen, die Wiederholung eines anderen Erlebnisses, in dem wir zu einem anderen Seienden, genannt Gott, Du gesagt hätten. Wie das Du nicht vom weltlich Seienden auf Gott, so wird es auch nicht von einem göttlich Seienden auf die „Welt“ übertragen. Es gibt da gar keine Übertragung, weil es von Anfang bis Ende nur die Beziehung zu weltlich Seiendem gibt. Dieses Seiende ist nicht das Du, als das es angesprochen wird. Das Du aber, als das es angesprochen wird, ist in seiner Reinheit und Vollendung Gott.

§ 67. Die Motivation des Fortgangs zum ewigen Du

Die erste zu Beginn der Erörterung des Buberschen Gottesgedankens aufgeworfene Frage: „Mit welchem Recht bezeichnet Buber Gott überhaupt als Du?“ kehrt sich demnach um in die Frage: „Mit welchem Recht nennt Buber das wahre Du Gott?“ Diese Gleichsetzung läuft über die Erhebung des Du in die Ewigkeit. Die zweite Frage: „Wie ist die ‚Ewigkeit‘ zu verstehen, durch die sich das ewige Du vom ‚geezelten‘ oder ‚einzelnen‘ abhebt?“ ist bereits beantwortet worden. Die Ewigkeit ist die temporale und ontologische Beständigkeit der Gegenwart, das ewige Du mithin dasjenige Du, das als Du beständig besteht. Aber auch diese Bestimmung wurde bis jetzt einfach hingenommen, ohne zu fragen, wie Buber sie vom Phänomen her auszuweisen versucht. In der Antwort auf die erste Frage ist also zweierlei zu beantworten. Erstens: Welches Recht beansprucht Buber, wenn er das reine, vollendete Du als ein Du denkt, das beständig besteht? Zweitens: Worauf beruft sich Buber, wenn er das beständig bestehende Du mit Gott identifiziert?

Im Vergleich mit jener „Hypostasierung“ des Du ist diese Identifizierung im Grunde unproblematisch. Wenn erst einmal dargetan ist, daß das voll-

kommene Du als Du existieren muß, so ist es durchaus legitim, dieses Du Gott zu nennen. Legitim auch und gerade dann, wenn man wie Buber den „persönlichen“ und „lebendigen“ Gott meint. Denn ein Erlebnis des Persönlichen und lebendig Beanspruchenden ist ja schon das Erlebnis des menschlichen Du; einen Menschen als Du erleben heißt: in die Unmittelbarkeit seines personalen Wirkens eingehen, „partnerlich“ mit ihm verkehren, ihn in der Gegenseitigkeit des „dialogischen Lebens“ ansprechen und von ihm angesprochen werden. Wenn der Mitmensch nicht *nur* Person ist, so deshalb, weil er nicht als Du, sondern so vorkommt, wie das im Es hervorkommende Etwas vorkommt. Wer aber als Du existierte, wäre reine Person und damit das, als was die jüdisch-christliche Frömmigkeit Gott erfährt (vgl. Ebner, WL 146). Zugleich aber wäre dieser Gott, wiewohl wegen seiner Personalität nicht der „Gott der Philosophen“, doch den Philosophen zugänglich: in der Wirklichkeit des Zwischen, welche die Wirklichkeit oder das Sein schlechthin ist.

Das eigentlich Problematische des Verfahrens, das Du als Gott zu setzen, liegt demnach in der Frage, was Buber dazu berechtigt, das vollendete Du für ein solches zu erklären, das als Du existiert. Das ist aber nur in der Antwort auf die dritte der in § 64 gestellten Fragen zu beantworten: „Was motiviert im Erlebnis des einzelnen Du den Fortgang zum ewigen Du?“ Denn gefragt ist in dieser dritten Frage, inwiefern die Beziehung zu einzelner Du mich von sich her zur „Hypostasierung“ des Du veranlaßt. Ließe sich eine solche Motivation aufweisen, so wäre das Problem des Rechtsgrundes der „Hypostasierung“ gelöst.

Eine Antwort auf die Frage nach dem Motiv des Fortgangs vom einzelnen zum ewigen Du gibt Buber, wenn er von der „Duwelt“ sagt: „sie führt dich, durch die Huld ihrer Ankünfte und durch die Wehmut ihrer Abschiede, zu dem Du hin, in dem die Linien der Beziehungen, die parallelen, sich schneiden“ (DP 37). Die Ankunft ist das Ereignis der Begegnung, die „ungerufen“ kommt (DP 36). Die Huld ist das an der Begegnung, was Buber andernorts „Gnade“ nennt: jener Geschenkcharakter, der darin liegt, daß Begegnung sich ereignet, obwohl ich sie nicht herbeizuführen und nicht über sie zu verfügen vermag. Die Huld der Ankunft ist mithin die Unverfügbarkeit der Wirklichkeit des Zwischen. Durch sie weist das einzelne Du über sich hinaus, weil es für sich selbst als das Einzelne, das dem Du-sagen vorliegt, nur die Wirklichkeit des Vorkommenden hat, als das Du aber, das im Du-sagen aufscheint, nichts, d. h. nichts Vorkommendes ist. Ebensowohl weist jedoch das einzelne Du durch die Huld seiner Ankunft über *mich* hinaus; denn die Wirklichkeit des Zwischen ist nicht von mir gewirkt, sondern bringt umgekehrt allererst mich zu wirkender Wirklichkeit.

Freilich, daß die Wirklichkeit des Zwischen meiner mächtig ist, erlaubt noch nicht ihre Existenzialisierung. Es hieße, ihr Wirken seiner ontologischen Ursprünglichkeit berauben, wenn man es als solches schon zum Anlaß neh-

men wollte, in der Wirklichkeit des Zwischen ein wirkendes „Subjekt“ zu sehen. Durch die Huld seiner Ankünfte führt das einzelne Du *über* sich und mich *hinaus*. *Zum* ewigen Du *hin* aber führt es nach Buber erst durch die Huld seiner Ankünfte *und* durch die Wehmut seiner Abschiede.

Abschied muß ich vom einzelnen Du stets aufs neue nehmen, weil es nur „einen Akt lang“ währt und dann wieder in die Gleichgültigkeit des Vorkommenden hinabsinkt. Die Wehmut ist das am Abschied, was Buber anderswo als die „Schwermut unsres Loses“ bezeichnet: die Melancholie, die der Umstand hervorruft, „daß jedes Du in unsrer Welt zum Es werden muß“ (DP 20). Die Wehmut des Abschieds ist mithin der Schmerz, den die Unbeständigkeit des einzelnen Du hinterläßt. Warum aber Wehmut? Die Wehmut setzt das Leiden an einem Widerspruch voraus. Der Widerspruch ist, daß *unbeständig* sein soll, was in der Huld seiner Ankunft doch die *Wirklichkeit schlechthin* offenbart hat. Halten wir uns hier zunächst nur an die temporale Bedeutung der Unbeständigkeit, so müssen wir als widersprüchlich erkennen, daß die Wirklichkeit, die ihrem Wesen nach Gegenwart ist, mit dem flüchtigen Augenblick verschwinden soll. Ist doch die Gegenwart des Du gerade „nicht die punkthafte“, nicht das flüchtige Jetzt. Gegenwart im Sinne der erfüllten Gegenwärtigkeit soll immer sein. Und so, im Sinne dieser Gegenwart, erlebe ich auch das einzelne Du. Sage ich Du zu meinem Nächsten, so meine ich nicht etwas, was sich bloß meinem Anspruch verdankt und darum mit ihm vergeht. Ich meine nicht einmal bloß den Anderen in der Erstreckung seiner Lebenszeit; denn weil ich nicht den *vorkommenden* Anderen im Sinn habe, denke ich auch nicht an den *verkommenden*, der er als der Vorkommende und einst Hervorgekommene ist. Ich meine vielmehr ein unvergängliches Wesen, das ich wohl dem Anderen, sofern ich Du zu ihm sage, zuspreche, das aber nicht der Andere ist. Dieses beständige Wesen ist letztlich das Du, das ich zum Anderen sage, im Unterschied zum Anderen, zu dem ich dieses Du sage. Genauer besehen wird im Ansprechen eines Einzelnen in der Welt *dreierlei* getroffen: erstens das einzelne Du im uneigentlichen Sinne, das angesprochene Vorkommende, das insofern relative Dauer besitzt, als es unabhängig vom ansprechenden Akt besteht, das aber als in der raum-zeitlichen Welt Vorkommendes gleichwohl verkommt und vergeht; zweitens das einzelne Du im eigentlichen Sinne, das ganz und gar unbeständig ist; drittens aber das im einzelnen Du zutiefst gemeinte Du, welches vermöge seiner „gegenwährenden“, im Gegenüber währenden Gegenwart als Du beständig, d. h. ewig sein muß. Sofern das einzelne Du unbeständig ist, muß ich wehmütig von ihm Abschied nehmen. Wehmut jedoch kann ich nur fühlen, weil ich im einzelnen Du das währende meinte. Sofern ich aber in ihm das währende meinte, führt es mich durch die Wehmut seiner Abschiede zum ewigen Du hin.

Der Mangel an Evidenz, der diesem Gedankengang zweifellos anhaftet, gründet darin, daß wir die temporale Beständigkeit von der ontologischen

abstrahiert haben, auf deren Boden sie steht. Vor allem der Rekurs auf ein unvergängliches Wesen erscheint, solange man bloß im Horizont der Zeit denkt, wie eine phänomenal ungerechtfertigte Zuhilfenahme platonischer Metaphysik. Hingegen gehört die Intention auf die ontologisch verstandene Beständigkeit des Du genauso zum *Phänomen* des Ansprechens wie die Erfahrung seiner Bestandlosigkeit. Sage ich doch, wenn ich etwa einen Mitmenschen anspreche: „Du bist . . .“. Im Wort „bist“ spreche ich ein Sein aus. Dieses Sein ist nicht das Vorkommen des Vorkommenden, das nur im „ist“ der „dritten Person“ hervorkommt. Das „bist“ drückt vielmehr das spezifische Sein des Du selbst aus, so wie das „bin“ das eigentümliche Sein des Ich artikuliert und aus derselben Sprachwurzel entsprossen ist wie das „bist“, weil Ich und Du ursprünglicher zusammengehören als Ich und Es (vgl. dazu Ebner, WR 108, 167 f., 171 f., 173; WL 194, 197 f.). Du aber „bist“ in existenter Wirklichkeit; entsprechend dem Existenzialurteil, das im „ist“ dem Es Existenz zuspricht, zielt die Anrede „Du bist . . .“ auf die Existenz des Du – als Du. Sie geht also auf ein Du aus, das als solches besteht. Und dennoch widerfährt ihr dies, daß Du nach Ablauf meines ansprechenden Aktes wieder zum Es, d. h. zu etwas bloß Vorkommendem wirst, also gar nicht in einer von meinem Akt unabhängigen Existenz Du „bist“.

Buber nennt die Widerfahrnis des Es werdens eine „Enttäuschung“. Im ursprünglichen Sinne dieses Wortes ist sie also zunächst die Befreiung von einer Täuschung, der Täuschung, daß Du „bist“. Dann aber ist die Enttäuschung auch das Durchkreuztwerden einer berechtigten Erwartung, eben der Erwartung, daß Du „bist“. Die im Ansprechen wesenhaft verwurzelte Meinung, daß Du bist, ist also beides zugleich, Täuschung und echte Erwartung, Schein und Wahrheit. Als bloßer Schein entlarvt sie sich insofern, als Du, der Du von mir angesprochen bist, jenseits Deines Angesprochenseins nicht Du bist. Trotzdem bleibt sie Wahrheit, weil zum Du wirklich das im „bist“ ausgesprochene Sein als existente Wirklichkeit gehört.

Nun kann ich, der Ansprechende, den Widerspruch von Schein und Wahrheit Bubers Ansatz zufolge allein so auflösen, daß ich im bewahrenden Abschied vom einzelnen Du, welches als Du unbeständig ist, weil es seinen Bestand nur als etwas in der Welt Vorkommendes hat, das in ihm eigentlich gemeinte Du, das als Du besteht, abscheide und ihm gemäß seiner ontologischen Beständigkeit als „ewiges Du“ für sich selbst Existenz gebe. So sagt Buber: „Der Du-Sinn des Menschen, dem aus den Beziehungen zu allem einzelnen Du die Enttäuschung des Es werdens widerfährt, strebt über sie alle hinaus und doch nicht hinweg seinem ewigen Du zu“ (DP 81). Erst im ewigen, im beständig bestehenden Du erfüllt sich der menschliche „Du-Sinn“, der sich in der Welt zwar an Einzellnem *verwirklichen*, aber auf Grund der Unbeständigkeit alles einzelnen Du nie daran *erfüllen* kann. Hat mich aber einmal die Unerfülltheit der weltlichen Beziehungen zum ewigen Du hingeführt, so offenbart sich auch die in den Augenblick versammelte Erfülltheit

dieser Beziehungen als der Glanz, mit dem das ewige Du die Welt erhellt. „Durch jedes geeinzelte Du spricht das Grundwort das ewige an. Aus diesem Mittlertum des Du aller Wesen kommt die Erfülltheit der Beziehungen zu ihnen, und die Unerfülltheit. Das eingeborene Du verwirklicht sich an jeder und vollendet sich an keiner. Es vollendet sich einzig in der unmittelbaren Beziehung zu dem Du, das seinem Wesen nach nicht Es werden kann“ (DP 76).

Freilich, auch die Motivation des Fortgangs zum ewigen Du aus der ontologisch gefaßten Unbeständigkeit des einzelnen Du reicht für sich nicht aus. Wie wir die Wehmut des Abschieds mitbedenken mußten, um den Aufschwung zum ewigen Du aus der Huld der Ankunft zu verstehen, so müssen wir nun auch die Huld der Ankunft in Betracht ziehen, um zu begreifen, inwiefern die Wehmut des Abschieds wenigstens den Gedanken an ein ewiges Du erwecken kann. Mit anderen Worten: nur die Erfahrung der Unbeständigkeit und die Erfahrung der mich allererst in mein Wirken einsetzenden Wirklichkeit *zusammen* vermögen den Gedanken des ewigen Du verständlich zu machen. In jener Erfahrung enthüllt sich mir, was von dieser nicht abzulesen war: daß die im Ansprechen zutiefst angesprochene Wirklichkeit als solche existent ist. Aus der Erfahrung der ursprünglichen Wirklichkeit aber legitimiert sich der Abschied als das Abscheiden des ewigen vom einzelnen Du. Denn die Wirklichkeit, die das einzelne Ich und das einzelne Du gleichermaßen erwirkt, muß von diesem geschieden sein. Sie hat ihren Ort weder im einzelnen Ich noch im einzelnen Du, sondern im Zwischen. Die Wirklichkeit des Zwischen aber erlebe ich, der Ansprechende, als die Aufhebung meines Tuns im Leiden. Aufgehoben in negativem Sinn ist darin die alternative Trennung von Aktion und Passion oder, was auf dasselbe hinausläuft, des Selbst als des Eigenen und des Anderen als des Nicht-Eigenen. Aufgehoben in positivem Sinn ist das Selbst in das Andere, dergestalt daß es erst im Anderen Selbst ist und daß das Andere, wiewohl es das Andere bleibt, das Eigenste meines Eigenen wird. Das ist, wie gesagt und im Zuge der Untersuchung ausgeführt, für mich das Erlebnis des Zwischen. Wenn sich aber in der so erlebten Wirklichkeit des Zwischen Gott zeigt, dann intensiviert sich dieses Erlebnis nach demselben Gesetz, nach dem sich das Zwischen zum Zwischen allen Zwischen potenziert. „Gewiß ist Gott ‚das ganz Andere‘; aber er ist auch das ganz Selbe: das ganz Gegenwärtige. Gewiß ist er das Mysterium tremendum, das erscheint und niederwirft; aber er ist auch das Geheimnis des Selbstverständlichen, das mir näher ist als mein Ich“ (DP 80, vgl. 101)⁸.

⁸ Vgl. Rudolf Ehrenberg, Glaube und Bildung, in: Die Kreatur I 16; ders., Gottesreich und organisches Leben, in: Die Kreatur I 370; ferner: P. Laín Entralgo, a. a. O., Bd. II, S. 187 f. – Der Begriff „Mysterium tremendum“ stammt bekanntlich von Rudolf Otto, der (neben Rudolf Bultmann, Albert Schweitzer und Leonhard Ragaz) zu den vier christlichen Theologen gehört, denen Buber im

So ist die Begegnung mit Gott der Punkt, an dem die Erfahrung der dialogischen Faktizität ihre äußerste Tiefe erreicht. Oder, wie man in der für Buber charakteristischen Umkehrung auch sagen könnte: wo die Erfahrung der dialogischen Faktizität, der auf dem Grunde der „Immanenz“ aufbrechenden „Transzendenz“, ihre äußerste Tiefe erreicht, begegnet das Du als Gott. Dieser Gott aber bleibt nach Buber, wie nach Marcel, dem Verstand ein „Geheimnis“. Das ewige Du kann ich nicht wissen, sondern nur „ahnen“ (DP 37). Denn die Duwelt offenbart Gott nicht nur, sie verbirgt ihn auch. Sie offenbart Gott, weil sie mich im einzelnen Du das Du selbst schauen läßt. Sie verbirgt ihn, weil statt des Du selbst immer nur einzelnes Du vor mein Angesicht tritt. Die Einheit von Offenbarkeit und Verborgtheit ist eben das Geheimnis. Die ihr entsprechende Ahnung setzt das Maß an Evidenz fest, auf die hin die Bubersche „Theologie“ befragt werden kann. Sie schließt die Gewißheit des Wissens aus.

Das Geheimnis aber, auf das der Aufschwung zum ewigen Du stößt, waltet letztlich auch schon im Grunde jeder zwischenmenschlichen Beziehung: als das Geheimnis der dialogischen Faktizität, die sich im Erlebnis Gottes lediglich vollendet. Zwar ist das einzelne Du, als das Du des Mitmenschen, keine mich *total* umgreifende Wirklichkeit, aber es ist gleichwohl auch *als* das mir Fremde, sich Entziehende der Grund des Eigenen, *als* „Äußeres“ das Innerste meines Handelns, *als* selbständige Person constituens meiner Personalität. Es vereint mithin in sich, was dem „weltlichen“ Begreifen in eine Zweiheit auseinanderfällt, in die Zweiheit von transzendentaler Bedingung und transzendtem Faktum. Diese Dualität beherrscht die Welt. Das einzelne Du durchbricht sie, weil es über die Welt hinaus ist. Als das, was über die Welt hinaus ist, nimmt es aber für sich bereits am Geheimnis dessen teil, der mich und die ganze Welt zu umfassen vermag, weil er selber nicht in sie gehört.

Vorwort zu „Zwei Glaubensweisen“ seinen besonderen Dank für ihre ihm vermittelten Erkenntnisse abstattet (Werke I 658 f.). Der Korrektur, welche die angeführten Sätze an Ottos Phänomenologie des Heiligen vornehmen, entspricht auf seiten Ottos die abweisende Haltung gegenüber der Sache Bubers. Nach Otto kann man zu Gott „nicht immer . . . und bisweilen überhaupt nicht“ Du sagen (Das Heilige, Stuttgart 1923¹¹, S. 35 Anm.). Diesem „Du“ fehlt jedoch auch die dialektische Spannung zwischen dem „Mysterium tremendum“ und dem „Geheimnis des Selbstverständlichen“: es soll Gott ganz ins Selbstverständliche, Vertraute und damit nicht mehr Mysteriöse hinabziehen. Otto setzt das Du-sagen dem Duzen gleich und dem distanzierenden Sie-sagen entgegen.

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

Bubers „Theologie“ des Zwischen ist ein Versuch zur Überwindung der Negativität, welche der Ontologie des Zwischen anhaftet. Allein, selbst dann, wenn dieser Versuch geglückt sein sollte, wäre die Positivität, die Buber damit erreicht hätte, eben nur die Positivität der – freilich apostrophierten – Theologie, nicht aber die der Ontologie. Bubers Ontologie des Zwischen bleibt im wesentlichen negativ.

Im vorliegenden Kapitel nun sollen zunächst andere Denker, die ebenso wie Buber dem dialogischen Prinzip nachgedacht haben, daraufhin befragt werden, ob es ihnen bei Reinerhaltung dieses Prinzips gelingt, die Negativität der Ontologie des Zwischen auf dem Boden der *Ontologie* zu überwinden.

Die Negativität des von Buber thematisierten Du zeigt sich am augenfälligsten in dessen Unbeständigkeit. Über diese Unbeständigkeit nicht theologisch, sondern ontologisch hinauszukommen, ohne in die Beständigkeit des Vorhandenen abzugleiten, das ist das Ziel aller Wege, auf denen sich insbesondere der Dialogismus Rosenstock-Huessys von der Dialogik Bubers entfernt. Der exemplifizierenden Methode der Untersuchung gemäß möchte ich von diesen Wegen hier nur *einen* nachzeichnen, den der „Dianomik“ (AG 59) oder auch „Metanomik“ (GU 97–103), d. h. der „Lehre vom Nennen“ (GU 158) oder Wissenschaft vom Namen¹.

Der Name scheint einerseits ganz und gar in der dialogischen Sphäre zu verbleiben. Rosenstock-Huessy unterscheidet ihn vom Wort und vom Begriff (AG 57, 195)². Wort und Begriff bezeichnen ein Es, der Name aber

¹ Von den Autoren, welche die Philosophie des Dialogs für die christliche Theologie und Anthropologie fruchtbar gemacht haben, legt Ernst Michel (Der Partner Gottes, Heidelberg 1946, S. 161 f.) ein besonderes Gewicht auf das Phänomen des Namens.

² Vgl. E. Rosenstock-Huessy, Des Christen Zukunft, S. 29 ff.

nennt das Du. Er ist wesentlich das Korrelat der Anrede. Er und das Du, beide sind – als grammatische Formen betrachtet – ursprünglich Vokative (AG 60). Ich vollziehe denselben Akt, wenn ich zu jemandem Du sage oder jemanden bei seinem Namen rufe. Die Gegenseitigkeit, die das Dialogische überhaupt charakterisiert, ist auch die Bedingung der Möglichkeit des namentlichen Miteinandersprechens: „Namen beruhen auf Gegenseitigkeit“ (AG 59, vgl. 54, 72, Soz. I 168, 170). Auch die Namensnennung ist, wie jegliche Anrede, Anspruch auf Entsprechung. „Wann ist ein Name nicht leer, nicht Schall und Rauch? Wenn auf seinen Anruf dem Rufer Antwort wird“ (Soz. II 158).

Andererseits aber ist der Name beständig. Er gilt „für immer“ und „überall“ (Soz. I 165). Ja, „jeder Name, den wir verleihen, lechzt nach Ewigkeit“ (Soz. II 630), und die Gegenseitigkeit, auf der er beruht, ist eine „Gegenseitigkeit auf ewig“ (Soz. I 168). Diese Ewigkeit ist nicht die des Augenblicks, sondern durchaus die der Dauer. In Richtung auf die Zukunft transzendiert die namentliche Anrede ihre eigene Augenblicklichkeit, sofern sie „Ernennung“ ist (Soz. I 150, 178). Sie ernennt nämlich den Anderen zu dem, was er mir fortan bedeuten soll. Mit dem Namen verleiht sie dem Anderen einen „Rechtstitel“ (AG 72), vermöge dessen er verlangen darf, von mir morgen genauso wie heute und hinter seinem Rücken genauso wie von Angesicht zu Angesicht genannt zu werden. In Richtung auf die Vergangenheit aber überschreitet die Namensnennung die Unbeständigkeit des Augenblicks durch das in ihr gelegene Moment der „Anerkennung“ (Soz. I 172, 175). Sie anerkennt den Anderen in dem, als was er sich mir vorgestellt hat. Diese zeitliche Beständigkeit ist auch hier Ausdruck der seinsmäßigen. Der Name ist beständig, weil er für sich besteht. Er hat, wie Rosenstock-Huessy sagt, „ein abgesondertes Leben“ (Soz. II 196). Ist er mir einmal von Anderen gegeben worden – und er wird mir immer von *Anderen* gegeben (Ebner, WR 120)³ –, so „trage“ ich ihn (vgl. Soz. I 149), unabhängig davon, ob man mich gerade mit ihm anredet oder nicht. Ich „heiße“ so, wie ich genannt wurde, und die Identität dieses Heißens mit meinem personalen Sein, die Ebner in die Formel „Genanntwerden ist Sein“ faßt (Schriften I 675, II 266), verrät sich darin, daß die Frage „Wer sind Sie?“ auf dieselbe Antwort aus ist wie die Frage „Wie heißen Sie?“, nämlich auf die Kundgabe meines Namens.

Die Verschwisterung von Dialogizität und Beständigkeit im Namen spielt sich nach Rosenstock-Huessy keineswegs irgendwo am Rande der durch Sprache ermöglichten Kommunikation ab. Es wurde schon angemerkt⁴, daß Sprache für Rosenstock-Huessy die Wirklichkeit oder das Leben

³ Zu Ebners Theorie des Namens vgl. Eugen Thurnher, *Das Sprachdenken Ferdinand Ebners*, in: Ammann-Festgabe, II. Teil, Innsbruck 1954, S. 31.

⁴ Siehe diese Arbeit S. 282.

selber ist. Du, Ich, Wir und Es sind je verschiedene, aber alle gleich unentbehrliche „Abwandlungen“ dieses Lebens (AG 30, 86, 265; Soz. I 157 f., 275, 295, 304, 306; GU 157). Dabei soll die Reihenfolge der grammatischen „Personen“ wie bei Hans Ehrenberg (Disp. I 174 f.) eine Rangfolge wiedergeben, die Rangfolge, die sich aus dem inneren Aufbau der Sprache qua Gespräch ergibt. Die lebendigste Weise des Lebens ist das Du (AG 54). Der Name aber erweckt allererst Leben (AG 10) und geht so „den Fürworten ich, du, er, es, sie voraus“ (Soz. I 176). Er ist die „erste Sprachstufe“ (AG 60) oder „erste Sprachschicht“ (Soz. I 175), und zwar nicht als eine schon konstituierte Stufe, sondern als das die Sprache Konstituierende. Der Name ist das „Urgestein“ oder der „Ursprung der Sprache“ (Soz. I 167, 173)⁵. Er übt also dieselbe Funktion aus, die Rosenstock-Huessy dem Vokativ zuschreibt: das Gespräch zu eröffnen – eine Übereinkunft, die der behaupteten Solidarität von Name und Vokativ entspricht.

Als einigender Ursprung der Sprache enthält aber der Name zugleich alles, was aus ihm entspringt. Als Ursprung ist er auch das Ganze der Sprache. Weil „alle Sätze in ihm ohne weitere grammatische Formen gesprochen werden können“ (Soz. I 176), bildet er das universale „Kraftfeld, das die Hochgrammatik erforscht“ (AG 234). Mithin sind insbesondere die „drei Aspekte echter Sprache“, das Du, Ich und Es (AG 30), in ihm impliziert. Einerseits gilt: „Dein Ich, dein Du und dein Er entfalten sich aus der einen Quelle, daß unsere Namen miteinander korrespondieren“ (AG 62). Andererseits aber ist der Name selber schon die Einheit der drei Personen: „der Name ist der Schnittpunkt von drei Sprechakten. Erstens: Ich rede dich mit ihm an. Zweitens: Ich rede von dir bei deinem Namen. Drittens: ... Ich selber erkenne mich bei diesem Namen und in diesem Namen“ (AG 55, vgl. 235). An der angeführten Stelle bezeichnet Rosenstock-Huessy den dritten Aspekt, den des Ich, als den wichtigsten. Der Grund hierfür liegt nicht zuletzt in dessen Beziehung zu einem Hauptmotiv seines Dialogismus, zu der immer wieder erhobenen Forderung, daß der Sprecher der erste Hörer seines Wortes werde und sich dadurch verantwortlich an sein Wort binde. Auch dieses Postulat zielt auf die spezifisch dialogische Beständigkeit in der Überwindung der Augenblicklichkeit des jeweiligen Sprechens. Ein derart verantwortliches Sprechen ist aber nur das namentliche, dasjenige, in dem ich, der ich mich bei meinem Namen erkannt habe, mich zu meinem Namen bekenne (AG 68, 72, Soz. I 149).

Wir hier sind hingegen vor allem am Verhältnis des ersten Aspekts zum zweiten interessiert. Es erhebt sich zunächst die Frage, wie sich die Interpretation des Namens als Vermittler von Du und Es mit der These vereinbaren lasse, wonach der Name ein rein dialogisches Phänomen dar-

⁵ Vgl. E. Rosenstock-Huessy, Zurück in das Wagnis der Sprache, Berlin 1957, S. 37–44.

stellt, also nicht aus der Sphäre des Du herausfällt. Daß jene Interpretation kein bloß subjektiver Einfall Rosenstock-Huessys ist, zeigt die Tatsache, daß Marcel den Namen in gleicher Weise auffaßt. „Nommer un être, c'est effectuer une sorte de subtile transposition du *toi* dans le *lui*. Nommer, c'est rappeler et *se* rappeler que ce dont on parle peut être objet d'invocation“ (JM 160). Wenn es sich aber so verhält, dann ist der Verdacht nicht von der Hand zu weisen, daß der Name seine Beständigkeit gar nicht dem Du, sondern dem Es verdankt.

Den Frieden zwischen den beiden Ansichten vom Namen stiftet bei Rosenstock-Huessy freilich in gewisser Hinsicht die Ursprünglichkeit des Namens. Sie ist es ja, die den Namen zur Einheit von Ich, Du und Es macht; sie ist es aber auch, die ihn der vollendeten Gestalt des Sprachganzen zugesellt. Der Name und das Du gehören als Ursprung und Vollendung zusammen. Nur auf dem Boden dieser Zusammengehörigkeit ist der Name dann auch die Einheit von Du und Es, eine Einheit, in welcher das Es im Du aufgehoben ist. Das belegt der von Rosenstock-Huessy (AG 54) beschriebene Umstand, daß ein dem Gespräch zwischen mir und dir Beiwohnender bloß dann gekränkt wird, wenn wir von „ihm“ reden, nicht aber dann, wenn wir ihn beim Namen nennen. Die Namensnennung verhütet eben vermöge ihrer Dialogizität den Abfall in die Gegenständlichkeit des Beredeten. Entsprechend ist auch die Beständigkeit des Namens dem Du übereignet. Auch dafür bringt Rosenstock-Huessy – ohne allerdings das uns beschäftigende Problem als solches zu sichten – einen Beleg bei: die Doppeldeutigkeit des Wortes „heißen“ (AS 57; vgl. Ebner, Schriften I 694). Heißen heißt: einen Namen tragen und befehlen. Im Tragen des Namens offenbart sich dessen Beständigkeit, im Befehlen erschließt sich, wie wir wissen, nach Rosenstock-Huessy das Du. Doch damit, daß die Beständigkeit des Namens vom Du durchdrungen ist, bezeugt sie noch keine Beständigkeit des Du selber. Wohl unterscheidet sie sich von der bestandsmäßigen Beständigkeit des Es, aber nicht deshalb, weil sie die Beständigkeit des Du wäre, sondern lediglich insofern, als sie, die im Grunde der Teilnahme des Namens am Es erwächst, durch dessen Integration ins Du dialogisch aufgelichtet wird.

§ 69. *Der Weg MarceIs zur Befreiung des Du
vom transzendentalphilosophischen Schema der Intentionalität*

Die Negativität der Ontologie des Zwischen wurzelt letztlich in der Abhängigkeit vom transzendentalphilosophischen Modell der Intentionalität. Der Denker, der diese Abhängigkeit am tiefsten durchschaut und zugleich den bedeutsamsten Versuch zu ihrer Überwindung unternommen hat, ist nicht zufällig nächst Buber der größte unter den Dialogisten: Gabriel

Marcel. Nächst Buber – das rechtfertigt das hier gewählte Vorgehen, ihn zusammen mit den anderen Vertretern des Dialogismus aus der Perspektive zu betrachten, die Bubers Dialogik eröffnet hat. Ich folge damit dem Selbstverständnis Marceles, der vor allen Einwänden ausdrücklich feststellt, Buber sei in der Durchleuchtung des dialogischen Phänomens „viel weiter gegangen“ als er selber (M. B. 35). Genauso energisch muß man jedoch das andere betonen, daß der langsam, wie tastend voranschreitende Marcel gerade deshalb auf der beträchtlichen Strecke, welche auch er immerhin zurückgelegt hat, manches finden konnte, woran der dem Ziel zustrebende Buber *vorübergegangen* ist.

So zuallererst eben dies, daß es durchaus problematisch ist, die Differenz von Du und Er, Sie, Es auf die Zwiefalt von „Haltungen“ zu gründen. Buber scheint das zu tun, als wäre es völlig selbstverständlich. Marcel hingegen empfindet es als einen schwerwiegenden Einwand, wenn man ihm sagt: „mais cette distinction du toi et du lui ne porte que sur des attitudes mentales; elle est phénoménologique au sens le plus restrictif“ (EA 153). Er weiß: hier steckt ein Problem, „qui est extrêmement obscur et difficile à élucider“ (EA 153). Denn einerseits scheint es in der Tat an meiner jeweils eingenommenen Haltung zu liegen, ob Seiendes als Du oder als Es hervor kommt, andererseits aber widerstreitet es dem Wesen des Du, Korrelat einer subjektiven Einstellung zu sein. Aus diesem Dilemma ersinnt der französische Philosoph einen Ausweg, indem er zweierlei Du unterscheidet, ein unvollkommenes, das als Korrelat meiner Haltung oder als intentionaler Gegenstand meines Aktes gleichsam nur ein Es-Du ist, und ein reines, welches sich der Herrschaft der Intentionalität entzieht. Diese Unterscheidung tritt als innerdialogische zu der allgemeineren zwischen Du und Es hinzu. Sie ist aber nicht statisch, sondern dynamisch, d. h. sie trennt Anfang und Ende einer Geschichte, welche die dialogische Erfahrung selbst durchmacht. Den Anfang nennt Marcel Dialektik, das Ende Liebe. „J'entrevois comme un lent passage de la dialectique pure à l'amour, à mesure que le toi devient de plus en plus profondément un toi; il commence en effet par être essentiellement un lui qui n'a que la forme du toi, si je puis dire“ (JM 145)⁶.

Hebt man Marcel von Buber ab, so darf man freilich nie vergessen, daß beide prinzipiell auf dasselbe aus sind. Will doch auch Buber das Du aus dem Gefüge der Intentionalität herauswinden. Diese Tendenz *verschärft* sich lediglich bei Marcel. Bei Buber spürt man sie nicht am wenigsten darin, daß er die Vollendung des Du jenseits der stets noch intentional strukturierten Rede sucht. Die dem widerstreitende Orientierung an der Rede

⁶ Vgl. Roger Troisfontaines S. J., *De l'Existence à l'Etre, La Philosophie de Gabriel Marcel*, Namur 1953, Bd. II, S. 24–26. Zu Marceles Liebesbegriff: Jean-Pierre Bagot, *Connaissance et Amour, Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel*, Paris 1958, bes. S. 100–109, 135–148.

dokumentiert allerdings auch die gleichwohl bestehende Abhängigkeit seiner Dialogik vom transzendentalphilosophischen Modell der Intentionalität. Entsprechend bekundet sich die entschiedenere Abkehr Marceles von diesem Modell in der eindeutigeren Loslösung der eigentlichen Ich-Du-Gemeinschaft von der Rede. Der „Übergang“ von der Dialektik zur Liebe ist, wo er in äußerster Radikalität vollzogen wird, ein Hinausgehen über den aus Rede und Gegenrede aufgebauten Dialog. Die Dialektik, in welcher der Andere erst nur als Es-Du begegnet, ist das Zusammenspiel von Frage und Antwort, die Liebe aber ist eine Verbundenheit, „qui, ne se faisant pas par demandes et par réponses, ne s’accomplirait pas non plus par l’intermédiaire de signes“ (JM 138). Und zwar ist das, was den redemäßigen Dialog transzendiert, nach Marcel dieselbe personale „Ganzheit“ (JM 152, 155), durch die auch Buber das Du gegen das Es abgrenzt.

Nach dem soeben Gesagten führt die Wesensgeschichte der dialogischen Erfahrung dort über den redemäßigen Dialog hinaus, wo sie an ihr *äußerstes* Ende gelangt. Wo das nicht der Fall ist, verharret sie im Spannungsfeld von Frage und Antwort. Aber auch da unterscheidet sich ihr Ende, zu dem es natürlich nicht zu kommen braucht und im alltäglichen Verkehr faktisch meist nicht kommt, qualitativ von ihrem Anfang. Die Fragen und Antworten nehmen selbst einen anderen Sinn an⁷. Darauf zielt Marcel ab, wenn er schreibt: „Le *toi* n’est pas seulement le questionné comme tel, il est le questionné pour autant que celui-ci n’est pas traité lui-même comme objet de questionnaire“ (JM 215). Das Du, das Marcel hier meint, ist das reine, vollkommene Du, soweit es sich auf dem Boden von Frage und Antwort erschließt. Man vermag es nicht zu fassen, solange man das Du einfach als den durch meine Frage Angeredeten definiert. Denn damit verwischt man die Differenz zwischen ihm und dem Es-Du. Dieses ist gleichermaßen ein Angeredeter, aber ein solcher, der bloß ein „Fragebogenobjekt“ darstellt, also lediglich be-fragt ist. Wir werden sofort noch genauer ermitteln, was Marcel unter dem Fragebogenobjekt und was er unter dem fragend Angeredeten versteht, der nicht mehr als Fragebogenobjekt fungiert. Indes ist wohl schon jetzt der Unterschied, den er im Auge hat, deutlich. Auf der einen Seite steht etwa die beiläufige Wechselrede zum Zwecke der Information, auf der anderen das „Gespräch“ im innerlichsten und höchsten Sinne dieses Wortes⁸. Nun kann man wahrlich nicht behaupten, Buber habe diesen Unterschied

⁷ Vgl. R. Troisfontaines, a. a. O. Bd. II, S. 16–21. Ferner: Pierre Colin, Christlicher Existentialismus, in: Christlicher Existentialismus: Gabriel Marcel, Warendorf 1951, S. 87.

⁸ Mit phänomenologischer Schärfe und Anschaulichkeit arbeitet diesen Unterschied Heinrich Rombach heraus in seiner Untersuchung „Über Ursprung und Wesen der Frage“, in: Symposion III (1951), S. 135–236, I. Kap.: „Die Anfrage im Miteinandersein“ (S. 145–167), bes. § 5 „Das ‚Gespräch‘ im Gegensatz zur ‚Mitteilung‘ und das Wesen der dialogischen Frage“ (S. 162 ff.).

ignoriert. Im Gegenteil: seiner Dialogik ist es gerade um ihn zu tun. Aber die Unbekümmertheit, mit der Buber das an der Dimensionalität der Rede abgelesene Haltungsschema zugrunde legt, beweist, daß er gegen seinen Willen das Gespräch in die Formen der alltäglichen Wechselrede preßt. Denn nur auf diese ist das Haltungsschema zugeschnitten, weil nur sie an den verfügbaren Möglichkeiten der Rede ihr Genüge findet, während das Gespräch in dem Maße Gespräch ist, wie es das rein Redemäßige übersteigt. Bubers Unbekümmertheit entspringt aber der Tatsache, daß er sich nicht hinreichend über die Implikationen des Ansatzes bei der Rede im klaren ist. Umgekehrt wird Marcel zum entschiedeneren Hinausgehen über die reine Frage-Antwort-Dialektik dadurch getrieben, daß er diese Implikationen aufdeckt.

Die Frage gibt, so meint Marcel, den Horizont vor, in den der Andere seine Antwort einzuzichnen hat. Sie impliziert „un certain code dans lequel celui qui répond devra puiser les éléments de la réponse“ (JM 138). Weit entfernt von dem zur echten Begegnung gehörigen „unvermittelbaren Unmittelbaren“, das Marcel im „Mystère de l'Être“ (I 125, vgl. 127) die wahre Wurzel der Existenz nennt, repräsentiert die Frage also zunächst wenigstens gerade die weltentwerfende Intentionalität, welche die Transzendentalphilosophie als die einzige Weise des Zugangs zum Anderen begreift. Sie bezieht sich demgemäß auf die objektive Welt. „L'objectivité est liée à l'existence d'un système de questions et de réponses, mais inversement ce système suppose une objectivité“ (JM 139). Inwiefern die Objektivität an das Bestehen eines Systems von Fragen und Antworten gebunden ist, werden wir bald sehen. Das Frage-Antwort-System setzt jedenfalls seinerseits Objektivität voraus, weil die Frage so, wie sie sich uns jetzt darstellt, objektiv vorfindliche Tatsachen in der Welt oder, nach Marcel, das Es erfragt. Dabei gebraucht sie den Anderen als „source de renseignements“, als Auskunftsquelle (JM 173). Als Auskunftsquelle ist der Andere aber nicht nur deshalb ein bloßes Es-Du, weil er allein im Blick auf ein Es (das Erfragte) von Interesse ist, sondern auch sofern er lediglich ein Es vertritt: ein Wegweiser, eine Uhr, eine Landkarte, eine Tabelle könnten mir, wären sie zur Hand, dieselben Dienste leisten.

Der zur Auskunft herangezogene Andere ist ein Es-Du – das heißt in der Terminologie Marceles: er ist für mich „quelqu'un de déterminé“ oder „un tel“, jemand Bestimmtes, irgendeiner (JM 174). Ich gehe auf ihn zu, weil er wie ein Einheimischer, wie ein Polizist, wie der Portier aussieht. Was ihn bestimmt, ist also seine vermeintliche Fähigkeit, mir in diesem oder jenem Punkt Auskunft geben zu können. Aber im selben Verhältnis, in dem ich den Anderen als jemand Bestimmtes nehme, betrachtet auch der Andere mich, den Fragenden, als jemand Bestimmtes: als Fremden, Schutzsuchenden oder dergleichen. Und damit werde ich für mich selbst „un tel“. „Et je ne deviens pour moi-même un tel que par l'idée médiatrice de l'autre pour qui je suis un tel“ (JM 145). Ich *werde* es. Marcel stimmt demnach mit Husserl in der

Vorstellung überein, daß ich ursprünglich nicht jemand Bestimmtes bin, und zwar darum nicht, weil ich Ich bin. „En principe et à la rigueur je ne suis absolument pas un tel pour moi, je suis la négation même d'un tel“ (JM 145). Doch die Übereinstimmung zwischen Marcel und Husserl ist noch umfassender. Denn auch Marcel versteht dies, daß ich durch Vermittlung des Anderen „un tel“ werde, als das Geschehen meiner Veränderung. Ich bin irgendeiner, „en tant que je suis – pour moi-même ou pour quelqu'un d'autre – *un autre*, que je participe de la nature de l'autre“ (JM 173, vgl. 175, 215, EA 151, ME I 221). Diese Veränderung resultiert genauso wie bei Husserl aus dem transzendentalen Entwurf, in welchem ich den Anderen zu dem Meinigen mache. Nur daß nach Marcel die exemplarische Stätte dieses Entwurfs eben die Frage ist. Näher besehen sind die Horizontvorgabe der Frage und die Veränderung dadurch miteinander verknüpft, daß die Frage im Bereitstellen des Code für mich und den Anderen einen „gemeinsamen Boden“ schafft (JM 138). Sie nimmt mir mithin im selben Zuge, in dem sie den Anderen seiner unvergleichlichen Anderheit beraubt, den ontologischen Vorrang, den ich als unvergleichliches Ich habe, und dessen Verlust die negative Seite der Veränderung oder des Jemand-werdens darstellt: „en tant que je suis quelqu'un en particulier, je ne possède réellement aucun privilège ontologique par rapport aux autres ‚quelqu'un‘“ (ME I 101). Die *positive* Seite der Veränderung besteht für Marcel nicht weniger als für Husserl in der durch sie ermöglichten Konstitution der Objektivität. Objektiv sind mir die Dinge nur insoweit, als ich mich jenem „Jedermann“ einordne, das – wie Marcel richtig sieht – im Grunde ein „Niemand“ ist (JM 273). *Deswegen* setzt die Objektivität der Welt die Frage-Antwort-Dialektik voraus. *Deswegen* muß man freilich auch die umgekehrte These, wonach die Frage-Antwort-Dialektik die Objektivität der Welt voraussetzt, dahingehend auslegen, daß die Frage sich wohl auf die Welt bezieht, welche aber erst durch sie eigentlich objektiv wird.

Der gesuchte Übergang von der Dialektik zur Liebe ist die Heimkehr des Ich aus der Veränderung zu sich selbst. Diese Heimkehr ist jedoch nicht einfach meine Rückkehr zu *dem* Ich, das ich vor der Veränderung war. Mein anfängliches Ich war – wie schon im ersten Kapitel des vorliegenden Abschnitts bemerkt wurde – das Zentrum der perspektivisch geordneten Welt. Das aber war es in grenzenloser Einsamkeit. Hingegen lebt das von Marcel auch „Selbst“ genannte Ich, das die Veränderung hinter sich hat, aus einer Gemeinschaft, welche die Verbindung von jemand und jemand anderem an Intimität unendlich übertrifft. Der Andere bewirkt beides – er verändert mich und bringt mich zu mir selbst. Wie ich aber meine Veränderung heraufbeschwöre, indem ich den Anderen als jemand Bestimmtes nehme, so leite ich den Prozeß meines Selbstwerdens ein, indem ich mich dem Anderen als reinem Du auf tue.

Gleich Buber vermag auch Marcel – das muß in aller Klarheit festgestellt

werden – die Begegnung mit dem reinen Du nur negativ zu umschreiben. Nach seiner Aussage partizipiert der Andere im Übergang von der Dialektik zur Liebe „de plus en plus à cet absolu qui est ‚unrelatedness‘: nous cessons de plus en plus d'être un tel et tel autre“ (JM 146, vgl. 157). Dennoch kommt Marcel innerhalb der Grenzen, die durch die Negativität gezogen sind, dem auszusprechenden „Geheimnis als Prinzip der Intersubjektivität“ (ME I 193), d. h. des Zwischen (M. B. 36), im ersten Anlauf ein kleines Stück näher. Die Sphäre, in der ich mich als jemand dem Anderen gleich- und ineins damit entgegenseetze⁹, wird durch die Trennung von „Autonomie“ und „Heteronomie“ charakterisiert (EA 191 f.). Im Hinausgehen über sie aber überwinde ich diese Trennung. „Par là on est conduit à transcender l'opposition autonomie-hétéronomie“ (EA 190). Wir haben es hier mit einer Denkfigur zu tun, die auf das innerste Motiv der Philosophie Marceles hindeutet. Die Glieder des Gegensatzes haben noch viele andere Namen, im „Mystère de l'Être“ etwa Innen-Außen, Immanenz-Transzendenz, Kontingenz-Notwendigkeit, Hier-Anderswo (I 15, 82, 151, II 29), aber immer geht es um das Transzendieren des Gegensatzes. Und der ursprüngliche Ort des Transzendierens ist die Liebe (EA 191 f.), also die Begegnung mit dem reinen Du.

Wie eng verwandt somit das innerste Motiv der Philosophie Marceles und der tiefste Gedanke Bubers sind, bezeugt die Tatsache, daß Marcel in dem uns beschäftigenden Zusammenhang desgleichen vom Übersteigen des Unterschieds zwischen „Aktivität“ und „Passivität“ spricht (ME I 79, 133). Wo sich diese Rede und der Bubersche Begriff der Einheit von Aktion und Passion treffen, dürfte klar sein: in der tragenden Idee einer Destruktion der Intentionalität. Die Sphäre der Trennung von Aktivität und Passivität, von Autonomie und Heteronomie ist ja nach Marcel die des „Habens“, d. h. die der Intentionalität; die Aufhebung der Trennung bedeutet also die Aufhebung der Intentionalität. Dabei geschieht die Selbstaufhebung für Marcel, nicht anders als für Buber, in der Selbstvollendung des intentionalen Aktes. „Plus j'entre intégralement en activité, et moins il est légitime de dire que je suis autonome“ (EA 190). Wie in „Ich und Du“ diejenige Aktion zur Passion wird, in die mein ganzes Sein eingeht, so befindet sich „Être et Avoir“ zufolge jeder Akt jenseits der Trennung von Autonomie und Heteronomie, „qui engage globalement ce que je suis“ (EA 192). Auch der von Buber an dieser Stelle ins Spiel gebrachte Begriff der „Teilnahme“ taucht bei Marcel an genau derselben Stelle auf (vgl. ME I 119 ff., HV 79 f.). In der *Teilnahme*, die Marcel als Bezug zur geheimnisvollen Wirklichkeit denkt, wird die Unterscheidung von Aktivität und Passivität hinfällig (ME I 133). Das aber, woran ich in der Liebe teilnehme, befindet sich deshalb jenseits des Gegensatzes von

⁹ Die Entgegensetzung analysiert Marcel vornehmlich zu Beginn seines Aufsatzes „Moi et Autrui“ (HV 15 ff.). Hier erscheint das Jemand-ich als dasselbe „Ich aber“, von dem Rosenzweig handelt.

Innen und Außen, weil es – und hier bedient sich Marcel wiederum der uns von Buber her bekannten Formel – mir innerlicher ist als meine eigene Innerlichkeit: „quelque chose de plus intérieur à moi-même que moi-même“ (EA 181). Darin, daß es mir innerlicher ist, als ich selbst es bin, liegt: es ist, wiewohl es nicht außerhalb von mir vorkommt, ebensowenig mein Selbst. Es ist „au fond de moi . . . quelque chose d'autre que moi“ (EA 181), Anderes als ich – aber freilich im Grunde meiner selbst. Wir erinnern uns an Bubers Formulierung: das „ganz Andere“ ist das „ganz Selbe“, das „mir näher ist als mein Ich“.

So erfahre ich nach Buber Gott, und auf Gott beziehen sich desgleichen die Worte Marcells. Doch sofern Gott für beide Denker der Name des absolut reinen Du ist, stellt sein Innewerden für beide auch nur absolut rein dar, was jedem Du-Erlebnis einwohnt: die Erfahrung meines eigenen Seinsgrundes, welcher sich mir gerade als das Innerlichste meiner Innerlichkeit *entzieht*. „Il y a donc un sens où je ne m'appartiens pas, le sens précisément où je ne suis absolument pas autonome“ (EA 195). Dies ist der entscheidende Punkt. Ich übersteige den Gegensatz von Autonomie und Heteronomie, wo ich selbst mir nicht gehöre. Daß aber Marcel als ein *Jenseits* des Gegensatzes anspricht, was Buber als die *Einheit* des Unterschiedenen auslegt, das gibt ihm den angedeuteten Vorsprung vor Buber. Gewiß – ein unscheinbarer Vorsprung. Indes verbirgt sich hinter dem Unscheinbaren die durchaus gewichtige Einsicht, daß die in „Ich und Du“ zur Identität von Aktion und Passion erklärte Wirklichkeit als transintentionale die Begriffe von sich abweist, die allein in der Sphäre der Intentionalität sinnvoll sind.

Nun bleibt dessen ungeachtet das am Anfang des Paragraphen gefällte und von Marcel unterschriebene Urteil gültig, wonach Buber „viel weiter gegangen“ ist. Marcells Vorsprung, den er seiner größeren Vorsicht und insofern nicht einem Fortschreiten, sondern einem Ansichhalten verdankt, wird von der Tatsache überholt, daß Buber schließlich doch das Endziel genauer anvisiert. Das Endziel ist die spezifisch dialogische Faktizität. Deren Wesensauszeichnung beruht darauf, daß sich mir die Wirklichkeit, die ich als den mir unverfügbaren Grund meines Seins erfahre, zugleich als *personales Gegenüber* offenbart. Marcel jedoch läßt mit dem Unterschied von Autonomie und Heteronomie auch die Differenz zwischen dem in mir und dem mir gegenüber Seienden verschwinden. Von der Sphäre des Geheimnisses sagt er: „C'est comme si dans cette zone la distinction de l'*en moi* et du *devant moi* perdait sa signification“ (EA 145). Die Faktizität, die er zu Gesicht bekommt, ist lediglich die der Unverfügbarkeit des eigenen Seins, zu der auch schon der Deutsche Idealismus gelangt ist. Das eigentliche „Geheimnis“ des Du beginnt aber erst da, wo die ontologische Bedingung des Selbst diesem als Partner gegenübersteht.

Die Auflösung des Gegenüberstands verführt Marcel sogar zum Abfall von dem Niveau, das er mit der Einsicht in das Mir-nicht-gehören meines

Selbst erreicht hat. Sie erweckt nämlich die Neigung, das absolute Liebesverhältnis als *Identität* aufzufassen. Da die Differenz zwischen mir und meinem mir nicht gehörigen Seinsgrund die Identität ausschließt, muß man Marcel ohne weiteres zustimmen, wenn er ausdrücklich hervorhebt, ich und der Andere würden im Übergang von der Dialektik zur Liebe keineswegs identisch (JM 146). Daß ihm die vollendete Ich-Du-Beziehung trotzdem in Identität zu versinken droht, verrät zunächst einmal indirekt sein Verständnis der Anderheit des Anderen. Diese beschränkt er nämlich auf die Verschiedenheit des vor mir stehenden Jemand von mir als jemand Bestimmtem (JM 164, 177). Damit bleibt für das absolute Liebesverhältnis nur Ununterschiedenheit übrig¹⁰. Zu dieser Konsequenz wird Marcel durch die Zweideutigkeit getrieben, die in seiner Gleichsetzung der Anderheit des Anderen mit der „extériorité“ liegt. Gewiß hat er recht mit dem Hinweis auf die extériorité der Beziehung zwischen jemand und jemand anderem. Rechtmäßig ist zweifellos ebenso die Folgerung, die er daraus zieht: „Plus je le (scil. den Anderen) traite comme un toi, . . . – moins il y a de sens à dire qu’il m’est extérieur“ (JM 164). Wie jedoch die Außenheit des Anderen nicht mit dessen Anderheit zusammenfällt, so ist ihre Negation nicht Identifikation. Daß der Übergang von der Dialektik zur Liebe eine solche Aufhebung der Differenz meines Selbst und des Anderen sei, spricht Marcel indes auch direkt aus. „L’amour transcende l’opposition du même et de l’autre pour autant qu’il nous établit dans l’être“ (EA 220).

§ 70. *Die Orientierung am Angesprochenwerden
und der Abschied von der Philosophie (Rosenstock-Huessy, Ebner)*

Wir müssen noch einen letzten Versuch, die Negativität der Buberschen Dialogik zu überwinden, ins Auge fassen. Es ist der Versuch, die Herrschaft der Intentionalität dadurch abzuschütteln, daß man die Orientierung am *Angesprochenwerden* durchhält. Das höhere Maß an Sachangemessenheit, das diesem Vorhaben im Vergleich mit der Dialogik Bubers und auch Marcells eignet, ist unbestreitbar. Denn unbestreitbar geht mir die Anderheit des Anderen im Von-ihm-angesprochenwerden anfänglicher auf als im Ihn-ansprechen. Desgleichen steht außer Frage, daß ein Denken, welches die dialogische Erfahrung des Angesprochenwerdens in der Ursprünglichkeit ihrer ichschöpferischen Macht entfalten könnte, auch der eigenen Intention der Dialogik Bubers besser gerecht würde. Setzt sich doch Buber selbst zum Ziel, die Begegnung als die Widerfahrnis meines Angesprochenwerdens auszulegen. Der jetzt

¹⁰ Vgl. R. Troisfontaines, Der Begriff der Gegenwärtigkeit bei Gabriel Marcel, in: Christlicher Existentialismus, a. a. O. S. 264: „wenn wir nur zwei sind, sind wir in gewisser Weise ein einziger.“ T. bemüht sich in diesem Beitrag um ein Referat ohne alle interpretatorische Zusätze.

kurz zu beleuchtende Entwurf hebt sich von demjenigen Bubers lediglich insofern ab, als er auf dem *Wege* zu diesem Ziel nicht in die Analyse des Ansprechens abspringt und sich somit nicht in der negativen Manier einer Destruktion des intentionalen Aktes zu verwirklichen braucht, sondern in der Vergegenwärtigung des Angesprochenwerdens verweilt und aus ihr die wesentlichen Charaktere der dialogischen Begegnung zu gewinnen trachtet.

Man muß jedoch sogleich feststellen, daß die philosophische Explikation der dialogischen Erfahrung des anfänglichen Angesprochenwerdens bisher faktisch nirgends gelungen ist. Wo man das Angesprochenwerden zum bleibenden Thema und nicht nur zum Zielpunkt macht, verläßt man entweder den Boden der *Philosophie* oder den der *Dialogik* oder auch beide zusammen. Wir wollen uns zunächst den Konzeptionen zuwenden, die aus dem Bereich der Philosophie hinausführen. Da es einzig um die Sichtung der vorliegenden Ansätze zur philosophischen Bewältigung der Dialogizität geht, ist es hierbei nicht die Aufgabe, das, wohin diese Konzeptionen führen, eingehend zu erörtern. Nur das Negative des Abschieds von der Philosophie soll uns interessieren. Das aber nicht aus Kritiksucht, sondern weil sich im Abschied von der Philosophie die in der Buber-Interpretation herausgestellte Schwierigkeit des Problems bestätigt, das die dialogische Erfahrung des Angesprochenwerdens dem philosophischen Denken aufgibt. Im übrigen sind wir keineswegs genötigt, bloß kritisch den Mangel an philosophischer Analyse zu konstatieren. Freilich, dieser Mangel ist auffällig genug. Es ist durchaus bemerkenswert, daß das philosophische Denken immer dann, wenn es sagen soll, was es mit dem ursprünglichen, ins Sein rufenden Angesprochenwerden eigentlich auf sich hat, die Sprache verliert. Aber noch bemerkenswerter ist, daß sämtliche Dialogisten, die in der angegebenen Weise das Angesprochenwerden thematisieren und dies gemäß dem dialogischen Prinzip tun, ihr Unternehmen als nicht-philosophisch deklarieren. Es handelt sich da also gar nicht um die Nicht-Erfüllung einer philosophischen Intention, sondern um ein Nein zur philosophischen Intention selber¹¹.

Von den Theologen hat bekanntlich Gogarten auch die zwischenmenschliche, nicht nur die religiöse Ich-Du-Beziehung am radikalsten als Angesprochenwerden oder, wie er immer wieder sagt, als „Du/Ichbeziehung“ verstanden. Demgemäß versichert er auch mit dem stärksten Nachdruck, er verfare „wirklich theologisch und nicht philosophisch“ (Ich glaube, Vorwort; vgl. 38). Von den Nicht-Theologen aber hat vor ihm bereits Rosenstock-Huussy in seiner „Angewandten Seelenkunde“ meine Begegnung mit dem Mitmenschen durchweg als mein Angesprochenwerden, genauer: als

¹¹ Die Philosophiefeindlichkeit oder doch zumindest eine gewisse Philosophiefremdheit betrachtet Hermann Levin Goldschmidt in seiner „Dialogik“ (Frankfurt/M. 1964, S. 153 ff.) als Grundzug des dialogischen Denkens der zwanziger Jahre.

mein Angeredetwerden interpretiert. Beide schon behandelten Hauptlehren Rosenstock-Huessys, die These vom Vorrang des Du vor dem Ich und die Theorie des lebenerweckenden Namens, sind in dieser fundamentalen Bestimmung enthalten. „Ich bin ich‘ ist die Antwort des von draußen mit seinem Namen angeredeten Menschen“ (AS 26). Denn mein Angeredetwerden ist nicht irgendeine, es ist die schlechthin *erste* Erfahrung, welche die „Seele“ im Leben macht. Ihre Erstheit vermag Rosenstock-Huessy jedoch nur psychologisch-genetisch aufzuzeigen. Wie Buber die Abkünftigkeit des Ich-Es-Verhältnisses vom Ich-Du-Verhältnis (DP 28 ff.), so leitet er die Ursprünglichkeit des Angeredetwerdens aus dessen *sensu stricto* grundlegender Bedeutung für das kindliche Bewußtsein ab. „Das erste, was dem Kind . . . widerfährt, ist, daß es angeredet wird“ (AS 25; vgl. GU 102, 153 ff.)¹². Die Erfahrung des Kindes wird dann ohne alle Umstände auf die des erwachsenen, selbstbewußten Menschen übertragen. „Das Verhältnis zwischen dem Anruf der Seele durch den Appell an ihren Eigennamen und ihrer Antwort mittels des Ich bleibt durch das ganze Leben auf allen seinen Stufen dasselbe“ (AS 35). Was wechselt, ist nach Rosenstock-Huessy nicht die Struktur der Begegnung, sondern bloß der Kreis der Personen, welche jeweils die Rolle der Anredenden spielen (AS 35).

Diese Psychologie, die ja schon der Titel des Buches programmatisch verkündet, bekennt sich aber ebenso dazu, keine Philosophie zu sein, wie die Theologie Gogartens (AS 30). Ein Nein zur Philosophie, auf dem Rosenstock-Huessy auch in seinen späteren Schriften beharrt. Auch dort vollzieht er bewußt den „Sprung aus dem Philosophieren“ (Soz. II 15). Nur daß die Stelle, die zunächst die Psychologie einnahm, immer mehr die „Soziologie“ erobert. So vage die positive Vorstellung sein mag, die Rosenstock-Huessy mit dieser Disziplin verbindet, gewiß ist, daß „Soziologie“ Antiphilosophie sein soll (vgl. Soz. II 23, 139). Ja, Rosenstock-Huessy geht in der Zurückweisung der Philosophie noch viel weiter als der protestantische Theologe. Er proklamiert nicht nur seinen Dialogismus als ein faktisch unphilosophisches Geschäft, sondern erklärt darüber hinaus die prinzipielle Unmöglichkeit einer philosophischen Dialogik überhaupt. „Gäbe es neben einer Philosophie der ‚Weltanschauung‘ und neben einer Philosophie als ‚Selbstbewußtsein‘ eine Philosophie des ‚nächsten Du‘, so hätten die Philosophen schon längst aus dem Indikativ der Weltgesetze und den Konjunktiven der Willensfreiheit herausgefunden zur vollständigen Grammatik. Aber es gibt eben diese Philosophie nicht und kann sie nicht geben“ (AS 30).

Zweifellos wird nicht nur Gogartens, sondern auch Rosenstock-Huessys Orientierung am Angeredetwerden durch seinen christlichen Glauben motiviert. In letzter Instanz steht hinter seiner Doktrin von der Geburt des Ich

¹² Vgl. auch H. Ehrenberg, Hegel. Der Disputation drittes Buch, München 1925, S. 121.

aus dem Erlebnis des Anrufs der Satz: „Gott hat mich gerufen, darum bin ich“ (AS 36; vgl. GU 104 f.). Das ist es gleichermaßen, was der nicht weniger tief im christlichen Glauben verwurzelte Ebner im Sinne hat, wenn er die Begegnung von Ich und Du als das Angesprochenwerden des Ich vom Du begreift¹³. Entsprechend trifft sich Ebner mit Rosenstock-Huessy ebenso in der Ablehnung der Philosophie. Das Beste, das die Philosophie tun kann, ist seines Erachtens, daß sie „sich und ihren Geist ‚aufgibt‘“ (WR 112)¹⁴. Nur die von Kierkegaard her in das 20. Jahrhundert eingedrungene Scheidung von Philosophie und Denken erlaubt es Ebner, dennoch den Anspruch einer denkerischen Erhellung der Wirklichkeit aufrechtzuerhalten (WR 204).

Nicht von ungefähr aber ist das einzige, das er im Denken zu durchdringen vermag, genau das Gegenteil des weder philosophisch noch denkerisch bewältigten Angesprochenwerdens, nämlich die Aktintentionalität des vom Ich ausgehenden, auf das Du gerichteten Ansprechens. Als ein solches Ansprechen, das für ihn notwendig ein Anreden ist (vgl. Schriften II 670), faßt Ebner meine Begegnung mit dem *menschlichen* Du. Dies jedoch nicht so, daß er wie Buber durch die Destruktion des ansprechenden Aktes dem Zwischen zustrebe. Gegen die Intention, das Zwischen als den Ursprung zu denken, setzt sich eine Position durch, der das Ursprüngliche das ichsagende Individuum ist. Das bestätigt Ebners eindeutige Bejahung der perspektivischen Zentriertheit der Welt auf mein Du-Ich hin (WR 132 f., Schriften I 649). Angesichts dieser Annahme verwundert dann nicht, daß Ebner sagen kann: „Das sich aussprechende Ich, die ‚erste Person‘ in der Selbstbewußtheit ihrer Existenz *stellt* durch das in sie gelegte und sie geschaffen habende Wort das ... Verhältnis zur ‚angesprochenen Person‘ *her*“ (WR 111 – Hervorhebung v. Vf.). Oder noch unverblümter in „Wort und Liebe“: „Sprache ist die geistige Tat des Du-setzenden Ich“ (116; vgl. dagegen Schriften II 268).

Das Schema, das die Deutung des Gottesverhältnisses als Angesprochenwerden und die subjektivistische Einengung des Verhältnisses zum Mitmenschen auf mein Ansprechen zusammenzwingt, läßt Ebner sich von Kierkegaard vorgeben. Das „Geistige im Menschen“ ist „wesentlich dadurch bestimmt, daß es von Grund aus angelegt ist auf ein Verhältnis zu etwas Geistigem *außer* ihm, *durch* das es und *in* dem es existiert“ (WR 12; vgl. Schriften I 794, II 251). Mit diesem Satz versucht Ebner „den Grundgedanken der Fragmente auf eine möglichst knappe Formel zu bringen“ (WR 12). Die Formel ist die des Anfangs der „Krankheit zum Tode“¹⁵. Nur in ihr wird

¹³ Schriften I 35, 781, 784, II 36 f.; vgl. Theodor Schleiermacher, Das Heil des Menschen und sein Traum vom Geist, Berlin 1962, S. 31, 35.

¹⁴ Vgl. Schriften I 708, 722, 745; ferner: Th. Schleiermacher, Ich und Du. Grundzüge der Anthropologie Ferdinand Ebners. In: Kerygma und Dogma III (1957), S. 213, 216.

¹⁵ Vgl. dazu den Kierkegaard-Beitrag des Vf. in: Michael Landmann, De Homine, Freiburg/München 1962, S. 496–510.

Ebner die spezifisch dialogische Faktizität zugänglich. Das mit Gott identifizierte „wahre Du“ ist zum einen der unverfügbare Seinsgrund des Ich: das, „durch das es und in dem es existiert“, und es ist zum andern sein von ihm personal geschiedener Partner: etwas Geistiges „außer ihm“. Indes entdeckt Ebner die dialogische Faktizität *ausschließlich* im Verhältnis zu Gott. Dasselbe Schema, das ihm diese Entdeckung ermöglicht, gibt ihm auch den Leitfaden für die intentionalistische Auslegung der zwischenmenschlichen Kommunikation an die Hand. Ist es doch seiner Herkunft nach die Formel für das Von-Gott-ingesetztsein des seinerseits setzenden Selbst. So denkt Ebner das menschliche Ich gleichsam als den Achsenpunkt einer Umkehrung der dialogischen Bewegung: von Gott *empfängt* das Ich – im Angesprochenwerden – das Du, dem Mitmenschen *verleiht* es – im Ansprechen – das Du (vgl. Schriften I 676). Daß es im Angesprochenwerden von Gott in seine Ichheit eingesetzt wird, erscheint als die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß es selber den Mitmenschen in seine Duheit einzusetzen vermag.

§ 71. Die Orientierung am Angesprochenwerden
und die Preisgabe des dialogischen Prinzips (Grisebach)

Die konsequente Ausrichtung am Angesprochenwerden wird in den Entwürfen des modernen Dialogismus faktisch, so sagte ich, entweder um den Preis des Abschieds von der Philosophie erkaufte oder mit der Abirrung vom eigenen Ansatz, vom dialogischen Prinzip, bezahlt oder auch auf beiderlei Weise erreicht. Nachdem wir der ersten Möglichkeit nachgegangen sind, ist nun zu sagen, wie und wo die zweite wirklich geworden ist. Sie liegt sachlich in der Alterierung der Du-Ich-Beziehung zu einem umgekehrten Subjekt-Objekt-Verhältnis im Sinne Sartres. Gogarten, der die erste Möglichkeit mit besonderer Entschiedenheit realisiert hat, ist auch am offenkundigsten der zweiten zum Opfer gefallen. Übrigens im krassen Unterschied zum Dialogismus Emil Brunners und Karl Barths. Brunner setzt ja die biblische „Wahrheit als Begegnung“ gegen die angeblich aus der griechischen Philosophie stammende Erkenntniswahrheit des Objekts für das Subjekt ab (WB Vorwort, 14, 50, 57, 60 ff., 66, 79), und Barth bemüht sich, die Niveaugleichheit in der zwischenmenschlichen Reziprozität des Sich-ansehens, des Miteinandersprechens und des Füreinanderdaseins herauszuarbeiten (KD III/2 299 ff., bes. 303, 310, 322). Demgegenüber stellt Gogarten ausdrücklich fest, „daß das Du das Subjekt, das Bestimmende, und das Ich das Objekt, das Bestimmte ist“ (Ich glaube 145). So äußert er sich nicht nur einmal, sondern mehrmals, in immer gleicher terminologischer Schärfe (Ich glaube 108, 111, 187; GW 26, 28). Es handelt sich da also keineswegs nur um eine gelegentliche sprachliche Verfehlung des eigentlich Gemeinten. Vielmehr zielt Gogartens *Intention* auf die Umstülpung der traditionellen Subjekt-Objekt-

Relation, und zwar dadurch, daß sie die Entsprechung des Ich auf den Anspruch des Du zur „deutungslosen“, sklavischen Unterordnung erniedrigt. „Wir meinen Geschichte nicht anders verstehen zu können, denn als Begegnung zwischen Du und Ich. . . . Subjekt, setzend, frei, fordernd, urteilend ist in dieser Begegnung auf alle Fälle das Du; das Ich dagegen ist Objekt, gesetzt, gebunden, gefordert und wird beurteilt“ (Ich glaube 108). Hieraus wird zugleich ersichtlich, *warum* die Thematisierung des Angesprochenwerdens sich im Gegensatz von Subjekt und Objekt zu verfangen droht: weil ihr ständig die Gefahr auflauert, daß die Einheit von fremder Initiative und beziehungs-mäßiger Gegenseitigkeit zerbricht. Die Abirrung vom dialogischen Prinzip besteht in der Ermächtigung der fremden Initiative auf Kosten der beziehungs-mäßigen Gegenseitigkeit.

Gogartens undialogischer „Dialogismus“ steht trotz seiner Philosophie-feindlichkeit in einem freundschaftlichen Verhältnis zur Philosophie Grisebachs¹⁶. In der Philosophie Grisebachs finden wir vornehmlich die Abwehr jeglicher „Deutung“ wieder (6, 15, 191)¹⁷, und in ihr begegnet uns dementsprechend auch dieselbe Verwandlung der Du-Ich-Beziehung in eine umgekehrte Subjekt-Objekt-Relation. Diese Deformierung der Dialogizität folgt bei Grisebach aus den ursprünglichsten und allgemeinsten Voraussetzungen seines Denkens.

Keiner der anderen Autoren, welche neben ihm in diesem Abschnitt der Untersuchung thematisch sind, erschöpft sich so sehr wie er im kritischen Geschäft. Wohl will auch er mit dem Ausgang vom Angesprochenwerden und dem Festhalten an ihm die Negativität der Buberschen Dialogik überwinden, aber eben nur jene zu Beginn des vorigen Paragraphen umrissene Negativität, die in der Umklammerung des Du von der Aktintentionalität meines Ich liegt. Indem er das Du von ihr befreit, entläßt er es gerade in die grundsätzliche Negativität der Bestimmungslosigkeit. *Diese* Negativität, welcher die Dialogik Bubers gegen dessen Willen anheimfällt, wird in der „Gegenwart“ akzeptiert und willentlich ausgestanden. Unermüdlich betont Grisebach, daß er auf die zu erfahrende Wirklichkeit nur „indirekt“ hinweise (19, 55, 64, 68-74, 81, 84, 169). Das „Außen“ soll sich lediglich negativ in der Kritik des „Innen“ ankündigen. Was im „Wissen des Nichtwissens“ (9) einzig vollbracht werden kann, ist der „Protest“, der Protest gegen den Subjektivismus der Konstitution der Welt aus dem intentionalen Leben meines Ich (XII, 44 f., 57). Weil aber Grisebach in der Überschärfung dieser Kritik die Bezogenheit der Transzendenz auf das Ich oder Selbst überhaupt negiert, be-

¹⁶ Ausdrücklich auf Grisebach bezieht sich Gogarten z. B. GW 23; umgekehrt nimmt Grisebach in der „Gegenwart“ (161) positiv zu Gogarten Stellung (vgl. aber auch die Kritik Gw 200 ff.).

¹⁷ Diese und die folgenden Stellenverweise des vorliegenden Paragraphen beziehen sich, abgesehen von dem kenntlich gemachten Buber-Zitat, sämtlich auf Grisebachs „Gegenwart“.

raubt er das Du seines Partners. Das Seiende, auf welches das Du „von außen“ zukommt, kann als selbstloses Wesen nur noch Objekt sein¹⁸.

Nachdrücklich sei hervorgehoben, daß ich mit der Interpretation der „kritischen Philosophie“ als einer Variante des Dialogismus dem Selbstverständnis Grisebachs zuwiderhandle. Auch gegenüber der Dialogik Bubers verhält sich Grisebach total kritisch, obwohl er seine Einwände nur versteckt, ohne Namensnennung, vorbringt¹⁹. Die gewichtigste Differenz zwischen seinem und dem Buberschen Denken betrifft das Problem von Endlichkeit und Unendlichkeit. Für Buber ist die Eswelt das Reich des Endlichen, Begrenzten und die Begegnung mit dem Du der Durchbruch ins Grenzenlose und Unendliche. Für Grisebach hingegen ist umgekehrt die Eswelt, das Innen, unendlich-grenzenlos (81), während die Begegnung mit dem Du Grenze (77, 116, 145, 164, 304) und Endlichkeit (XI f., 8) spürbar macht. Die von Buber selbst (DP 298 f.) darüber hinaus notierte Verschiedenheit, die in seinem Fortgang zum „ewigen Du“ und Grisebachs Ablehnung der dialogischen Theologie liegt, ist nur die Konsequenz jenes fundamentalen Unterschieds. Das geeinzelt Du gewährt nach Buber einen Ausblick auf das ewige, weil es seinerseits schon im Transzendieren der „Welt“ aufscheint. Demgegenüber bleibt nach Grisebach die Sphäre der Begegnung, als Sphäre der Endlichkeit, ganz der „Welt“ verhaftet. Auch das Außen, nicht nur das Innen ist „Welt“ (17, 70). Ja, Grisebachs implizite Polemik gegen die Dialogik Bubers kulminiert in der Kritik des Transzendierens (41, 58, 97, 143, 528).

Das verrät nun freilich gerade, daß Grisebach wider sein Selbstverständnis dem Dialogismus zugehört. Entspringt doch Bubers Auslegung des Dussagens als Transzendieren der „Welt“ seiner Bindung an die ichzentrierte Intentionalität. Die Kritik des Gedankens der „Selbsttranszendenz“ geschieht also im Namen der Reinheit des dialogischen Prinzips. Und nicht nur sie. Zumindest in zwei weiteren Punkten vertritt Grisebachs Kritik der Dialogik gegen diese die Interessen des Dialogismus. Erstens da, wo sie – gleich der Philosophie Marcel's – den Entwurfscharakter der die Antwort horizontal vorwegnehmenden Frage entlarvt (X, 63, 175 f.), zweitens dort, wo sie die

¹⁸ Diese Übermächtigung des Ich durch das Du verkehrt die Wahrheit der „Dialogik“ nach H. L. Goldschmidt in die Unwahrheit des „Dialogismus“. Daß sie, die sich bei Buber nirgends bemerkbar macht, gerade im Ansatz Grisebachs liegt, läßt freilich Zweifel aufkommen an der Gültigkeit der Meinung Goldschmidts, das Buch „Gegenwart“ sei der „folgerichtigste Beitrag“ zur Dialogik und deren denkerischer „Höhepunkt“. Vgl. H. L. Goldschmidt, Philosophie als Dialogik, Affoltern 1948, S. 60; ders., Dialogik, a. a. O. S. 147 f., 152.

¹⁹ Als von Grisebach selbst kommend kann die Kritik angesehen werden, die Simon Maringer, ein Schüler Grisebachs, in seiner Dissertation „Martin Bubers Metaphysik der Dialogik . . .“ (Köln 1936) an Buber und anderen Dialogisten übt. So kritisch sich M. gegenüber der Buberschen Dialogik und ihrer „aktivistischen Mystik“ verhält, so unkritisch macht er die „kritische Philosophie“ seines Meisters zum Maßstab seines Verständnisses.

Apriorität, die sich hinterrücks in die Dialogik Bubers einschleicht, abwehrt und die Gefahr intentionaler Vorwegnahme aufdeckt, der selbst noch die von Buber so stark betonte „Begegnungsbereitschaft“ ausgesetzt ist (578 f.; vgl. 593). Aber auch wenn Grisebach die sowohl bei Buber wie bei Marcel auftauchende Formel vom „Innersten der Innerlichkeit“ angreift (131), leitet ihn die Sorge um die Reinheit der spezifisch *dialogischen* Faktizität. Was er fürchtet, ist der – bei Marcel ja tatsächlich eingetretene – Rückfall in die transzendente Faktizität. Er ahnt sehr gut, daß der Weg von da aus bis zur Auflösung der Dialogizität in die Identität nicht mehr weit ist. Nichts Schlimmeres aber könnte sich in seinen Augen begeben als diese Auflösung. Denn die Identität ist das Prinzip des Innen (61, 71 f., 93, 150, 152 f., 175, 202 f., 515).

Allein, als einen Repräsentanten der Philosophie des Dialogs weist Grisebach sich nicht nur durch seine kritische Arbeit aus. Auch sein konstruktiver Ansatz ist – soweit man von einem solchen bei ihm sprechen darf – dialogistisch. Er ist es insbesondere auf Grund von zwei wesentlichen Zügen. Einmal insofern, als ihm zufolge die zwischenmenschliche Begegnung der einzige Ort der Transzendenzerfahrung ist. Grisebach denkt also nicht zunächst eine Wirklichkeit überhaupt, um dann aus ihr die zwischenmenschliche Begegnung als einen bestimmten Bezirk auszugrenzen. Man kann nicht einmal sagen, er sehe die zwischenmenschliche Begegnung als die ausgezeichnete Weise der Erfahrung von Wirklichkeit an. Auch damit würde man zu wenig behaupten. Denn die als zukünftige Gegenwart erfahrene Wirklichkeit *ist* für Grisebach der „Anderer“, der mir begegnet (124, 137 f., 146). Das Transzendente ist mit dem Anderen eins (126, 481 ff.), ebenso wie die „Zu-Kunft“ (148, 341, 506, 595). Diese Einheit gründet darin, daß von allem Seienden nur der fremde Mensch „sich der Besitzergreifung widersetzt“ (303, vgl. 151). Nur an ihm erlebe ich also die Unverfügbarkeit, die die Transzendenz charakterisiert (116 f., 141, 562). Damit ist freilich Bubers Glaube an die Universalität der dialogischen Beziehung verworfen. Die Natur erscheint nach Grisebach *immer* so, wie sie nach Buber im Ich-Es-Verhältnis erscheint: als eine transzendental entworfene „Gegenständlichkeit“ (522), als das „Ewig-Gestrige“ (518), das dem Herrschaftswillen der Subjektivität keinen Widerstand zu leisten vermag (151, 303). Aber diese Differenz trennt Grisebach nur von Buber und nicht vom Dialogismus im ganzen, innerhalb dessen Bubers Annahme, jegliches Wesen könne in die Beziehung treten, ja relativ isoliert dasteht.

Das Zweite und noch Entscheidendere, das der „kritischen Philosophie“ das Gepräge des Dialogismus gibt, ist ihr Begriff vom Anderen: der Andere ist der, der mich mit Du anspricht. Es wurde schon berichtet²⁰, daß Grisebach ihn scharf gegen das in meiner Fürsorge befindliche Mitdasein absetzt. Eben-

²⁰ Siehe diese Arbeit S. 301.

so unterscheidet er ihn vom „anderen Ich“ (560), von dem im „Wir“ mit mir verbundenen Gefährten (227, 254) und vom Mitglied der „geordneten“ Gesellschaft (193 ff., 211, 215, 254, 304, 548). Derjenige Andere, um den es Grisebach zu tun ist, begegnet allein im „Wort“, und zwar in dem Wort, das von ihm her auf mich zukommt (162, 218, 480 f., 509). Richtiger: er begegnet zunächst in dem „Widerspruch“, den er meinem Anspruch entgegensetzt (71 f., 83, 139 ff., 151 ff., 155). Das bedeutet, daß ich im Zerschneiden des Aktes, der als solcher noch gar nicht auf den Anderen als Anderen aus ist, die erste Erfahrung der Anderheit des Anderen mache. Aber dem Anderen als Anderen bin ich erst dann geöffnet, wenn ich mich in der Stille des Hörens von ihm ansprechen lasse. „Wo die eigene Rede abbricht, beginnt das Hören. Die Erwartung, die alle Berechnung vergißt, hört, zurückhaltend mit dem Wort, auf das Wort, das ihr zukommen wird“ (577).

Nur weil Grisebach die Situation meines Angesprochenwerdens zu erhehlen sucht, sind wir berechtigt zu sagen, er thematisiere nicht einfach mein Objektsein für den Anderen, sondern *alteriere* ein ursprünglich als Du-Ich-Beziehung angesetztes Verhältnis zu einer umgekehrten Subjekt-Objekt-Relation. Er tut das dergestalt, daß er das Hören – gemäß der Fundierung in der „Hörigkeit“ – zur reinen „Passivität“ verurteilt (166). Der Hörende wird im Absehen von der ihm eigenen Aktivität „der Leidende“ (387); er wird zum „passiven Element der Gegenwart“ (164) degradiert. So kann Grisebach mit Fug sagen: „Es ist ja das Subjekt . . . Objekt geworden“ (308, vgl. 302). Wie tief er hierdurch in die Position absinkt, die später Sartre eingenommen hat, zeigen die ontologischen Implikationen seines Verfahrens. Die Unterordnung des seiner selbst entfremdeten „Ich“ unter das eo ipso zum allmächtigen Subjekt erstarkende „Du“ zwingt ihn dazu, im Absprung von der Identität den dialogischen Gegenüberstand in Richtung auf eine absolute Differenz zu überspringen. Die Folge ist wie bei Sartre eine dogmatische Verengung des Blicks auf das soziale Phänomen. Es gilt als ausgemacht, daß alle „Wesensgleichheit“ die Gemeinschaft von Ich und Du aufhebt (480). Die „unaufhebbare Geschiedenheit“ (319), die „Scheidung der im letzten Grunde ewig fremden Menschen“ (317) aber, die ja in der Tat besteht, stellt Grisebach als eine „absolute Trennung vom anderen“ hin (142 – Hervorhebung v. Vf.; vgl. 139, 258). Diese Sicht leitet ebenfalls die Ersetzung der Korrelation von Anspruch und Entsprechung durch das Gegeneinander von Spruch und Widerspruch²¹. Sie läßt nur *eine* Beziehung zu, dieselbe, die Sartre monopolisiert hat: den „Konflikt“ (143, 303). Der Konflikt entsteht für Grisebach genauso wie für Sartre daraus, daß die Behauptung meiner Subjektheit den Anderen zum Objekt macht und der Andere seine Subjektheit nur zurückgewinnen kann, indem er seinerseits mich vergegenständlicht. Wenn wir uns

²¹ Vgl. E. Grisebach, Die Grenzen des Erziehers und seine Verantwortung, Halle 1924, bes. S. 29 f.

also nicht der gemeinsamen „Beherrschung eines Dritten“ zuwenden (152), „so bleibt nur der Kampf, der mit dem Sieg des einen oder anderen endet“ (303).

§ 72. *Der Verfall der Philosophie des Dialogs
in der Intersubjektivitätstheorie Heims*

Karl Heim sagt in „Glaube und Denken“, Grisebachs „Gegenwart“ handle „von nichts anderem . . . als von der Transzendenz und ewigen Fremdheit des mich begrenzenden und bedrängenden Du“ (164). Er will damit die Übereinkunft des Grisebachschen und seines eigenen Grundthemas feststellen. Denn auch *sein* Problem ist das der „Transzendenz“, als Frage nicht nach dem Akt des Transzendierens, sondern nach dem „Transzendenten“, dem Jenseitigen. Nur geht es ihm darum, den Sinn von Transzendenz, den die bloß indirekt hinweisende Methode Grisebachs unbestimmt läßt, philosophisch zu explizieren und zu differenzieren.

Diese Anzeige auf das Verhältnis zu Grisebach ist freilich nicht so zu verstehen, als hätte die „Gegenwart“ in Heim überhaupt erst das Bewußtsein von der Problematik der Transzendenz erweckt. Vielmehr ist bereits Heims erstmals 1916 erschienene Schrift „Glaubensgewißheit“ aus solchem Bewußtsein heraus geschrieben, und diese Schrift enthält auch schon die eigentlich entscheidenden Ansätze zu der in „Glaube und Denken“ voll entfalteten Intersubjektivitätstheorie²². Gleichwohl verläuft in *sachlicher* Hinsicht eine deutlich hervortretende Linie von Grisebach zu Heim. Sie bezeichnet die Bewegung der Selbstauflösung des Dialogismus. Fürs erste wird der bei Grisebach noch latente Abfall des Dialogismus in die Position Sartres bei Heim offenbar. Zum zweiten aber enthüllt die Philosophie Heims den Zusammenhang zwischen dem Abfallen in die Position Sartres und dem Verfallen an das transzendentalphilosophische Schema der Intentionalität. Mit dem Schritt von der „Gegenwart“ zu „Glaube und Denken“ kehrt der Dialogismus zu der von Husserl exemplarisch vertretenen Transzendentalphilosophie zurück, von der er sich abgestoßen hat. Es entspricht der Sache, daß dieses Zurückschwingen auch eine Rückkehr zum historisch Früheren ist, eben zu der vor den literarischen Anfängen des Dialogismus liegenden Intersubjektivitätstheorie der „Glaubensgewißheit“.

Wenn ich es eine Rückkehr zur prinzipiellen Position Husserls und die Auslieferung der dialogischen Beziehung an die umgedrehte Subjekt-Objekt-Relation einen Abfall in die Position Sartres nenne, so muß man selbstverständlich im Auge behalten, daß derartige Ausdrücke allein in bezug auf den

²² Zur Entwicklungsgeschichte dieser Theorie vgl. Theophil Spörri, Soziologische Positionen in der Theologie Karl Heims, in: Wort und Geist, Festgabe für Karl Heim zum 60. Geburtstag, Berlin 1934, S. 283–299, bes. 292 ff.

Aufbau der vorliegenden Untersuchung sinnvoll sind. Nicht nur vollzieht sich der Abfall Grisebachs und Heims in die Konzeption, die ich mit dem Namen Sartres markiere, zeitlich vor der Entstehung der Sartreschen Philosophie; nicht nur stößt sich der Dialogismus in seinen ersten Entwürfen von der transzendentalen Sozialontologie ab, noch bevor diese von ihren modernen Repräsentanten publiziert wurde. Auch die mit dem Namen Husserl etikettierte Konzeption wurde von Heim zumindest gleichzeitig mit Husserl ausgebaut. Nimmt man hinzu, daß Rosenzweig und Marcel schon früh den Gedanken der Veränderung gedacht haben, so sieht man, daß der Dialogismus nahezu die gesamte Theorie, die er relativiert, in sich trägt – eine Tatsache, die nirgends so sehr in die Augen fällt wie angesichts der Philosophie Heims.

Bei dieser Konstellation ist nun allerdings der Nachweis besonders dringlich, daß „Glaube und Denken“ seiner Intention nach wirklich dem Dialogismus zugehört. Hierfür zeugt dreierlei. Erstens begegnen sich nach Heim Ich und Du im „Wort“ (GD 156-163). Das Wort ist, wie bei allen Dialogikern, das lebendige Sprechen (GD 162). Die Begegnung von Ich und Du geschieht im Gespräch als der Gemeinschaft von Anspruch und Entsprechung. „Ich höre das Wort, das du sagst. Ich spreche das Wort, das du hörst. Wir begegnen einander, indem ich weiß, daß derselbe Akt für dich ein Sprechen ist, der für mich ein Hören ist, und umgekehrt“ (GD 162). Zweitens übernimmt Heim von Ebner, Gogarten und Grisebach die Lehre von der Angewiesenheit des Ich auf das Du (GD 188 f.) und drittens stützt er sich auf Bubers Unterscheidung zwischen dem Grundwort Ich-Du und dem Grundwort Ich-Es (GD 142 ff.).

Indes beginnt bereits im dritten Punkt die intentionalistische Verflachung des dialogischen Ansatzes. Heim verwendet das Haltungsschema Bubers sozusagen mit gutem Gewissen. Er verfestigt das Grundwort Ich-Du zu einer subjektiven „Verhaltensweise“, welche eine gegenüber der Eswelt völlig „neue Dimension“ erschließt (GD 143 f.)²³. Mit der – übrigens, wie man sich erinnern wird, auch von Rosenzweig unternommenen – Reduktion des Du-Es-Gegensatzes auf die Differenz von „Dimensionen“ übersetzt Heim die Dialogik in die Sprache seines schon in der Schrift „Glaubensgewißheit“ ausgebildeten Denkens. Diese „Philosophie der Räume“ oder der Dimensionen versteht sich selbst als Transzendentalphilosophie im Stile des Kantischen Kritizismus, nämlich als „Weiterführung von Kants Lehre von den Anschauungsformen“ (GD 31; vgl. Gg VI). Sie ist aufs engste mit der Kardinalfrage nach der Transzendenz verknüpft. In der Terminologie von „Glaube

²³ Mit der negativen Bewertung des „Dimensionsschemas“ befinde ich mich im Gegensatz zu J. Cullberg, der in seinem schon erwähnten Buch „Das Du und die Wirklichkeit“ (S. 156 f.) die Einführung dieses Schemas als einen der bedeutendsten Beiträge zur ontologischen Grundlegung der Dialogizität ansieht.

und Denken“ ausgedrückt, gibt es drei Weisen von Transzendenz: zunächst die beiden „innerweltlichen“, die „inhaltliche“ und die „dimensionale“, und dann die Transzendenz Gottes gegenüber der Welt. Von ihr soll vorläufig abgesehen werden. Bemerkt sei hier nur, daß sich im Sinne Heims der Transzendenzcharakter in der Stufenfolge der drei Transendenzen zunehmend verschärft. Inhaltlich transzendent sind sich verschiedene Gegenstände, die aber auf derselben Ebene liegen. Ihr wechselseitiges Ausschließungsverhältnis hat den geringsten Transzendenzgrad, sofern die Gemeinsamkeit der Ebene zugleich das Sowohl/Als-auch des Nebeneinandervorkommens verbürgt. Sie können nebeneinander vorkommen, weil sie endlich, begrenzt sind. Demgegenüber sind die Ebenen oder Dimensionen selbst, in denen jeweils „nach einem bestimmten Strukturgesetz eine Mannigfaltigkeit von Inhalten angeordnet ist“ (GD 183), unendlich und somit uneingeschränkt exklusiv. Ihre Exklusivität bekundet das höhere Maß an Transzendenz. Mag *ein* Es vom anderen auch noch so verschieden sein, es ist ihm nie so fern wie dem Du, auf das ich überhaupt nicht stoße, solange ich mich in der Dimension des Ich-Es-Verhältnisses bewege (GD 86).

Nun liegt das eigentliche Interesse Heims gar nicht auf der dimensionalen Verschiedenheit des Ich-Du- und des Ich-Es-Verhältnisses, sondern auf der von Ich und Du; die „Jenseitigkeit des Du für das Ich“ (GD 165) ist es, die ihn primär beschäftigt. Dabei ist schon dies bezeichnend, daß die Ich-Du-Beziehung, die bei Buber eben als Beziehung, d. h. als Gemeinschaft erschien, jetzt unter dem Gesichtspunkt des gegenseitigen Sich-ausschließens ihrer Glieder betrachtet wird (vgl. bes. GD 82 f., 147). Das dimensionale Transzendentsein des Du für das Ich und des Ich für das Du thematisiert Heim wiederum in zwei Hinsichten: erstens als Verhältnis von „meiner Gegenstandswelt“ und „deiner Gegenstandswelt“ (GD 81-97), zweitens als Verhältnis von Ich und Du selbst (GD 142-164). Wir werfen zunächst einen Blick auf die Differenz zwischen der Welt, „wie ich sie erlebe“, und der Welt, „wie du sie erlebst“ (GD 81).

Die im Zentrum der Philosophie Heims stehende Ichanalyse zielt einmal in bewußter Anknüpfung an die Bemühungen des Deutschen Idealismus auf die „Ungegenständlichkeit“ (GD 167 f.; vgl. Gg V, 140) und zum andern – wie schon zu Beginn des vorliegenden Abschnitts gesagt – im Absprung vom Idealismus überhaupt auf die Faktizität oder Weltgeworfenheit des Ich (vgl. schon Gg 156, 159, 169-180). Beide Momente zusammen machen das Ich, so meint Heim, zur „perspektivischen Mitte“ der Welt. Vermöge seiner Ungegenständlichkeit stellt das Ich den „sehenden Punkt“ dar, der selber unanschaulich ist (Gg 166-169); auf Grund seiner Faktizität kann es die Welt immer nur aus je bestimmter Perspektive erfahren. Die Perspektivität aber erhebt Heim schon in der Schrift „Glaubensgewißheit“ über ihre räumliche Bedeutung hinaus zum „Weltgesetz“ schlechthin (140 ff., bes. 146 f., 149 f.; vgl. GL 454, 458 f.). Wie es nach seiner Auffassung kein Ich gibt, das nicht

perspektivisch erlebte, so läßt er auch keine von der perspektivischen Gegebenheit losgelöste „Welt an sich“ gelten. „Es gehört zur Struktur jeder Gegenstandswelt, daß sie eine perspektivische Mitte hat, daß sie also von einem Standpunkt aus gesehen wird“ (GD 83 f.; Gg 132).

Damit gehört zur Struktur jeder Gegenstandswelt auch dies, daß sie im jeweiligen Augenblick nur *eine* perspektivische Mitte hat (GD 84; Gg 128 ff., 154). Die radikale Perspektivität der Welt verlangt die Einzigkeit des Ich, meines Ich. Aus diesem Sachverhalt zieht nun aber Heim keineswegs die Konsequenz, daß der Andere im strengen, den Sinn „anderes Ich“ ausschließenden Verstande Du sein muß. Einen solchen Ausweg hat er sich auf der gegenwärtigen Stufe seines Ansatzes selbst versperrt, weil es sich auf ihr ja um die Erfahrung der fremden Gegenstandswelt, also des Anderen als der perspektivischen Mitte dieser Welt handeln soll. Als perspektivische Mitte kann aber der Andere nur Ich sein, ungeachtet dessen, daß er es nicht sein darf. So bleibt nur die Feststellung eines „Paradoxon“ (GD 84). Die „Vielfheit der Bewußtseinswelten“ (Gg 132 ff., vgl. 118) und ihrer Mittelpunkte ist auch für Heim der „Skandal“, für den Sartre sie hält. Praktisch aber folgt auch bei ihm aus dem logischen Widerstreit eines gleichzeitigen Bestehens von mehreren Subjekten der unversöhnliche Konflikt. „Ein Kampf beginnt, bei dem jeder von beiden Aspekten (scil. der Welt) den andern zu einem Scheinbild herabsetzen möchte. Und doch gelingt die Vergewaltigung nicht. Denn der andere, der die Welt von seiner Stelle aus sieht, ist keine Scheinexistenz, sondern eine Wirklichkeit. Das ruhelose Ringen der beiden Aspekte, von denen sich jeder den andern unterwerfen möchte, ist nur der praktische Ausdruck für den logischen Widerstreit, der darin liegt, daß dieselbe Welt zwei Mittelpunkte haben soll“ (GD 85; vgl. Gg 138 f.).

Dieser Kampf der „Weltbilder“, die sich nach Heim ebensowenig wie nach Sartre durch Einfühlung versöhnen lassen (Gg 129), verbreitet um sich die Atmosphäre, die wir von „L'être et le néant“ her kennen. Schon in „Glaubensgewißheit“ spricht Heim von der „unheimlichen Gegenwart“ des Anderen, der ich nicht zu „entrinnen“ vermag (121, vgl. 123), vom fremden Bewußtsein als dem dunklen „Hintergrund, aus dem jeden Augenblick etwas Unberechenbares hervorbrechen kann“ (124)²⁴. In „Glaube und Denken“ beschreibt er die Stimmung, die dieser Unheimlichkeit entspricht, gut Sartrisch als die „Furcht“, die mich vor allem im Bewußtsein des Gesehenwerdens überkommt (GD 94 f.).

Allerdings verbietet sein theoretisches Fundament die Anerkennung der Unmittelbarkeit, die ein solches Gefühl nach Sartre gerade dadurch bekundet,

²⁴ Nach Gg 122 mißlingt jeder „Versuch, die Welt des andern innerhalb meiner Welt irgendwo zu lokalisieren“; vgl. GD 96: „Ist also der andere da, so ist er überall da. Ich kann an keine Stelle meiner Gegenstandswelt flüchten, wohin er mir nicht möglicherweise folgen könnte. Denn jede Stelle, wohin ich fliehen könnte, liegt auch innerhalb seines Bewußtseinshorizontes.“

daß es sich im Nicht-Sehen der mich erblickenden Augen einstellt. Heim gründet das Bewußtsein des Erblicktwerdens auf die Wahrnehmung der Augen des Anderen (GD 94). Dabei ist das In-die-Augen-sehen für ihn schon die am meisten unmittelbare Wahrnehmung, die im Verhältnis zum Mittelpunkt der fremden Welt möglich ist. Die mich erblickenden Augen bilden innerhalb meiner Welt die einzige Stelle, an der die von meiner Welt völlig abgeschiedene Welt des Anderen durchscheint. Im übrigen aber betont er in der frühen (119, 130) und in der späten (82 f., 95) Schrift gleichermaßen die Mittelbarkeit der Fremderkenntnis. Ja, er geht von einer Mittelbarkeit aus, die noch radikaler ist als die von Husserl angenommene. Der fremde Körper, der nach der Schrift „Glaubensgewißheit“ (130) das „einzige Medium“ darstellt, „durch das ich mit dem andern in Verbindung treten kann“, soll ganz und gar meiner Welt angehören (GD 83; vgl. Gg 118, 123) und so eigentlich „ein Stück von mir“ sein (Gg 119). Zwischen dem Anderen selbst und seinem Körper klafft mithin ein Abgrund. Über ihn aber glaubt Heim nur durch Analogieschluß hinüberkommen zu können (Gg 118, 122, 133, 138; GD 83). Er bejaht also sogar jene Mittelbarkeit, die Husserl abweist.

In seiner phänomenologischen Deskription des Verhältnisses von „meiner“ und „deiner“ Gegenstandswelt bleibt Heim – sachlich, nicht historisch betrachtet – sozusagen auf halbem Wege zwischen Husserl und Sartre stehen²⁵. Damit ist freilich noch keineswegs bewiesen, daß er die Ich-Du-Beziehung dem transzendentalphilosophischen Intentionalitätsschema und dessen Verkehrung überantwortet. Nicht die Ich-Du-Beziehung war ja bisher Thema, sondern die Beziehung zwischen zwei Ich-Es-Relationen, „meiner“ und „deiner“. Jene kommt erst jetzt ins Spiel, im Abschnitt über „Ich und Du“ selbst.

Allein, Heim überträgt die Charaktere, die er in der Analyse „meiner und deiner Gegenstandswelt“ gewonnen hat, kurzerhand auf die Ich-Du-Beziehung. Es offenbart sich, daß er das Du als dritte Macht gegenüber dem Es-Anderen und dem Ich-Anderen gar nicht kennt. Er denkt auch das Du als anderes Ich. Das geht bereits aus der Erörterung der „gemeinsamen Struktur aller innerweltlichen Transzendenzverhältnisse“ hervor, die er beiden Abschnitten, dem schon besprochenen und dem noch zu besprechenden, voranstellt (GD 50-80). Da heißt es: „daß auch du in einer Welt bist, die dir gegenübersteht, das ist die Voraussetzung dafür, daß ich das Wort ‚Du‘ überhaupt auf dich anwende“ (GD 78). Demnach ist der Andere nur deshalb Du und nicht Es, weil er mir als das Zentrum der fremden Gegenstandswelt be-

²⁵ Mit Husserl hat Heim ebenso dies gemein, daß er von einem transzendental-solipsistischen Ansatz aus danach strebt, „den Solipsismus zu überwinden“ (Gg 135). Wie stark aber schon in „Glaubensgewißheit“ die Tendenz ist, sich von der Husserlschen Position in Richtung Sartre fortzubewegen, zeigt nicht zuletzt der Versuch, im Übergang von der theoretischen Erkenntnis zum Wollen der erkenntnismäßig unerreichbaren Unmittelbarkeit der Fremderfahrung näherzukommen (Gg 137 f.).

gegnet. Im Übergang von „meiner und deiner Gegenstandswelt“ zu „Ich und Du“ geht Heim lediglich auf die Subjekte zurück, die sich hinter den Welten befinden. Die Ich-Du-Beziehung ist – so bekennt er denn auch zu Beginn seiner Ausführungen über Ich und Du – „die Beziehung zwischen meinem Selbst, das als unsichtbares, erkennendes und wollendes Subjekt hinter meiner Gegenstandswelt steht, und dem andern ebenfalls unobjektivierbaren Selbst, das hinter deiner Gegenstandswelt steht“ (GD 142)²⁶.

Folgerichtig transponiert Heim auf die neue Ebene auch seine Lehre von der Einzigkeit und Einsamkeit des Ich. Ja, die These, wonach nur ich Ich sein kann, wird erst hier in ihre Konsequenzen entfaltet. Wenn ich kein anderes Ich neben mir zulassen, genausowenig aber ein Du erleben kann, welches zugleich Nicht-Ich und Nicht-Es wäre, so muß ich alles, was mir begegnet, zum Es oder zu meinem Gegenstand machen. „Ich kann nur wirklich Ich sein, wenn ich alles andere, was mir gegenübersteht, als Nicht-Ich behandle, also als ein Es, das ich für mich gebrauchen darf“ (GD 155). Damit kommt das innerste Motiv des Kampfes ans Licht, der sich im Widerstreit der simultanen Weltaspekte ankündigt. Als Konflikt der welthabenden Subjekte resultiert dieser Kampf daraus, daß ich *meine* Ichheit nur auf Kosten der fremden und daß

²⁶ Es ist hier wohl die Bemerkung am Platze, daß Heim nicht der einzige ist, der vor der Publikation der Husserlschen Intersubjektivitätstheorie unter verbaler Verwendung des Du-Begriffs das Problem des fremden Ich aufgerollt und dabei wesentliche Stücke jener Theorie vorweggenommen hat. Schauen wir uns etwa Theodor Litts 1919 erstmals veröffentlichtes Buch „Individuum und Gemeinschaft“ (zit. nach der 2. Aufl., Berlin 1924) an, so verstärkt sich der Eindruck, daß die Sozialontologie Husserls nur die am kräftigsten ausgebildete Gestalt von Gedanken darstellt, welche zur Zeit ihres inneren Werdeprozesses das philosophische Denken allgemein bewegt haben. Wie Heim thematisiert auch Litt unter dem Titel „Ich und Du“ (17–55) das Verhältnis von Ich und Fremdich (vgl. bes. 31 ff.). Ich und Fremdich faßt auch er als Zentren perspektivischer Weltbilder (33 f., 49). Gleich Heim (Gg 136, GD 82) unterstreicht er die Unmöglichkeit, aus meiner Welt hervorzutreten und sie vergleichend neben die fremde zu stellen (50 f.). Hierin wurzelt für ihn, wie für Heim (GD 82), die „Einsamkeit“ des Ich (41, 94), die nach seiner Auffassung nicht bloß auf eine „Intimsphäre“ (im Sinne Schellers) beschränkt ist, sondern das Ich total bestimmt (91 ff.). Indes bleibt der Perspektivismus Litts an Radikalität hinter demjenigen Heims zurück, und im selben Maße, in dem er das tut, nähert er sich stärker als die Philosophie Heims der leitenden Intention der Husserlschen Intersubjektivitätstheorie. Heim bleibt gewissermaßen auf der Stufe der primordialen Welten stehen. Litt hingegen versucht, aus der Begegnung zwischen meiner und der fremden Perspektive die Konstitution der objektiven Welt zu erklären (35 f.). Diese konstituiert sich seiner Konzeption zufolge, indem die Begegnung mit der fremden Welt die meinige zu einer bloß relativen herabsetzt. Hinter solcher Relativierung steht aber die Relativierung des Ich selbst: angesichts des „Du“ verliere ich meine Vormachtstellung (37). Mittels der Vorstellung des Anderen von mir werde ich für mich zum Objekt (38). – Ganz ähnliche Gedankengänge finden sich in der 1921 erschienenen „Metaphysik der Erkenntnis“ von Nicolai Hartmann (4. Aufl., Berlin 1949, S. 332–338).

der Andere *seine* Ichheit nur auf Kosten der meinigen behaupten kann. „Nun begegnet mir aber der andere, ein Du, das heißt ‚ein Nicht-Ich, das ein Ich ist‘. Dann gibt es nur zwei Möglichkeiten. Entweder ich bleibe auch ihm gegenüber ich selbst. Dann muß ich den andern als Nicht-Ich behandeln, also ihn für mich in Anspruch nehmen. Oder er wird mir ein Du, dann gebe ich mich ihm gegenüber selbst auf. Ich werde im Verkehr mit ihm ‚ein Ich, das ein Nicht-Ich ist‘“ (GD 155). Ich räume ihm das Recht ein, mich seinerseits „als Nicht-Ich zu behandeln“ (GD 147), zu vergegenständlichen.

Heim, der das Verhältnis meines und des fremden Weltbilds als „Hochspannung“ bezeichnet (GD 85), verwendet dasselbe Wort auch zur Bestimmung des Ich-Du-Verhältnisses (GD 147). Die Hochspannung aber ist hier wie dort unaufhebbar. Denn sofern der Andere in unvorstellbarer Paradoxie ein Nicht-Ich ist, das doch Ich ist²⁷, wird er immer wieder gegen meinen Willen, ihn als Nicht-Ich zu behandeln, seine Ichheit hervorkehren, so wie umgekehrt auch meine Ichheit gegen meine Vergegenständlichung revoltiert. Nachdem Sartre in „L'être et le néant“ die Vergeblichkeit aller Versuche entlarvt hat, der Alternative zwischen meiner Objektivierung durch den Anderen und der Objektivierung des Anderen durch mich zu entkommen, schließt er mit der Bemerkung, es bleibe dem *pour-soi* nichts anderes übrig, „qu'à rentrer dans le cercle et à se laisser indéfiniment ballotter de l'une à l'autre des deux attitudes fondamentales“ (484). Im Blick auf denselben Sachverhalt schreibt Heim: „Die echte Du-Begegnung besteht eben darin, daß ich zwischen diesen beiden Möglichkeiten hin und her geworfen werde und diesen ruhelosen Zustand aushalte“ (GD 154; vgl. 147, Gg 124). Das ist auch *sein* letztes Wort. Zwar geht er in der Desillusionierung der sozialen Harmonie nicht so weit wie Sartre, aber auch er ist überzeugt, daß Harmonisierung ein abkünftiges Geschehen darstellt und daß, wie die Unheimlichkeit zur Gegenwart des fremden In-der-Welt-seins, so die „Last des Gegeneinander und der ‚atemraubenden Enge‘ . . . zum Wesen der Du-Beziehung in ihrem ursprünglichen Zustand gehört“ (GD 160).

Die Unvereinbarkeit dieser ganzen Theorie mit den drei Punkten, in denen Heim die Tradition der Philosophie des Dialogs fortführt, liegt auf der Hand. Indem Heim die Ich-Du-Beziehung nicht nur nach Analogie des Verhältnisses der Gegenstandswelten, sondern auch nach dem Schema denkt, welches das Verhältnis des jeweiligen Ich zu seiner Gegenstandswelt regelt, verstößt er gegen seine eigene Scheidung von Ich-Du- und Ich-Es-Verhältnis. Indem er erklärt, ich könne mich nur mittels der Vergegenständlichung des Anderen als Ich behaupten, gerät er in Widerstreit mit seiner These, ich sei nur durch das Du und zusammen mit dem Du Ich. Indem er die Ich-Du-Beziehung durch die Alterierung zur Subjekt-Objekt-Relation in ein Subordinations-

²⁷ Vgl. Th. Litt, a. a. O. S. 34: Das Du ist ein „Objekt“, das „von mir gerade als Nicht-Objekt, als ‚Subjekt‘ erlebt“ wird.

verhältnis verwandelt, nimmt er ihr die dialogische Gegenseitigkeit, die vonnöten wäre, damit Ich und Du sich wirklich im „Wort“ begegnen könnten. Mit Rücksicht auf solche Gegenseitigkeit sagt Heim, wirkliches Sprechen erigne sich nur zwischen zwei Wesen, die beide in Aktion sind (GD 162). Sie preisgebend aber schreibt er auf derselben Seite: „Diese Begegnung, unter der mir ein Klang oder ein Gesichtseindruck zum Wort wird, besteht . . . darin, daß ich weiß: Dasselbe, was in meinem Bewußtseinsraum eine Passion ist, das ist im Raum des anderen eine Aktion und umgekehrt.“

Demnach bekundet sich der Abfall der Ich-Du-Beziehung in den Subjekt-Objekt-Gegensatz bei Heim genauso wie bei Grisebach in der Verteilung von Aktion und Passion auf die absolut getrennten Beziehungsglieder. Die Selbstauflösung des Dialogismus, der in Bubers Gedanken der Einheit von Aktion und Passion seine klassische Formel fand, könnte nicht anschaulicher demonstriert werden. Es erübrigt sich, sie auch noch im theologischen Felde en détail nachzuweisen. Nur exemplarisch sei der Unterschied zwischen der dialogischen „Theologie“ Bubers und der „dialogischen“ Theologie Heims an der ersten der drei Aussagen verdeutlicht, die Heim am Ende von „Glaube und Denken“ (211) über Gott macht. In ihr knüpft er an die von den Dialogikern übernommene These an, wonach jedes Ich nur „durch die Beziehung zu seinem Du“ Ich wird. Das bedeutet für ihn: ich werde durch den Anderen Ich. Anstatt nun aber im Sinne dialogischer Gegenseitigkeit anzunehmen, daß der Andere seinerseits durch mich Ich wird, zieht Heim hieraus den merkwürdigen Schluß, der Andere bedürfe zu seiner eigenen Ichwerdung eines „Dritten“. Dieser Dritte bedarf, um selber Ich sein zu können, wiederum eines Anderen, der auch ein anderer ist als ich und mein „Partner“. Wenn es nun einen Gott gibt – und über diese „konditionale Form“ geht die Abhandlung „Glaube und Denken“ nicht hinaus –, dann kommt, so lesen wir, „die Bewegung dieser unabschließbaren Reihe in ihm zur Ruhe“. *Deshalb* muß Gott, wenn er existiert, nach Heim als „Ur-Du“ gedacht werden. Das göttliche Ur-Du ist dieser Konzeption zufolge das Ich, auf das alle Ichwesen angewiesen sind, ohne daß es selbst zu seiner Ichheit eines Du bedürfte. Es ist der unbewegte Beweger, die *causa prima* der aristotelisch-thomistischen Metaphysik. Nicht nur das philosophische, auch das die Philosophie übersteigende Ziel der Dialogik ist verfehlt.

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*

Der Titel des Abschnitts, den wir beginnen, verspricht Auskunft über Vorbereitung und Aneignung der Philosophie des Dialogs im Umkreis der Phänomenologie Husserls und Heideggers. Die Philosophie des Dialogs hat sich uns als Gegenentwurf zum Transzendentalismus enthüllt, dessen Sozialontologie ihrerseits ursprünglich durch die Intersubjektivitätstheorie Husserls und abkünftig durch die Mitseinsanalyse Heideggers repräsentiert wird. Die Fremdexistenzlehre Sartres, in der sich nach dem Schlußkapitel des ersten Teils die transzendentalphilosophische Sozialontologie auflöst, markiert diejenige Position, zu der hin nach den letzten Betrachtungen auch die Philosophie des Dialogs im Prozeß ihrer Auflösung tendiert. Der reine Transzendentalismus aber, wie er von Husserl ausgearbeitet und von Heidegger modifiziert worden ist, und der reine Dialogismus, dem wir bei Buber begegnen, verhalten sich gegensätzlich zueinander. Diesen Gegensatz scheinen die folgenden Untersuchungen, dem angegebenen Titel gemäß, aufweichen zu wollen. Dem ist jedoch nicht so. Wohl leitet mich das Interesse an der Frage, inwieweit von der Phänomenologie Husserls und Heideggers aus Dialogik möglich sei. Aber es gehört schon zur Antwort auf diese Frage, daß in der Nachfolge der *transzendentalen* Phänomenologie Husserls und Heideggers Dialogik jedenfalls nicht wirklich geworden ist. Die im nächsten Kapitel zu interpretierenden Autoren erreichen die Ebene einer dialogischen Ontologie gerade im *Absprung* von der transzendentalphilosophischen Basis der Heideggerschen Mitseinsanalyse, und die jetzt zur Debatte stehenden haben, soweit sie tatsächlich Beiträge zur Dialogik lieferten, alle vor der „transzendentalen Wendung“ Husserls haltgemacht. Die „deutsche Frühphänomenologie“, welche die Überschrift dieses Kapitels nennt, ist die vortranszendente Phänomenologie des Göttinger und Münchner Kreises. Nur

in ihr, nicht in der Schule der transzendentalen Phänomenologie, finden sich Ansätze zur Dialogik. Daß es sich dabei um mehr als um einen bloß zufälligen Tatbestand handelt, wird sich uns in der Konfrontation der frühphänomenologischen Dialogik mit der Sozialontologie von Alfred Schütz enthüllen, die man als den einzig gewichtigen Versuch einer Deskription der zwischenmenschlichen Beziehung auf dem Boden der transzendentalen Phänomenologie betrachten darf¹.

Wie die Feststellung des historisch faktischen Kontradiktionsverhältnisses von Dialogik und transzendentaler Phänomenologie überhaupt nichts mit Deutung zu tun hat, so entspringt sie insbesondere auch nicht einer bestimmten Auffassung der Husserlschen Philosophie, derzufolge diese in einen frühen Realismus und einen späten Transzendentalismus auseinanderfiel. Ich meine vielmehr, was zu erweisen hier allerdings nicht der Ort ist, daß Husserl von Anfang an zumindest potenziell als Transzendentalphilosoph dachte und seine Göttinger Schüler sich nur darum über seine „transzendente Wendung“ wunderten, weil sie den Keim übersahen, der dazu schon in den „Logischen Untersuchungen“ angelegt war. Was zum ausdrücklichen Anschluß an die transzendentalphilosophische Tradition forttrieb, war Husserls spezifischer Begriff der Intentionalität, ein Begriff, den desgleichen die Phänomenologen, auf welche ich im folgenden die Aufmerksamkeit lenken möchte, zum tiefsten und alles tragenden Fundament ihres Denkens machen. Eben deswegen ist es eine wirkliche *Frage*, ob und inwieweit sie das „dialogische Prinzip“ zu erhellen vermögen. Ins Grundsätzliche gewandt lautet diese Frage: Inwieweit läßt die unbedingte Unterwerfung unter das Intentionalitätsschema Dialogik zu?

Um eine Antwort hierauf zu erleichtern, seien vorgängig noch einmal die wesentlichsten Bedingungen zusammengestellt, die erfüllt sein müssen, damit eine Sozialontologie im Vollsinn Dialogik sei. Hierzu gehört erstens die Thematisierung des Du im strengen Verstande der zweiten Person des Personalpronomens, zweitens die deutliche Unterscheidung dieses Du vom gegenständlichen Etwas, drittens die Sichtung der dialogischen Faktizität, auf die Buber im Gedanken der Einheit von Aktion und Passion hindeutet, und viertens vor allem die Einsicht in das der Subjektivität übermächtige Zwischen. Es ist von vornherein zu vermuten, daß der Intentionalismus der Frühphänomenologen eine uneingeschränkte Realisation der drei letzten Be-

¹ Unberücksichtigt bleiben im folgenden aus Gründen der äußeren Beschränkung die Ansätze zur Dialogik in der französischen Phänomenologie, also z. B. und vor allem bei Merleau-Ponty, der sehr bedeutsame Analysen des Miteinanderseins in Rede und Sprache vorgelegt hat. Wenn der auch ohnedies schon allzu große Umfang des vorliegenden Buches und die Geduld des Lesers es zuließen, müßten diese Ansätze in einem weiteren Kapitel behandelt werden, das die aufschlußreiche „Aneignung der Philosophie des Dialogs im Umkreis der Phänomenologie Sartres“ aufzudecken hätte.

dingungen verhindert. Die uneingeschränkte Erfüllung der ersten Bedingung aber ist Voraussetzung dafür, daß man wenigstens von „Ansätzen“ zur Dialogik sprechen kann.

Somit ist unser Untersuchungsfeld klar umgrenzt. Es bildet nur einen relativ schmalen Ausschnitt aus dem Gesamtgebiet „frühphänomenologische Sozialphilosophie“, das Stoff genug für eine selbständige Arbeit liefern würde. Im einzelnen befinden sich vornehmlich drei sozialphilosophische Themen der Frühphänomenologie außerhalb der Reichweite unserer Problemstellung: die Psychologie der Einfühlung, die thematisch nicht auf der Seite des Dialogismus, sondern auf der der transzendentalen Intersubjektivitätstheorie Husserls steht (Moritz Geiger, Edith Stein), die Ontologie der Gemeinschaft als eines pluropersonalen Sozialgebildes (Edith Stein, Gerda Walther) sowie die Phänomenologie der personalen „Gesinnungen“ als Modi des Sich-verhaltens zur „fremden Person“ (Alexander Pfänder). Wir werden bemerken, daß das zweite und mehr noch das dritte Thema auch in die frühphänomenologische Dialogik hineinspielen. Aber entscheidend für die Aufnahme in den Kreis der folgenden Betrachtungen ist nicht dies, sondern der Ausgang vom dialogisch erfahrenen Du.

A. Adolf Reinach als Wegbereiter der Dialogik

§ 74. Reinachs Konzeption des Zwischen

Wenn der Titel des vorliegenden Abschnitts von „Vorbereitung“ der Dialogik spricht, so zielt er damit allein auf Adolf Reinachs klassisch phänomenologische Abhandlung „Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes“ (1913)². Es sieht nicht so aus, als hätten Buber und die anderen Vertreter der Philosophie des Dialogs die Vorarbeit, die ihnen hier geleistet wurde, wirklich zur Kenntnis genommen. Das mag daran liegen, daß in Reinachs Schrift nirgends vom Du und vom Dialogischen die Rede ist. Während aber nicht wenige gemeinhin dem Dialogismus zugerechnete Autoren, die das Du im Munde führen, an der mit diesem Wort gemeinten Sache vorbeigehen, blickt Reinach umgekehrt, wiewohl er das Wort Du nicht gebraucht, entschieden auf die dahinter stehende Sache. Die Sache der Dialogik hat bei Reinach ihren Ort eben in den „apriorischen Grundlagen des bürgerlichen

² Die Stellenverweise der folgenden, Reinach gewidmeten Paragraphen beziehen sich auf den Erstdruck dieser Schrift in Band I des „Jahrbuchs für Philosophie und phänomenologische Forschung“. – Vgl. zu Reinachs Abhandlung auch Anna-Teresa Tymieniecka, *Phenomenology and Science in Contemporary European Thought*, New York 1962, S. 90–97.

Rechtes“. Diese Grundlagen sind als apriorische nicht selbst wieder positiv-rechtlicher Natur. Vielmehr stellen sie „das Apriori des sozialen Verkehrs dar, auch für Sphären, die außerhalb jeder positiv-rechtlichen Regelung stehen“ (691). Ja, Reinach, der sich auf die Analyse „einiger“ Grundlagen beschränkt (690 Anm.), betont mehrmals, daß sein Interesse gerade auch solchen Phänomenen gelte, die für das positive Recht nicht unmittelbar relevant sind, aber eine um so größere Bedeutung für die „Sphäre der sozialen Beziehungen“ (712) im allgemeinen haben (695, 721; vgl. auch 690, 692). Eine Einschränkung seines Themas nimmt er zunächst dadurch vor, daß er von einem „Einzelproblem“, nämlich dem Problem von „Anspruch und Verbindlichkeit“, ausgeht und von ihm her einen konkreten Zugang zur apriorischen Rechtslehre sucht (692 f.). Die Relation von Anspruch und Verbindlichkeit aber ist „eine eigentümliche Verbindung *zwischen* zwei Personen“ (693 – Hervorhebung v. Vf.), eine Verbindung, die ihr Sein weder in der einen noch in der anderen Person hat, sondern im Zwischen. Eine „obligatorische Beziehung“ (722) kann Reinach sie nur nennen, weil sie die Partner an eine Wirklichkeit bindet, die aus der Subjektivität herausgesetzt ist.

Am Anfang der Reinachschen Rechtsphänomenologie steht das „Stauen“ (694) über die „eigentümliche“ Seinsweise dieses Zwischen. Dessen Wirklichkeit läßt sich „unter keine der Kategorien bringen, die uns sonst geläufig sind“ (693). Wie Buber hebt auch Reinach hervor, daß sie weder „physisch“ noch „psychisch“ sei, und wie jener legt auch er besonderes Gewicht auf die Abscheidung vom Psychischen, von den „Erlebnissen“ (693 f., 695 f., 730). Die Verbindlichkeit ist, so erweist er, etwas anderes als das Sich-verbindlich-fühlen und der Anspruch etwas anderes als das Sich-berechtigt-fühlen. Denn ich kann eine Verbindlichkeit auf mich genommen haben, ohne sie zu fühlen, und einen Anspruch haben, ohne mich für berechtigt zu halten, so wie ich mich umgekehrt verbindlich bzw. berechtigt fühlen kann, ohne daß eine Verbindlichkeit bzw. ein Anspruch vorhanden ist.

Nun kann man freilich Reinachs These, die Anspruch-Verbindlichkeit-Beziehung sei unpsychisch, insofern nicht unmittelbar zu einem Schritt in Richtung auf die Dialogik erklären, als sie ja auf dem Hintergrund des Psychologismuskampfes, den Reinach in der Gefolgschaft Husserls austrägt, gesehen werden muß. Indes grenzt Reinach sein Vorhaben selber scharf gegen dasjenige der „Logischen Untersuchungen“ ab. Die darin beschriebenen außerphysischen und außerpsychischen Gegenstände sind ideell und somit auch außerzeitlich. Hingegen gehört zum Bezug von Anspruch und Verbindlichkeit Zeitlichkeit, eine Zeitlichkeit von „einer ganz besonderen, bisher nicht beachteten Art“ (694, vgl. 695). Sie wird sich uns im weiteren als eine Urform der dialogischen, bei der Interpretation Bubers herausgearbeiteten Zeitlichkeit enthüllen.

Es ist jedoch unerlässlich, sogleich auf die fundamentale Differenz hin-

zuweisen, die Reinachs Konzeption des Zwischen von derjenigen Bubers scheidet. Daß die obligatorische Beziehung eine „Verbindung zwischen zwei *Personen*“ sein soll, deutet zwar insofern auf die Dialogik voraus, als auch nach Buber die Partner der Beziehung Personen sind. Aber Buber und Reinach haben einen verschiedenen Personbegriff im Spiele. Mit dieser Verschiedenheit hängt eng zusammen, was sich aus unserer Perspektive als der entscheidendste Unterschied der beiden Ansätze darstellt: daß nach Buber die Partner selber erst aus dem Ereignis des Zwischen hervorgehen, nach Reinach aber die obligatorische Beziehung umgekehrt die Personen als ihre „Träger“ voraussetzt. Wiewohl die Beziehung von Anspruch und Verbindlichkeit kein Erlebnis ist, hat sie doch, so meint Reinach, mit allen Erlebnissen die „Fundiertheit in einem tragenden Subjekt“ gemein (696 f.).

Die Person ist hier also Subjekt. Freilich ist nach Meinung Reinachs nicht jedes Subjekt Person und so auch nicht möglicher Träger eines Anspruchs oder einer Verbindlichkeit. Während Reinach einerseits hervorhebt, daß den wesensallgemeinen und -notwendigen Gesetzen, die das Verhältnis von Anspruch und Verbindlichkeit regeln, nicht nur Menschen, sondern ebensowohl Engel, Teufel und Götter unterliegen (741), schließt er andererseits Tiere aus dem Kreis möglicher Träger aus (697). Denn Tiere sind in seiner Sicht wohl Subjekte, aber im Gegensatz zu Engeln, Teufeln und Göttern keine Personen. Fragt man jedoch, was denn eine Person sei, so bekommt man von Reinach eine ziemlich kärgliche Antwort. Diese trifft im Grunde immer nur das Subjektsein der Person. Als Subjekt ist die Person Aktzentrum oder der identische Pol von Erlebnissen. Wo Reinach darüber hinaus etwas über die spezifische Personalität des Aktzentrums zu sagen versucht, muß er sie von der Beziehung her bestimmen, als deren Träger die Person fungiert. Man darf hierin vielleicht eine ungewollte Anerkennung der personalisierenden Macht des Zwischen sehen. Indes ist das Mittelglied, über das Reinach von der obligatorischen Beziehung zu der sie tragenden Person zurückläuft, gleichermaßen subjekthaft angesetzt: als Akt. In seiner Personalität „dokumentiert sich“, wer diejenigen Akte zu vollziehen vermag, durch die sich die obligatorische Beziehung konstituiert (834 Anm. 1). *Daß* sie sich in bestimmten Akten „konstituiert“ oder von ihnen „erzeugt“ wird, daß sie in diesen Akten „entspringt“ oder aus ihnen „hervorgeht“, das ist für Reinach ganz selbstverständlich und wird von ihm immer wieder gesagt. Selbstverständlich ist somit für ihn auch, daß die obligatorische Beziehung ein intentionaler Gegenstand ist. Anspruch und Verbindlichkeit sind zwar „zeitliche Gegenstände einer eigenen, außerphysischen und außerpsychischen Art“ (695), aber eben doch Gegenstände. Sie sind noematische Korrelate von intentionalen Akten, die ihrerseits im „rechtlichen Grundkönnen der Person“ wurzeln. Dieses bildet, da es von der Person selbst nicht zu trennen ist, „den letzten Untergrund, welcher die Konstitution rechtlich-sozialer Beziehungen überhaupt erst möglich macht“ (780).

§ 75. *Sozialität als Identität von Erlebnis und Kundgabe*

Es hat sich gezeigt, daß Reinach die Wirklichkeit des Zwischen, die mit der Subjektivität auch deren Intentionalität überfordert, gleichwohl in das Intentionalitätsschema einzeichnet. In der Konsequenz seiner exemplifizierenden Methode verzichtet er darauf, sämtliche intentionale Akte zu untersuchen, die für die Konstitution des Bezugs von Anspruch und Verbindlichkeit in Frage kommen. Statt dessen beschränkt er sich auf die Analyse eines derartigen Aktes: des Versprechens. Am Modell „des Erzeugtwerdens von Anspruch und Verbindlichkeit durch das Versprechen“ (703) will er die Konstitution der rechtlich-sozialen Beziehungen überhaupt aufzeigen. Die „sozialen Akte“ aber, die diese Konstitution leisten sollen und von denen das Versprechen nur einer ist, entsprechen Bubers „Grundwort Ich-Du“. Ihnen haftet dieselbe Zweideutigkeit an, die sich in Reinachs Analogon zum Zwischen durch den Widerspruch von Transsubjektivität und intentionaler Gegenständlichkeit bemerkbar macht. Einerseits gehören sie ganz und gar in den Bereich der Intentionalität. Denn sie bilden neben den „internen“ Akten und in scharfer Abhebung von ihnen eine der beiden Gruppen, in welche die Klasse der „spontanen“ Akte zerfällt, die ihrerseits genauso wie die nicht-spontanen durch Intentionalität gekennzeichnet sind (705 f.). Intentionalität ist nach Reinach das Wesensmerkmal aller Erlebnisse. Andererseits liegt in dieser Klassifikation, daß die Sozialität nicht selbst Intentionalität ist, sondern einer bestimmten Gruppe von Akten zusätzlich zur Intentionalität eignet. Sie ist, wie Reinach sagt, den sozialen Akten „neben“ der Spontaneität und Intentionalität wesentlich (707).

Die Sozialität der sozialen Akte, mit denen wir uns jetzt zu beschäftigen haben, besteht in der „*Vernehmungsbedürftigkeit*“ (707). Ich will kurz zusammenfassen, was nach Reinach in dieser Bestimmung beschlossen ist. Dabei werden wir einigen wichtigen Einsichten wiederbegegnen, die wir entweder aus dem Munde Bubers gehört haben oder die interpretierend ins Feld geführt wurden, um das von Buber und den übrigen Dialogisten Gesagte phänomenologisch veranschaulichen zu können. Der Versuch der phänomenologischen Veranschaulichung mußte auf Reinachs Erkenntnisse zurückgreifen, wenn anders er wirklich war, was er sein sollte. Denn Reinach formuliert die allgemeinsten, phänomenologisch unmittelbar aufweisbaren Sachverhalte, die gleichsam den formalen Mindestbestand des dialogischen Lebens ausmachen. Wenigstens ebenso wichtig freilich wie die Identifikation der operativen Begriffe dieser Untersuchung mit Reinachs thematischen Begriffen ist auch hier die Sichtung der Grenze, über die Reinach nicht hinauskommt, oder die Fixierung des Abstands zwischen Reinachs Theorie der sozialen Akte und den zentralen Lehrstücken der radikalen Philosophie des Dialogs.

Eine solche Grenze wird bereits darin spürbar, daß Reinach mit seiner Theorie der sozialen Akte das dialogische Leben nur insoweit zu erhellen

vermag, als es sich in der Kommunikation durch Wort und Gebärde verwirklicht. Der Vernehmungsbedürftigkeit entspricht die Angewiesenheit auf „Kundgabe“. Die Kundgabe aber ist „unter Menschen“, d. h. unter leiblichen Lebewesen, ihrerseits wieder darauf angewiesen, in äußere Erscheinung zu treten. Unter Menschen muß sich der soziale Akt in Mienen, Gesten oder Worten kundgeben (707 f.). Der korrelative Terminus „Vernehmungsbedürftigkeit“ bezeugt zudem, daß Reinach als die eigentliche Weise des Sichkundgebens die Verlautbarung im Wort ansieht. Auf Verlautbarung angelegt sind alle Akte, an denen Reinach die Sozialität exemplifiziert. Neben dem Versprechen nennt er zum einen die sozial-alltäglichen Akte, die bei der Interpretation Bubers zur Veranschaulichung der Dialogizität herangezogen wurden: Mitteilung, Bitte, Befehl, Frage und Antwort (vgl. bes. 709 f.), zum andern juristisch relevantere Akte wie z. B. Verzicht, Widerruf, Rechtseinkäumung und Rechtsübertragung (723 ff., 762). Daß all diese Akte der Kundgabe und letztlich der Verlautbarung bedürfen, unterscheidet sie von den „internen“ Akten, die „rein innerlich verlaufen“ (706). Reinach versäumt es, den Sinn der Innerlichkeit, von der er da spricht, zu umreißen. Offenbar hält er das nicht für nötig, weil er glaubt, die Begriffe „intern“ und „innerlich“ würden aus der Entgegensetzung zur Äußerungsbedürftigkeit hinreichend bestimmt. Der interne Akt ist nach seiner Auffassung dadurch charakterisiert, daß er vollzogen wird, „ohne daß er ... verlautbart zu werden braucht“ (706). Zur genaueren Definition der Internität können wir dem immerhin entnehmen: rein innerlich verlaufen nicht nur die Akte, die den Aktvollziehenden zum Gegenstand haben, sondern auch die, die sich etwa auf einen Anderen richten, ohne sich ihm kundzutun. Freilich wird nur aus der weiteren Bestimmung der Sozialität verständlich werden, warum Reinach der Innerlichkeit der internen Akte, die „beruhigt in sich selbst bleiben“ (706), auch die Bedeutung von Immanenz verleihen kann.

Sofern Sozialität *Vernehmungsbedürftigkeit* meint, hebt sich der soziale Akt vom internen nicht schon durch sein faktisches Verhältnis zur Äußerung ab. Wiewohl der interne Akt sich nicht zu verlautbaren braucht, kann er sich doch verlautbaren. Aber die tiefste Eigentümlichkeit des sozialen Aktes gegenüber dem internen beruht, streng genommen, auch nicht auf seinem notwendigen Verhältnis zur Äußerung. Sie besteht vielmehr in der *Identität* von Äußerung und sich äußerndem Erlebnis. Diese Identität ist es, die allererst die Äußerungsbedürftigkeit oder die Notwendigkeit der Kundgabe begründet. Weil das Geschehen des sozialen Aktes selbst und dessen Äußerung eins sind, ist diese die Bedingung der Möglichkeit des sozialen Aktes. Es gibt, so sagt Reinach gegen Hume, neben den „inneren Erlebnissen auch ‚Tätigkeiten des Geistes‘ . . ., die nicht in Worten und dergleichen ihren zufälligen, nachträglichen Ausdruck finden, sondern die im Sprechen selbst sich vollziehen“ (728). Dies, daß die sozialen Akte im Sprechen selbst sich vollziehen, „daß in und mit der Äußerung sich das Erleben vollzieht“ (720), ist

der wahre Gegensatz zur Zufälligkeit der Verbindung von Kundgabe und internem Erlebnis.

Aber wir können noch einen Schritt weiter gehen: wenn das Wesen des sozialen Aktes in der genannten Identität liegt, dann ist es hier gar nicht sinnvoll, Erlebnis und Äußerung begrifflich zu unterscheiden. Reinach scheut vor dieser Konsequenz nicht zurück. Er hebt eigens hervor, daß es beim sozialen Akt „gar kein Erlebnis gibt, das da geäußert wird, evtl. aber auch nicht geäußert werden könnte“ (707). Oder noch deutlicher: der soziale Akt ist „weder eine rein äußerliche Handlung, noch ist er ein rein innerliches Erlebnis, noch ist er die kundgebende Äußerung eines solchen Erlebnisses“ (707). Erst damit hat Reinach das Niveau erreicht, von dem aus es ihm gelingt, das Versprechen von den Fesseln seiner traditionellen Deutung, wonach es die „schlichte Kundgabe eines Willensentschlusses“ darstellt (705), zu befreien. Mit Recht macht er darauf aufmerksam, daß auf dem Boden eines solchen Verständnisses völlig unerklärlich bleibt, wie das Versprechen Anspruch und Verbindlichkeit erzeugen können soll (704). Ich kann meinen Willensentschluß noch so oft verlautbaren, eine Verbindlichkeit entsteht mir daraus nicht. Denn Voraussetzung der obligatorischen Beziehung ist die allein im sozialen Akt gegebene Identität von Aktgeschehen und Aktoffenbarung. Indem Reinach diese Identität freilegt, sichert er einen dialogischen Tatbestand, den Buber bei weitem nicht so entschieden ausspricht. Zugleich aber entfernt er sich in erstaunlichem Maße von der Phänomenologie Husserls.

§ 76. Entdeckung und Verdeckung der dialogischen Faktizität

Die Identität von Aktgeschehen und Aktoffenbarung bringt Reinach angemessen zum Ausdruck, indem er die „eigenartige“, nicht eigentlich intentionale Weise, in welcher der soziale Akt auf ein „zweites Subjekt“ angespannt ist, als Sich-wenden an... und das zweite Subjekt selbst als Adressaten bezeichnet. Ich habe diese Begriffe schon zur Erläuterung des Grundworts Ich-Du verwandt. In ihnen kommt auch jener Zug der Sozialität zur Geltung, als dessen Widerspiel die Immanenz des internen Aktes erscheint. Der soziale Akt „gibt sich, in seiner Wendung an den anderen, kund, er *dringt in den anderen ein*“ (707). Die noetische und die noematische Innerlichkeit des agierenden Subjekts durchbrechend, stellt er einen unmittelbaren Kontakt mit dem Sein des Partners her. Soziale Akte sind, wie Reinach mit unüberbietbarer Bildkraft sagt, solche, die „von dem, der sie vollzieht, *im Vollzuge selbst* einem anderen zugeworfen werden, um sich in seine Seele einzuhacken“ (707). Reinach unterstreicht: „im Vollzuge selbst“. Die Provokation des Partners liegt in der spezifischen Vollzugsart des sozialen Aktes, in dessen Sich-wenden an... . Denn das Sich-wenden

an . . . ist ein Aufruf zur Mitarbeit. Mit dem „Herausschleudern des sozialen Aktes“ wird eine „Reihe“ oder ein „Kreis“ eröffnet, der sich erst in der Realisierung des vom Anderen erwarteten Aktes schließt (709). Die Erkenntnis dieses Sachverhalts beweist, daß Reinach sieht: zum sozialen Akt gehört nicht nur die „Tendenz“ (707), vom Anderen aufgenommen und gegebenenfalls erwidert zu werden, sondern irgendwie auch die faktische Erfüllung dieser Tendenz. Sie rührt also an den innersten Nerv der Dialogik: an das Problem der dialogischen Faktizität.

Um so wichtiger ist es, genau zu scheiden, was Reinach hier zu Gesicht bekommt und was sich ihm entzieht. Die oben bei der Buber-Interpretation angebrachte Unterscheidung zwischen der minimalen und der vollen Konstitution des Ansprechens macht er nicht. Er gibt letztlich überhaupt keine Auskunft darüber, *wie* die tatsächliche Erfüllung der Entsprechungstendenz zum sozialen Akt „gehört“. *Daß* sie dessen Sinn mit ausmacht, konstatiert Reinach meist nur negativ, durch den Hinweis auf die „Sinnlosigkeit ganz eigener Art“ (723), welche durch ihr Ausbleiben entsteht. Wenn etwa Befehle nicht vernommen werden, dann „haben sie ihre Aufgabe verfehlt. Sie sind wie geschleuderte Speere, welche niederfallen, ohne ihr Ziel zu erreichen“ (707). Darin scheint zu liegen, daß soziale Akte ihr Ziel, d. h. sich selbst, nur in der faktischen Entsprechung des Anderen voll verwirklichen können. Indes sagt Reinach dort, wo er sich dem Wie des Zusammengehörens von sozialem Akt und faktischer Entsprechung durch Vergleiche nähert, beträchtlich weniger. Zum sozialen Akt soll die Erfüllung der ihm einwohnenden Tendenz und zur obligatorischen Beziehung soll die Realisierung des Versprechensinhaltes so gehören, wie „zu der schlechten Handlung die Empörung ‚gehört‘“ (723). Die schlechte Handlung ist aber auch ohne die Empörung das, was sie ist. Daß sich demgegenüber der soziale Akt nicht ohne die provozierte Gegenhandlung des Anderen voll konstituieren kann, impliziert bereits Reinachs eigener Generalbegriff der „Vernehmungsbedürftigkeit“.

Vermutlich will Reinach sich hierzu nicht bekennen, weil das Ja zur dialogischen Faktizität die Destruktion des Intentionalitätsschemas fordern würde. Von einer derartigen Destruktion findet sich in seiner Schrift keine Spur. Um die Intentionalität nicht zu gefährden, bricht Reinach dem Gedanken der dialogischen Faktizität die Spitze ab. Dafür zeugen zwei weitere Umstände. Erstens die Tatsache, daß Reinach zwar bemerkt, der Anspruchsträger sei hinsichtlich der Erfüllung seines Anspruchs „auf das Tun des anderen angewiesen“ (752), aber aus dieser Angewiesenheit, in der sich gleichermaßen jeder Fragende oder Bittende befindet, keineswegs die seismäßige Abhängigkeit des Ich selbst vom Du selbst folgert. Nirgends treibt er die Einsicht in die dialogische Faktizität bis zum Zusammenbruch seiner Ausgangsstellung, wonach das Zwischen die je für sich seienden Personen voraussetzt. Zum zweiten verrät sich eine gewisse Entschärfung der dialo-

gischen Faktizität in der Verbindung, die Reinach zwischen Mitteilung, Bitte, Befehl, Frage und Antwort einerseits und dem Versprechen andererseits herstellt. Jene Akte berührt er nur umwillen der Ortsbestimmung des Versprechens. Er teilt sie ein in schlichte soziale Akte, in soziale Akte, die andere soziale Akte voraussetzen, und in solche, die auf nachfolgende soziale Akte oder „respondierende Betätigungen“ hinzielen (710). In die erste Gruppe sind die einzuordnen, die wie die Mitteilung schon mit dem Vernommenwerden ans Ziel kommen, der klassische Fall der zweiten Art ist die Antwort, und die dritte Rubrik umfaßt sowohl die Frage wie auch Befehl und Bitte. Vom Versprechen aber sagt Reinach: „Es eröffnet, ähnlich wie der Befehl und anders wie die Mitteilung, einen Kreis weiteren Geschehens“ (714). Zunächst zur Nomenklatur: auch die Mitteilung eröffnet nach Reinach, gleich allen sozialen Akten, einen Kreis. Aber sie eröffnet, nach seiner Auffassung, keinen Kreis *weiteren* Geschehens, d. h. sie inauguriert kein Geschehen, das vom Augenblick des Aktvollzugs her gesehen in der Zukunft liegt. Nimmt man nun jedoch das Eröffnen eines Kreises in der von Reinach selbst festgelegten Bedeutung, derzufolge es das „Herausschleudern“ und das Dem-Anderen-zugeworfenwerden des sozialen Aktes meint, dann gesellt sich das Versprechen, so wie Reinach es versteht, gerade der Mitteilung und nicht dem Befehl zu. Es soll nämlich bereits mit seiner Vernehmung wirksam werden und keiner ausdrücklichen „Annahme“ bedürfen (719 ff.). Hingegen liegt sein Ausgriff auf ein künftiges Geschehen auf einer ganz anderen Ebene als der des Befehls. Reinach weist selber darauf hin, daß das Geschehen, welches mein Versprechen in die Zukunft wirft, kein fremdes, sondern mein eigenes Verhalten sei (697, 714, 762). Sofern also das Versprechen sich in die Zukunft erstreckt, eröffnet es im Sinne Reinachs keinen Kreis, und sofern es einen Kreis eröffnet, erstreckt es sich nicht in die Zukunft. Reinach aber parallelisiert trotzdem Versprechen und Befehl in bezug auf ihre Zukünftigkeit, weil er das Eigengewicht der dialogischen Faktizität unterschätzt, die allein in der Angewiesenheit auf das „Tun des anderen“ aufspringt und damit eine von der autonomen völlig verschiedene Zukunft beansprucht.

Die letzten Überlegungen haben uns bereits an die Zeitlichkeit herangeführt, die Reinach dem Zwischen zuerkennt. Sie trägt zwei einander entgegengesetzte Züge, von denen der eine auf Bubers Theorie der dialogischen Unbeständigkeit vorausdeutet und der andere einen Weg zur Überwindung dieser Unbeständigkeit anzuzeigen scheint. Die Unbeständigkeit kommt in die Beziehung von Anspruch und Verbindlichkeit durch die darin liegende „Tendenz . . ., ein Ende und eine Auflösung zu erfahren“ (693, vgl. 723). Es ist dies die Tendenz zur Realisierung des Versprechensinhalts, die Reinach in derselben Dimension ansiedelt wie die Intention des Befehls auf Realisierung des Befohlenen. Der Anspruch, für dessen Träger die Erfüllung des Versprechens ja in der Tat ein fremdes Verhalten darstellt, ist „seinem

Wesen nach etwas Vorläufiges, auf Erfüllung Abzielendes“ (752). Aber die Erfüllung kann Jahre auf sich warten lassen. Mithin eignet der obligatorischen Beziehung in aller Unbeständigkeit doch eine relative Beständigkeit. „Sie läßt ihrem Wesen nach eine beliebig lange Dauer zu“ (693). Wo Reinach auf die Zeitlichkeit der von ihm betrachteten „Gegenstände“ – der Ansprüche und Verbindlichkeiten – aufmerksam macht, hat er beides, die Beständigkeit und die Unbeständigkeit, im Blick. Die Unbeständigkeit unterscheidet das Zwischen von den ideellen Gegenständen, die Beständigkeit von den stets bloß punktuellen Erlebnissen (vgl. 693 f.). Das heißt: sie hebt es ab von den intentionalen Akten und ihren jeweiligen Korrelaten. Indem Reinach dem Zwischen Dauer beilegt, sieht es so aus, als brächte er die Übermacht des Zwischen über das Subjekt und dessen Intentionalität zur Geltung. Allein, die von ihm angeführte Beständigkeit ist im Grunde ebensowenig rein dialogischer Herkunft wie die, in welche die Dianomik Rosenstock-Huessys die Dialogik aufhebt. Zwar erhält sie die zwischen zwei Personen bestehende Verbindung in der Zeit, aber ihr Ursprung ist nicht diese Beziehung, sondern die Beziehung des personalen Subjekts zu sich selbst. Die Dauer von Anspruch und Verbindlichkeit ist die Länge der Zeit, die von *meinem* Versprechensakt bis zu *meiner* Realisierung des Versprechensinhalts verstreicht. Anspruch und Verbindlichkeit dauern um so länger, je weiter ich die Erfüllung meines Versprechens hinausschiebe. Nur in diesem Sinne ist die Beständigkeit der obligatorischen Beziehung die Negation des intentionalen Aktes, sofern sie lediglich daraus entsteht, daß ich einen Akt, den Akt der Versprechenserfüllung, nicht vollziehe. Aber ein solcher Nichtvollzug untersteht wie der Vollzug der Entscheidung meiner Subjektivität, die sich damit als Herr über das „Zwischen“ behauptet.

§ 77. Das Problem des fremdpersonalen Aktes

Die Deskription der bisher zur Darstellung gekommenen Wesensgesetze des sozialen Aktes nimmt im Ganzen der Reinachschen Abhandlung einen bescheidenen Raum ein. Nicht nur die Skizzierung der außerhalb der Sozialität verlaufenden „Grundlinien der apriorischen Rechtslehre“ (742–801) und nicht nur die Bestimmung des Bezugs dieser Lehre zum positiven Recht (801–847), auch die Herausarbeitung weiterer Merkmale des sozialen Aktes läßt Reinach sich angelegen sein. Er klärt das Verhältnis der sozialen Akte zu bestimmten „Innenerlebnissen“, die sie voraussetzen; er trennt den echten vom Scheinvollzug; er unterscheidet zwischen unbedingten und bedingten sozialen Akten sowie zwischen unbedingten mit bedingtem Inhalt und bedingten mit unbedingtem Inhalt; er erörtert die Möglichkeit einer Mehrheit von Adressanten sowie einer Mehrheit von Adressaten und er expliziert schließlich die Differenz zwischen den sozialen „Eigenakten“ und den „ver-

tretenden“ sozialen Akten, die „im Namen“ eines Anderen vollzogen werden (710–718). All dies muß ich, da es zur Erhellung des prinzipiellen Ansatzes der Reinachschen Dialogik nicht viel beiträgt, abschatten. Statt ein vollständiges Referat zu geben, will ich zum Abschluß der Reinach-Auslegung ein Problem zur Diskussion stellen, das zwar von Reinach selbst kaum entfaltet wird, aber trotzdem oder gerade deswegen Licht auf die grundsätzliche Konzeption der Sozialität wirft. Ich meine das Problem des „fremdpersonalen Aktes“.

Obschon dieser Akt in der angezielten Fundierung des bürgerlichen Rechts eine bedeutende Rolle spielt, geht Reinach bei seiner Beschreibung außerordentlich sparsam zu Werke. Gewiß ist eigentlich nur, daß die Fremdpersonalität ein bestimmten Akten zukommender Charakter sein soll, der nicht nur verschieden ist von der Intentionalität und Spontaneität, sondern ebensowohl von der Sozialität (706 f.). Doch bereits hier wird ihre Sonderstellung deutlich. Die Sozialität steht in einem Unterordnungsverhältnis zur Spontaneität, und diese ordnet sich ihrerseits der Intentionalität unter. Die Gesamtheit der Akte, die als solche intentional sind, gliedert sich – wie gesagt – in die beiden Hauptklassen der spontanen und der nicht-spontanen Akte, wobei jene entweder soziale oder interne Akte sind. Aber die Fremdpersonalität bildet nicht wieder einen Unterfall der Sozialität. Vielmehr gibt es, nach Reinach, einerseits sowohl sozial-fremdpersonale wie sozial-nichtfremdpersonale und andererseits sowohl intern-fremdpersonale wie intern-nichtfremdpersonale Akte. Indes gerät man in große Schwierigkeiten, wenn man an Hand der Reinachschen Hinweise sagen soll, worauf denn nun die Verschiedenheit von Sozialität und Fremdpersonalität beruhe. Sofern das Befehlen durch Sozialität gekennzeichnet ist, setzt es „neben dem vollziehenden noch ein zweites Subjekt voraus, auf welches sich der Akt, den das erste Subjekt vollzieht, in eigenartiger Weise bezieht“ (706). Es ist ihm demnach *als* sozialem Akt „ein fremdes Bezugssubjekt wesentlich“. Allein, eben dies macht im Sinne Reinachs die Fremdpersonalität aus (706). Freilich bezieht sich der fremdpersonale Akt auf ein zweites Subjekt nicht in der „eigenartigen Weise“, in der das soziale tut und die Reinach als *Sich-wenden an* . . . definiert. Aber Reinach sagt uns an der Stelle, an der er den fremdpersonalen Akt einführt, verbaliter nicht, in welcher anderen Weise dem fremdpersonalen Akt „ein fremdes Bezugssubjekt wesentlich“ ist. Dem Wortlaut des Textes zufolge scheint diese Bestimmung lediglich zu meinen, daß ein Akt dann fremdpersonal ist, wenn er die Identität des vollziehenden und des „Bezugssubjekts“ ausschließt. Fremdpersonal heißt: sich notwendig auf eine andere Person richtend. Damit aber wird keineswegs der Bezug zu einer apersonalen Sache, sondern nur der Rückbezug zum Aktsubjekt ausgeschlossen. So sind interne Akte wie Beneiden und Verzeihen fremdpersonal, weil ich nicht mich selbst beneiden, nicht mir selbst verzeihen kann (706). Aber auch soziale Akte wie Befehlen und Versprechen

haben, so meint Reinach (706, 714), zusätzlich zu ihrer Sozialität den Charakter der Fremdpersonalität, weil ich mir selbst weder Befehle erteilen noch ein Versprechen geben kann.

Es leuchtet ein, daß diese formal-negative Bestimmung der Fremdpersonalität zur Opposition gegen die Unterscheidung von sozial-fremdpersonalen und sozial-nichtfremdpersonalen Akten zwingt. Sie entlarvt das Unterfangen, einigen sozialen Akten zusätzlich zu ihrer Sozialität auch noch Fremdpersonalität zuzuschreiben, als genauso sinnlos wie dies, sie anderen sozialen Akten abzusprechen. Denn Sozialität impliziert die Notwendigkeit des Bezugs zu einer anderen Person gerade in dem Sinne, daß sie den Rückbezug zum Aktvollziehenden ausschließt. Dieser Ausschluß geht nach Reinach beim Befehl und beim Versprechen auf das Konto der Fremdpersonalität. In Wirklichkeit liegt er jedoch in der Sozialität dieser Akte. Ich kann nicht mir selbst etwas befehlen oder versprechen, weil ich mich nicht zum *Adressaten* machen kann. Desgleichen ist bei den übrigen sozialen Akten die Identität des vollziehenden und des Bezugssubjekts unmöglich. Niemals käme ich auf den absurden Gedanken, mir etwas mitteilen oder mich um etwas bitten zu wollen. Daß die Unmöglichkeit des Selbstbezugs im Falle der Frage nicht so offenbar ist, gründet lediglich in der Mehrdeutigkeit des Ausdrucks „Frage“. Wir sprechen wohl davon, daß ich „mich frage“. Aber das Sich-fragen ist kein sozialer Akt. Wo Fragen ein sozialer Akt ist, verwehrt es auch den Selbstbezug, wie jeder soziale Akt sonst.

Als soziale Akte, die der Fremdpersonalität entbehren, nennt Reinach den „Verzicht“ (723 f.)³ und den „Widerruf“ (724 f.). Aber auch sie können, sofern sie nur wahrhaft soziale Akte sind, nicht auf den Verzichtenden bzw. den Widerrufenden selber bezogen sein. Allerdings wird hier die Sachlage kompliziert. Bei dem Versuch, die Nichtfremdpersonalität von Verzicht und Widerruf zu erweisen, erweitert Reinach die anfänglich nur formal-negative Bestimmung der Fremdpersonalität zu einer materialen. Seinen Worten ist zumindest eine Andeutung über die vom Sich-wenden an . . . verschiedene Weise des fremdpersonalen Sich-richtens auf . . . zu entnehmen. Der Verzicht muß zwar „einer Person eröffnet werden“ – deshalb ist er ein sozialer Akt –, aber er „richtet sich nicht auf eine Person“ – deshalb ist er kein fremdpersonaler Akt. Nun weiß natürlich Reinach selber, daß auch das Eröffnetwerden des Verzichts ein gewisses Sich-richten auf . . . ist. Inwiefern das fremdpersonale Sich-richten auf . . . ein anderes ist als das soziale, gibt er deutlicher bei der Beschreibung des Widerrufs zu verstehen: „Der Widerruf ist ein sozialer Akt, dem jedoch, wie dem Verzicht, die Fremdpersonalität fehlt. Sein intentionales Korrelat ist das Versprechen, sein Adressat der

³ Kennzeichnend für die hier herrschende Begriffsverwirrung ist, daß Schapp, der im übrigen Reinach folgt, dem Verzicht nicht die Fremdpersonalität, sondern die Sozialität abspricht (Die neue Wissenschaft vom Recht, Bd. II, S. 110 f.).

Versprechensadressat“. Danach ist der Widerruf kein fremdpersonaler Akt, weil er sich nicht auf eine andere Person als auf sein „*intentionales Korrelat*“ richtet. Ins Positive gewandt: fremdpersonal ist ein solcher Akt, dem ein fremdes Bezugsobjekt *als Objekt* wesentlich ist.

Bleiben wir zunächst beim Problem von Verzicht und Widerruf! Wenn das intentionale Korrelat des Widerrufs das Versprechen ist, dann scheint seine Stelle sprachlich durch das „etwas“ bezeichnet zu werden. Ich widerrufe etwas, nämlich mein Versprechen. Auch das intentionale Korrelat des Verzichts ist dessen spezifisches Etwas, im Zusammenhang der durch das Versprechen gesetzten Beziehung mein Anspruch. „Der Verzicht bezieht sich lediglich auf das, worauf verzichtet wird, hier also auf den Anspruch, er richtet sich nicht auf eine Person“ (723). Somit würde Reinach die These vertreten, Verzicht und Widerruf entbehren der Fremdpersonalität, weil in ihrem jeweiligen Etwas keine andere Person Platz hat. Dann aber müßte er genauso die Fremdpersonalität des Versprechens verneinen. Denn das Etwas, das ich verspreche, braucht nicht das mindeste mit einer anderen Person zu tun zu haben.

Nun erklärt Reinach den Sachverhalt „ich verspreche jemandem etwas“ zweifellos nicht hinsichtlich des „etwas“, sondern mit Rücksicht auf das „jemandem“ für fremdpersonal, und im selben Sinne versteht er die Fremdpersonalität der übrigen zum Zwecke ihrer Erhellung beispielhaft herangezogenen Akte sozialer und interner Natur. Obgleich das Etwas des Befehls Sache des Partners ist, soll das „ich befehle jemandem etwas“ wegen des „jemandem“ und keineswegs auf Grund des Etwas fremdpersonal sein. Nicht anders verhält es sich Reinachs Auffassung zufolge mit den internen Akten: Beneiden und Verzeihen sind fremdpersonal, weil ich *jemandem* um etwas beneide, *jemandem* etwas verzeihe. Angesichts der Konsequenz und Strenge, die Reinach in hohem Maße besitzt, ist zu erwarten, daß er in Entsprechung hierzu dem Verzicht und Widerruf Fremdpersonalität nicht deswegen abspricht, weil die Fremdpersonalität des Etwas fehlt, sondern weil das „jemandem“ bzw. „jemanden“ ausfällt. In der Tat interpretiert er sich an einer späteren Stelle, an der er die „Bestimmung“ als einen weiteren angeblich sozial-nichtfremdpersonalen Akt aufführt, in dieser Form. Es heißt da: „Diese Akte (scil. die sozial-nichtfremdpersonalen) sind im Vollzuge zwar an fremde Personen adressiert, in ihrem Gehalt aber steckt kein personales Moment. Während ich *stets einer Person* etwas verspreche oder befehle, verzichte ich schlicht auf einen Anspruch oder bestimme schlicht, daß etwas so sein soll“ (805).

Das ist indes ebenso falsch wie die Meinung, im *Etwas* von Verzicht, Widerruf und Bestimmung stecke kein personales Moment. Ich verzichte z. B. durchaus *gegenüber jemandem* auf einen Anspruch. Wenn Reinach diesen Bezug streicht, so verwandelt er den Verzicht unter der Hand in das asoziale Phänomen, das mit demselben Wort bezeichnet zu werden pflegt, aber für

die Beziehung von Anspruch und Verbindlichkeit gar nicht in Betracht kommt. Damit ist nun freilich gesagt: der notwendige Bezug zu „jemandem“ ist auch beim Verzicht, wie beim Versprechen, bereits in der Sozialität impliziert. Ich bestreite das Recht der Reinachschen Behauptung, die sozialen Akte Verzicht, Widerruf und Bestimmung entbehrten der Fremdpersonalität, selbstverständlich nicht deshalb, weil ich etwa der Meinung wäre, die Fremdpersonalität (als ein von der Sozialität differenter Charakter) käme diesen Akten doch zu, sondern weil ich glaube, daß die sog. sozial-nichtfremdpersonalen Akte vermöge ihrer *Sozialität* denselben notwendigen Bezug zu einer anderen Person haben wie die sog. sozial-fremdpersonalen und sich von den letzteren in der fraglichen Hinsicht überhaupt nicht unterscheiden.

Wir sehen jetzt zunächst klarer, was oben nur thetisch hingestellt wurde: daß die vermeintlich sozial-nichtfremdpersonalen Akte in der Tat die Identität des vollziehenden und des „Bezugssubjekts“ ausschließen. Ich kann nicht mir selbst gegenüber auf etwas verzichten. Wie aber steht es mit der Fremdpersonalität, sofern sie mehr als bloß den Ausschluß jener Identität, nämlich das Sich-richten auf den Anderen als intentionalen Gegenstand meint? Muß man nicht doch sagen, daß *sie* dem Versprechen zusätzlich zu seiner Sozialität zukommt und dem Verzichten abgeht? Reinach hält an dieser materialen Bestimmung der Fremdpersonalität auch in der zuletzt zitierten Passage fest. Zwar ist an die Stelle der Unterscheidung zwischen dem Adressaten und dem intentionalen Korrelat die Distinktion „Adressat“ – „Gehalt“ getreten. Aber der Gehalt gehört für Reinach mit zum intentionalen Korrelat. Er ist *das* Moment im intentionalen Korrelat, das nicht Etwas ist. Das Etwas bezeichnet Reinach in den anschließenden Sätzen als „Inhalt“. Gehalt und Inhalt machen zusammen das intentionale Korrelat aus. Man ahnt, warum diese höchst undurchsichtige Distinktion zu Hilfe gerufen wird: weil die Instanz für die Entscheidung über Fremdpersonalität oder Nichtfremdpersonalität eines sozialen Aktes dessen intentionales Korrelat sein soll, aber nicht dessen Etwas sein kann. Indes löst sich der Gegensatz des Gehalts zum Adressaten in bloßen Schein auf. Daß „ich *stets einer Person* etwas verspreche oder befehle“, heißt nichts anderes als: ich adressiere stets mein Versprechen oder meinen Befehl an eine Person. Leugnet man das, so leugnet man zugleich die für die Sozialität konstitutive Einheit von Aktgeschehen und Aktoffenbarung. Mithin eignet die Fremdpersonalität als Bezogenheit auf eine fremde Person qua intentionalen Gegenstand dem Versprechen ebensowenig wie dem Verzichten. Gleichwohl eignet beiden jener notwendige Bezug zum Anderen, ohne den sie auch keine sozialen Akte wären.

Nachdem sich die angebliche Fremdpersonalität der „sozial-fremdpersonalen“ Akte als Sozialität zu erkennen gegeben hat, entsteht notwendig die Frage, was es dann mit der Fremdpersonalität der *intern-fremdpersonalen* Akte auf sich habe. Einen Fingerzeig für ihre Beantwortung gibt uns Reinachs versteckte Auslegung der Fremdpersonalität als intentionale Ge-

richtetheit auf einen Objekt-Anderen. Diese Art des Sich-richtens auf . . . ist das eigentlich fremdpersonale, d. h. stets: intern-fremdpersonale Pendant zum sozialen Sich-wenden an Wie also der soziale Akt dem Buberschen Grundwort Ich-Du entspricht, so rückt der fremdpersonale in die Nähe des Grundworts Ich-Es, soweit darin das Es ein Er ist, der nie das Ich selbst sein kann. Ich sage keineswegs: der fremdpersonale, immer auch interne Akt kommt dem Grundwort Ich-Er *gleich*. Das ist selbst dann nicht der Fall, wenn man in die Gleichung nur diejenigen Ich-Er-Verhältnisse aufnimmt, die den Selbstbezug ausschließen. Gerade die Beachtung der Verschiedenheit des Buberschen und des Reinachschen Modells kann uns zum rechten Verständnis der intern-fremdpersonalen Akte verhelfen. Bubers Modell ist die einfache Ich-Etwas-Relation. „Ich nehme etwas wahr. Ich empfinde etwas. Ich stelle etwas vor. Ich will etwas. Ich fühle etwas. Ich denke etwas.“ Hingegen tritt bei Reinach das „jemanden“ bzw. „jemandem“ hinzu: ich beneide jemanden um etwas, ich verzeihe jemandem etwas. Ohne Zweifel aber ist der sozusagen primäre Ort des intentionalen Gegenstandes das Etwas. Nicht von ungefähr hat ja auch Reinach selbst das intentionale Korrelat zunächst mit dem Etwas identifiziert, und nicht von ungefähr hat sich das vom Etwas abgehobene sozial-„fremdpersonale“ „jemandem“, das er später mit im intentionalen Korrelat unterzubringen versuchte, als Adressat, mithin als Nicht-Gegenstand herausgestellt. Wenn also die Vermutung, daß der intern-fremdpersonale Akt sich auf den Anderen als Objekt richtet, zutrifft, dann muß sich das interne „jemanden“ bzw. „jemandem“ im Gegensatz zum sozialen gleichsam mit dem „etwas“ verschmelzen. Ein Blick auf die formale Struktur des Beneidens bestätigt das. Der unmittelbare Gegenstand des Beneidens ist das bestimmte Etwas, auf das sich mein Neid richtet. Dieses Etwas kann nie ich selber besitzen, es muß einem Anderen gehören. Gegenstand des Beneidens ist demnach etwas, was ein Anderer hat. Statt dessen kann man jedoch genausogut sagen: Gegenstand des Beneidens ist der Andere als der, der das bestimmte Etwas hat. Der Andere ist für mich, sofern ich ihm mit Neid entgentrete, nichts anderes als das Etwas an ihm, das meinen Neid erregt. Er ist das Objekt meines Neids.

Der Unterschied zum Jemandem-etwas-versprechen springt in die Augen. Indes fällt auch der Unterschied zum Jemandem-etwas-verzeihen auf. Beneiden und Verzeihen sind die beiden Beispiele Reinachs für intern-fremdpersonale Akte. Irgendeine Differenz zwischen ihnen konstatiert Reinach nicht. Sie ist aber dadurch gegeben, daß im Verzeihen der Jemand seinen Abstand gegenüber dem Etwas bewahrt. Gegenstand auch des Verzeihens ist etwas am Anderen, z. B. etwas, was der Andere mir angetan hat. Der Verzeihensakt besteht aber gerade in der Loslösung des Anderen selbst von diesem Etwas. Ich verzeihe dem Anderen, *obwohl* er mir das und das Leid zugefügt hat. So kann man nicht sagen, er, der Andere, sei das Objekt meines Verzeihens. Diese Verschiedenheit von Beneiden und Verzeihen

deutet die Sprache an, indem sie den Jemand dort in den Akkusativ und hier in den Dativ setzt. Folgt man der Richtung, welche die Casus anzeigen, so trennt sich plötzlich das Verzeihen vom Beneiden, um sich auf die Seite des Versprechens zu schlagen. Der Grund ist leicht zu ersehen: das sich dem Etwas und damit der intentionalen Gegenständlichkeit entziehende „jemandem“ des Verzeihens ist gleich dem „jemandem“ des Versprechens Adressat. Ebenso leicht ersichtlich ist, warum Reinach dessen nicht gewahr wird: weil er die Sozialität auf die sich kundgebenden Akte beschränkt. Aber auch mit dem, dem ich verzeihe oder dem zu verzeihen ich gewillt bin, stehe ich im Gespräch, in einem inneren Gespräch. Die innere Dialogizität des Verzeihens dokumentiert sich in dessen Nähe zur äußeren, zur Sozialität im Sinne Reinachs. Von seinem an der Verlautbarung orientierten Sozialitätsbegriff her reiht Reinach das Verzeihen unter die internen Akte ein, weil dieses zu seiner eigenen Konstitution als Akt nicht seiner redemäßigen Offenbarung gegenüber der Person, der es gilt, bedarf. Dem pflichtet in gewisser Weise der Sprachgebrauch bei. Wir reden davon, daß wir jemandem „innerlich“ verzeihen haben, und gehen dann wohl auch zu diesem Jemand hin und sagen: „Ich habe dir verziehen“. Im Perfekt drückt sich die Geschiedenheit von innerlichem Erlebnis und äußerer Kundgabe aus. Doch scheint diese Kundgabe – anders, als das bei der Berichterstattung über sonstige interne Erlebnisse der Fall ist – irgendwie zur Vollendung des Aktes zu gehören. Wir haben das deutliche Gefühl, daß unsere Verzeihung erst eigentlich wirksam wird, wenn wir sie den Betreffenden wissen lassen. Ja, man kann die Frage aufwerfen, ob es nicht sogar ein (im Sinne Reinachs) rein soziales Verzeihen gibt, in dem Aktgeschehen und Aktoffenbarung eins sind. Sprachlich würde es sich in dem Satz artikulieren: „Ich verzeihe dir“ oder, noch exakter, „Ich verzeihe dir hiermit“. Wie dem aber auch sei, sicher ist, daß das Verzeihen der äußeren Sozialität zuneigt und darin seine innere bezeugt. Das Beneiden hingegen *scheut* geradezu die äußere Sozialität. Neid ist wesentlich „heimlicher“ Neid. Wenn ich jemanden beneide, so werde ich ihm das nicht sagen, es sei denn, ich wäre schon über meinen Neid hinaus.

B. Nachwirkung und Fortbildung der Sozialphänomenologie Reinachs

§ 78. *Intentionärer Akt, reale Berührung und verlaubliche Stellungnahme bei Dietrich von Hildebrand*

In seiner „Metaphysik der Gemeinschaft“ (1930) knüpft Dietrich von Hildebrand direkt an Reinachs Sozialitätsanalyse an¹. Zwischen dem Er-

¹ Die Stellenverweise dieses Paragraphen beziehen sich auf die 2. Aufl. der „Metaphysik der Gemeinschaft“ (Regensburg 1955).

scheinungsjahr dieses Buches, das hier somit bereits als Zeuge der phänomenologischen „Aneignung“ dialogischen Denkens auftritt, und dem der „Apriorischen Grundlagen“ liegt nahezu die gesamte historische Entwicklung der Philosophie des Dialogs. Obwohl Hildebrand keinen Vertreter der Philosophie des Dialogs namentlich anführt, verrät sich der zeitliche Zusammenhang doch in dem Umstand, daß nun die Sache Du auch mit dem Wort Du benannt wird.

Wie Reinach, so liefert auch Hildebrand einen Beitrag zur Erhellung der Person. Diese ist das eigentliche Thema des Buches, dessen Untertitel lautet: „Untersuchungen über Wesen und Wert der Gemeinschaft“, das aber als Maßstab dieses Wertes eben die Person ansetzt (vgl. bes. 385, 389 f., 392). Ja, von der Person aus wird die Gemeinschaft für Hildebrand überhaupt erst zum Problem. Wie ist – so lautet die entscheidende Frage der von ihm vorgelegten Sozialmetaphysik – menschliche Gemeinschaft möglich, obwohl der einzelne Mensch als Person eine „Welt für sich“ darstellt und mehr als alle anderen Kreaturen „den Charakter eines ‚für sich Seienden‘ besitzt“ (17)? Hildebrands vorausgeschickte Antwort liegt in dem noch ganz vorläufigen Hinweis auf einen dem Für-sich-sein entgegengesetzten Grundzug im Wesen der menschlichen Person: daß sie nämlich „erst in der geistigen Berührung mit anderen Personen . . . die Erfüllung ihrer Wesensanlage“ findet (21). Die Personalität der Person besteht eben in der paradoxen Einheit von Selbstständigkeit gegenüber Anderen und Angewiesenheit auf Andere. Kraft dieses Paradoxes stellt die menschliche Gemeinschaft, als Gemeinschaft zutiefst für sich Seiender, doch zugleich eine innigere Verbundenheit dar, als sie je unter Dingen und untermenschlichen Lebewesen möglich ist (21).

Bereits dieser Ansatz macht nun allerdings deutlich, daß Hildebrand mit einem anderen Personbegriff operiert als Reinach. Person ist nach seiner Konzeption nicht wesentlich Aktzentrum. An die Stelle dieses modernen, an der Subjektivität orientierten Personbegriffs tritt bei ihm ein traditionell-christlicher. Der aber ist in sich zwiespältig. Er ist einmal der der mittelalterlichen Metaphysik. Scholastisch bestimmt Hildebrand die menschliche Person als „komplete Substanz“ (17). Nicht die neuzeitlich verstandene Subjektivität, die *Substantialität* ist danach das Prinzip der Person. Sie macht das personale „Für-sich-Sein“ zu einem „substanzmäßigen ‚Für-sich-Sein‘“ (20). Doch ist im Begriff der kompleteten, d. h. ergänzungsunfähigen (vgl. 17) Substanz nicht jener andere Charakterzug der Person, deren soziale Angewiesenheit, unterzubringen. *Er* ist vielmehr neben der Selbstständigkeit und in paradoxer Spannung zu ihr das eine der beiden Momente, aus denen sich Hildebrands zweiter und eigentlicher Personbegriff zusammensetzt, der zwar auch aus der christlichen Tradition stammt, aber nicht aus der metaphysischen, sondern aus der unmittelbar religiösen. Diese Religiosität ist zugleich die jüdische, auf deren Boden die Dialogik Bubers steht. Die Deutung der Personalität als Einheit von Selbstständigkeit und Angewiesenheit erscheint an

sich schon wie eine Wiederholung der Buberschen These, wonach die Person selbständig in ihrer eigenen Fülle ruht und sich doch nur in der Gemeinschaft mit anderen Personen offenbart.

Mit Buber hat Hildebrand – auch hier die Intentionen Reinachs fortführend – in gewisser Weise auch das Ziel gemeinsam: eine Ontologie des Zwischen. Seine „Metaphysik der Gemeinschaft“ kreist nicht nur um die sich vergemeinschaftenden Personen, sondern ebensowohl um den „geistigen ‚Innenraum‘, der sich ‚zwischen‘ ihnen befindet“ (175). Ein ganzes Kapitel ist den verschiedenen Formen der „interpersonalen Räume“ gewidmet (181-195). Dabei ist die Sphäre des Zwischen für Hildebrand, wie für Buber, qualitativ verschieden von der Innerlichkeit der einzelnen Personen. „Die interpersonale Sphäre bedeutet eben eine neue Realisierungsstufe überhaupt gegenüber der Innensphäre eines jeden Menschen“ (81).

Doch zeigt diese Formulierung, daß Hildebrand im Gegensatz zu Buber nicht bereit ist, dem Zwischen einen ontologischen Vorrang vor den sich vergemeinschaftenden Personen einzuräumen: sofern die interpersonale Sphäre im Vergleich mit der Innensphäre eine „neue“ Stufe darstellt, setzt sie jene voraus. Hildebrand denkt das Zwischen ohne weiteres der räumlichen Bedeutung gemäß, die dieses Wort zunächst hat und die Buber gerade zu transzendieren versucht: als Medium zwischen schon bestehenden Polen. Allerdings muß man dieses Urteil, wenn man ihm gerecht werden will, sogleich einschränken. Denn die Zwiespältigkeit seines Personbegriffs überträgt sich auf seine Konzeption des Zwischen. Die Unfähigkeit, das Zwischen als Ursprung der Gemeinschaftspartner zu begreifen, folgt ja aus dem substanzialistischen Verständnis der Person. Sofern Hildebrand aber die Personalität daneben auch als paradoxe Einheit von Selbständigkeit und Angewiesenheit kennt, ist er durchaus in der Lage, die Herkunft der personalen Partner aus dem Ereignis der Begegnung anzunehmen. Tatsächlich scheint eine derartige Annahme immer wieder durch seinen substanzialistischen Entwurf hindurch. Genauer gesagt: sie macht sich faktisch in den Grenzen bemerkbar, die Hildebrands Fassung der sozialen Angewiesenheit vorschreibt. Weil diese allein darin bestehen soll, daß die Person der Begegnung mit anderen Personen zur „Erfüllung ihrer Wesensanlage“ bedarf, kann die konstitutive Funktion, die Hildebrand im besten Falle dem Zwischen zugesteht, nur die Aktualisierung einer Potenz sein. Immerhin übertrifft auch schon eine solche Aktualisierung bei weitem die Bedeutung, welche die Begegnung für eine „komplete Substanz“ haben könnte.

Das Zugleich von Nähe und Ferne im Verhältnis des Buberschen und des Hildebrandschen Zieles begründet sowohl die Gemeinsamkeit als auch die Verschiedenheit der Wege. Wie nicht anders zu erwarten, hat der Ausgang vom Ansprechen, von den „Haltungen und Akte(n)“ (10, 12) der intentional gerichteten Person für Hildebrand dieselbe Selbstverständlichkeit wie für Reinach. In einer die Frühphänomenologie kennzeichnenden Weise

liegt die Gegenmöglichkeit des Ausgangs vom Angesprochenwerden völlig außerhalb des Blickfelds. Wenn aber auch der von Hildebrand eingeschlagene Weg nicht wie derjenige Bubers als Destruktion seines eigenen Anfangs angesehen werden darf, so wohnt ihm doch insoweit, als sein Ziel das Zwischen als personbildende Macht ist, wenigstens der Sinn einer Korrektur seines Ausgangspunktes inne. Er ist zwar nicht die schlechthinnige, aber wenigstens die volle Konstitution dessen, was dem substanzialistischen Entwurf gemäß als voll konstituiert „vorausgesetzt“ wird (147).

Ich werde Hildebrands Analyse der Akte, die gleichsam die Kruste der Innerlichkeit durchbrechen und eine „interpersonale Situation“ (162) schaffen, im folgenden nur bis zu dem Punkt hin verfolgen, an dem sie das Gebiet der Dialogik verläßt. Erst jenseits dieses Punktes beginnt für Hildebrand die Bemühung um sein eigentliches Thema: den inneren Aufbau der „pluripersonalen Gemeinschaftsgebilde“. Aber das ist nicht das Thema der vorliegenden Untersuchung. Insofern halten wir uns bloß im Vorfeld der Phänomene auf, um die es Hildebrand selber zu tun ist.

In dem formalen Aufriß, der seiner Sozialphänomenologie zugrunde liegt und hier verdeutlichend herausgearbeitet werden soll, sind drei Gruppen von möglichen Verbindungen zwischen Personen zu unterscheiden: „Berührung“ (22-118), „Beziehung“ (121-126) und „Gemeinschaft“ in engerem Verstande (126 bis Schluß). Berührung und Beziehung werden dabei von vornherein als Stufen im Wachstum der Gemeinschaft betrachtet. Die drei Gruppen stehen also nach Hildebrand nicht gleichwertig und gleichursprünglich nebeneinander. Vielmehr nimmt nach seiner Meinung in der Abfolge der Verbindungsarten die Verbundenheit selbst zu. Freilich in Sprüngen. Wie die Beziehung im Vergleich mit der Berührung „etwas Neues“ ist (121 f.), so stellt wiederum die Gemeinschaft gegenüber der Beziehung „ein völlig Neues dar“ (126; vgl. 160). Gleichwohl ist Gemeinschaft in Beziehung und diese in Berührung fundiert.

Es kann in unserem Zusammenhang davon abgesehen werden, daß Hildebrand die drei Gruppen interpersonaler Verbindungen nicht nur im „Urmodus des ‚Ich-Du‘“, sondern auch in dem des „Wir“ untersucht. Denn erstens gehört das Wir, das Hildebrand vornehmlich meint, nicht mit zum dialogischen Leben. Während Ich und Du sich *gegenüberstehen*, vereinen sich die Glieder des hier primär thematisierten Wir, in *einer* Reihe stehend und von sich weg auf ein neutrales Objekt blickend, zum „gemeinsamen Vollziehen von Akten und Stellungnahmen“ (34). Das Wir ist also eine dem Ich-Du „diametral entgegengesetzte Form“ (34). Zweitens aber empfiehlt sich seine Abschattung auch deshalb, weil sich in ihm – der These vom diametralen Gegensatz der Urmodi zum Trotz – fast alle bei der voraufgehenden Beschreibung der Ich-Du-Formation gesichteten Gestaltungen mit meist nur geringen Abwandlungen wiederholen. Hildebrands eigene relativ originäre

Leistung besteht demnach wesentlich in der Differenzierung der Ich-Du-Verbindungen.

Sie besteht vor allem in der Unterscheidung der mannigfaltigen Weisen dialogischer *Berührung*. Als die „formal unterste Stufe, ja eigentlich erst die Vorstufe der Berührung“ beurteilt Hildebrand die von ihm so genannte „*intentionäre*“ Stellungnahme: ich richte mich auf den Anderen als Objekt, ohne mich ihm kundzugeben. Ob ich dem Anderen zürne oder ihn liebe, ihn bewundere oder beneide, überall beschäftige ich mich – so sagt uns die „*Metaphysik der Gemeinschaft*“ – mit ihm als einem Objekt, das als solches nichts von meiner Teilnahme weiß. Nur die „*Vorstufe*“ der Berührung aber soll ein derartiges Sich-richten-auf . . . sein, will der Andere eben damit, daß er von meinem Akt nichts weiß, wesentlich unberührt bleibt. Das gilt ungeachtet dessen, daß ich mich in intentionärer Stellungnahme sehr tief und sehr eingehend mit dem Anderen beschäftigen kann. Zur Berührung im Sinne Hildebrands gehört noch etwas anderes, nämlich die bewußte Aufnahme meines Aktes durch den Anderen. Erst wenn die da ist, verwirklicht sich das Zwischen. Hildebrand denkt also die Berührung vom Zwischen her. Die intentionäre Stellungnahme ist nur die Vorstufe der Berührung, weil sie noch nicht im strengen Sinne zwischen die beteiligten Personen fällt, noch nicht den interpersonalen Raum durchmißt; „wir berühren den andern geistig nicht wirklich“ heißt: „wir durchschreiten nicht realiter den ‚interpersonalen Raum‘“ (22).

Das geschieht erst auf der zweiten Stufe, auf der der „*realen*“ Berührung. „Wenn wir jemandem etwas mitteilen, jemand etwas fragen, jemandem etwas versprechen oder befehlen, jemand um etwas bitten, so durchschreiten wir gleichsam den *interpersonalen Raum* – dieses eigentümliche geistige Medium, das sich zwischen den geistigen Personen befindet und das eine Analogie zum Raum der Außenwelt besitzt.“ Worauf der Begriff „reale Berührung“ hier zielt, offenbaren die Beispiele. Die realen Berührungen sind identisch mit den sozialen Akten, deren Wesen Reinach aufgedeckt hat. Jedenfalls weist Hildebrand selber auf diese Identität hin. Faktisch ist die Untersuchungsrichtung bei Hildebrand offensichtlich eine etwas andere als bei Reinach. Zwar überträgt Hildebrand die Vernehmungsbedürftigkeit, die Reinach als Charakteristikum des sozialen Aktes herausgestellt hat, auf die Seinsverfassung der realen Berührung, aber es ist im Grunde nicht die *Notwendigkeit* des Vernommenwerdens, die er im Auge hat, sondern die *tatsächliche* Tendenz auf Vernommenwerden. Sieht man jedoch von dieser Differenz ab, so kann man den Begriff der realen Berührung durchaus als Synonym für den Begriff des sozialen Aktes betrachten. Vor allem trifft auf die reale Berührung auch dies zu, daß die „berührte“ Person „nur ‚Adressat‘, nie Gegenstand für mich“ ist. Als Gegenstand fungiert da immer noch etwas von mir und dem Anderen Verschiedenes. Insofern ist der Andere nach Hildebrand im sozialen Akt weniger thematisch als in der intentionären Stellung-

nahme, in der er selbst Gegenstand ist. Freilich ist er hier nicht *als* er selbst Gegenstand. Der soziale Akt hingegen ruft das Selbst des Anderen auf den Plan, und nur deshalb berührt er ihn „real“ (24 f.).

Die dritte Stufe der Berührung ist die *verlautbarte Stellungnahme*. Sie ist nach Hildebrand „sowohl personalontologisch als auch soziologisch von ganz fundamentaler Bedeutung“, weil sie den Vorzug des intentionären Aktes – das thematische „Eingehen auf den andern“ – und die besondere Leistung des sozialen Aktes – eben die reale Berührung – miteinander vereinigt. Wie die intentionäre Stellungnahme soll sie sich auf den Anderen als Objekt richten: im Lieben, Hassen, Verehren usw. Aber wie der soziale Akt wird sie zugleich „laut“; mein Lieben oder Hassen gibt sich dem geliebten oder gehaßten Anderen kund, so daß dieser den Strahl meiner Stellungnahme aufzufangen vermag. Hildebrand bemüht sich, das naheliegende Mißverständnis abzuwehren, als handle es sich hier um eine bloße Kombination von intentionärem und sozialem Akt. Eine solche Kombination wäre eine „stille“ Stellungnahme, die nachträglich mitgeteilt würde. Damit aber kann die verlautbarte Stellungnahme, wenn man genauer hinsieht, nicht verwechselt werden. Denn einmal ist sie im Gegensatz zur Mitteilung eines intentionären Aktes „nur dem gegenüber vollziehbar, dem sie gilt“, und zum andern ist in ihr – was noch schwerer wiegt – die Lautwerdung unmittelbar eins mit dem Vollzug der Stellungnahme selbst (26 f.).

Die Theorie der verlautbarten Stellungnahme muß zweifellos als der selbständigste Beitrag Hildebrands zur Dialogik gelten. Etwas ihr unmittelbar Entsprechendes gibt es weder bei Buber noch bei Reinach. Demgegenüber bildet sie das Fundament der ganzen „Metaphysik der Gemeinschaft“. So liegen die Relationspositionen, die Hildebrand weiterhin aufzeigt, zunächst innerhalb ihres Bereiches, und auch die neue, die vierte Berührungstufe, der „Ineinanderblick“ der Liebe oder eines liebeähnlichen Verhaltens, ist im Grunde nur eine materialiter eingeschränkte Form der höchsten Stufe verlautbarter Stellungnahme, des „Ineinanderblicks der Liebe oder des Hasses“ (31-34). Ja, auch die fünfte und letzte Weise der Berührung ist nichts anderes als eine besonders intensive Art der verlautbarten Stellungnahme. Denn sie geht ihrerseits wieder aus einer materialen Einschränkung der vierten hervor. In ihr hat das bloß liebeähnliche Verhalten, als das Hildebrand Akte wie Verehrung, Achtung oder Bewunderung betrachtet, der „vollen“ und eigentlichen Liebe Platz gemacht (40, 42). Und noch mehr: die verlautbarte Stellungnahme ist in ihrer Vollendung, der gegenseitig verlautbarten Liebe, nach Hildebrand nicht nur der Höhepunkt der Ich-Du-Berührung, sie ist in sich ebenso schon die einzig wirkliche *Beziehung*, als „Beziehung *zwischen* den Personen“ (122-125), und schließlich kann aus ihr sogar ohne das Hinzutreten neuer Momente *Gemeinschaft* werden: die „duopersonale Liebesgemeinschaft“ der Ehe (152 ff.). Die Ehe aber ist neben dem Vertrag, der im Gegensatz zu jener ein durchaus blutleeres und dürftiges Sozial-

gebilde darstellt (156 f.), die einzige Gemeinschaftsform, die Hildebrand überhaupt aus dialogischen Berührungen aufzubauen vermag.

Befragt man den hiermit fragmentarisch skizzierten Aufriß der Hildebrandschen Dialogik auf seine ontologischen Implikationen, so bestätigt sich, wie ich meine, die oben aufgestellte Behauptung von der Zwiespältigkeit dieser „Metaphysik der Gemeinschaft“. Der Intentionalismus Hildebrands kommt besonders in der Konzeption der beiden ersten Berührungsstufen zum Vorschein. Hildebrand hebt selbst hervor, daß alle von ihm unterschiedenen Berührungen, auch die reale, in der Sphäre der Intentionalität geschehen. Eben dadurch, daß sie in dieser Sphäre verbleibt, soll sich die Realität der realen Berührung von der dinglichen Naturrealität abheben (22 f.). Dem entspricht die Aussage, die Berührung sei als solche notwendig unbeständig. Sie, die Berührung, kann nach Hildebrand nur im je augenblicklichen Vollzug des intentionalen Aktes aktuell sein (121). Dem entspricht aber auch die Begrenzung der Reinachschen Sozialität, welche die Realität der realen Berührung ausmacht, auf die Verlautbarung. Hieraus wiederum folgt die kraß intentionalistische Einordnung der sich nicht verlautbarenden Liebe unter die Stellungnahmen, die den Anderen als Objekt behandeln. Das Woraufhin dieser Liebe kann für Hildebrand kein Du sein, weil er das Du als Adressat der Verlautbarung definiert. Dieses Du aber wird am auffälligsten durch jene Negativität geprägt, die wir überall angetroffen haben, wo die dialogische Ontologie dem Intentionalitätsschema verhaftet ist. Indem Hildebrand Gegenständlichkeit mit Thematizität gleichsetzt, stößt er den stets ungegenständlichen Adressaten der realen Berührung in die Leere. Er kennt keine spezifisch dialogische Thematizität und damit nur die Negativität des Du.

Doch ist das eben nur die eine Seite der Hildebrandschen Dialogik. Die andere ist der Versuch, die Sphäre der Intentionalität in Richtung auf das ursprüngliche Zwischen zu überschreiten. Diese Zweiseitigkeit läßt sich bereits auf der Ebene der realen Berührung feststellen. Sie verrät sich da in dem Umstand, daß Hildebrand ungeachtet seiner Lehre von der Zugehörigkeit der interpersonalen Realität zur Intentionalität doch gelegentlich das Intentionale und das interpersonal Reale einander entgegensetzen kann (23). Der Umfang des Begriffs „intentional“ beschränkt sich an dieser Stelle auf den Bereich des Intentionären, dessen Name ja auch sonst das gute Einvernehmen mit dem Intentionalitätsprinzip ausdrücken soll. Aber die Tendenz, das Zwischen aus der Bevormundung durch die Intentionalität zu befreien, verstärkt sich noch erheblich im Fortgang von der realen Berührung zur verlautbarten Stellungnahme und zur Beziehung. Der Fortgang wird nicht zuletzt durch die – auch schon, wie wir im vorigen Kapitel gesehen haben, im Dialogismus selbst lebendige – Absicht motiviert, die Negativität des Du zu überwinden. In der verlautbarten Stellungnahme ist eben die Person, an die ich mich wende, zugleich thematisch. Ineins damit verläßt das dialogische Leben in seiner Steigerung von der realen Berührung zur vollendeten ver-

lautbarten Stellungnahme die Enge der Verlautbarung, nicht um sich aus der Rede zurückzuziehen, sondern um von ihr aus die ganze personale Existenz zu durchdringen. Die vollendete verlautbarte Stellungnahme, der Ineinanderblick der Liebe, darf aber für Hildebrand deshalb den Titel einer wirklich zwischenmenschlichen Beziehung beanspruchen, weil sie die Negativität bloßer Berührung auch im Sinne der Unbeständigkeit hinter sich gelassen hat. Sie hat die Fähigkeit zur „Dauer“ gefunden, zu der Beständigkeit, welche nach Hildebrand das eine der beiden konstitutiven Momente der Beziehung darstellt (122, 125). Diesen Weg von der Unbeständigkeit bloßer Berührung zur Beständigkeit echter Beziehung begreift Hildebrand ausdrücklich als Ausbruch aus der intentionalen Immanenz. So wie er die berührungsmäßige Augenblicklichkeit aus der Gebundenheit an die Aktualität des intentionalen Aktes erklärt, so nimmt er die Dauer der Beziehung für eine „Überaktualität“ (122), für eine „überaktuelle“, aus dem Übersteigen des intentionalen Aktes entspringende Verbundenheit (125). Positiv aber wächst der Beziehung Dauer zu, weil erst sie sich eigentlich im Zwischen festgesetzt hat. Der Ausbruch aus der intentionalen Immanenz ist im Innersten der Einbruch des *ursprünglichen* Zwischen in das Verhalten der Personen zueinander. Während Hildebrand das Zwischen zunächst mit der den „interpersonalen Raum“ erfüllenden Realität identifiziert, unterscheidet er es in seiner Beziehungsanalyse von jener, und zwar als die erst in der Beziehung erreichte Vollform der interpersonalen Realität, die als solche bereits dem sozialen Akt eignet. Die einseitige, aber unerwiderte Liebe ist nach seiner Auffassung als „reale interpersonale Berührung“ schon „der Schritt, der über das bloß Intentionäre hinausführt“, und trotzdem noch keine „Beziehung zwischen . . .“ (124). Denn als Zwischen fängt die vollgültige Beziehung erst da an, wo die Einseitigkeit aufhört und damit auch die wesentlich einseitige Intentionalität ihre Geltung verliert.

Dieser Seite der Sache ist um so größere Bedeutung beizumessen, als ja der Fortgang von der realen Berührung zur beziehungsstiftenden verlautbarten Stellungnahme, wie gesagt, das Eigene und Eigentümliche der Dialogik Hildebrands anzeigt. Dies weist den geschilderten Versuch, der ursprünglichen Wirklichkeit des Zwischen jenseits der Intentionalitätssphäre habhaft zu werden, als *Grundtendenz* der Hildebrandschen Sozialontologie aus. Allein, ebenso evident ist, daß der Versuch gescheitert ist. Er verfängt sich in der Gegenständlichkeit. Diese Gegenständlichkeit ist zunächst, auf der Stufe der verlautbarten Stellungnahme, die intentionale. Wird doch das Du, an das ich mich in der verlautbarten Stellungnahme wende, nach der „Metaphysik der Gemeinschaft“ nur dadurch thematisch, daß ich es nicht nur zum Adressaten, sondern auch zum intentionalen Gegenstand mache. Insofern bleibt es durchaus bei der Unthematizität, d. h. Negativität des originär dialogischen Du. Insofern versagt Hildebrand aber auch vor seinem Begriff der verlautbarten Stellungnahme als einer gegenüber den früheren

Berührungstufen schlechthin neuen und einzigartigen Kommunikationsweise. Die Verifikation der These, daß die verlaubliche Stellungnahme keine Kombination von intentionärem und sozialem Akt sei, gelingt ihm bloß in der Hinsicht, daß er die Identität der Stellungnahme selbst und ihrer Lautwerdung zur Einsicht bringt. Die These wird jedoch unglaubwürdig, indem sich das Du der verlaublichen Stellungnahme eben doch nur als eine Synthese der noematischen Korrelate enthüllt, die zum intentionären und zum sozialen Akt gehören.

Die Gegenständlichkeit verfestigt sich aber im Fortschreiten zur Beziehung. Neben der Beständigkeit soll die „Objektivität“ das andere der beiden Momente sein, welche die Beziehung konstituieren (122). Diese Objektivität versteht Hildebrand freilich nicht mehr als intentionale Gegenständlichkeit. Sie bedeutet ihm erstens Unabhängigkeit „von unserer Vorstellung“ und zweitens Unabhängigkeit von den jeweiligen Erlebnissen der bezogenen Personen (136 f.). Sie ist also wirklich, gemäß der Grundtendenz Hildebrands, der intentionalen Immanenz entkommen. Doch ist sie keineswegs die Wirklichkeit des Zwischen. Vielmehr ist sie die dingliche Objektivität des Es im Sinne des Vorkommenden. Das kommt dort an den Tag, wo die Beziehung die Form der Gemeinschaft annimmt. Denn als gemeinschaftliche ist die Objektivität nach Hildebrand geradezu eine Art von Substantialität. Die Gemeinschaft soll vor allem deshalb ein „objektives reales Ganzes“ bilden, weil sie den „Charakter eines substanzartigen Ganzen“ trägt (126, 137; vgl. 127, 142). Die in der Beziehung notwendig gegebene Verbindung der Objektivität mit der Beständigkeit reißt aber auch diese in das Es hinein. Denn die beziehungsmaßige Beständigkeit ist nach Hildebrand nichts völlig anderes neben der Objektivität, sondern deren Folge. Dauernd ist die Beziehung zwischen zwei Personen, weil sie „ein objektives Band zwischen ihnen darstellt“ (125). Hier ist der Zwiespalt, in den Hildebrand gerät, vielleicht am tiefsten. Denn sicherlich darf der Ausgriff auf eine *spezifisch dialogische* Beständigkeit, der Hildebrand mit Rosenstock-Huessy vereint, als der positivste Zug seiner Dialogik gelten. Daß aber diesen Ausgriff ein ähnliches Schicksal ereilt wie das gleichgerichtete Bemühen Rosenstock-Huessys, ist kein Zufall, sondern die Konsequenz eines Ansatzes, der sich als solcher schon im Zwiespalt mit sich selbst befindet.

§ 79. Kurt Stavenhagens Idee des „passiven“ Aktes

Auf Hildebrands „Metaphysik der Gemeinschaft“ bin ich nicht so sehr unwillen ihres Sachwertes als vielmehr aus Interesse an der historischen Fortbildung des Reinachschen Ansatzes eingegangen. Zur Wirkungsgeschichte dieses Ansatzes gehört desgleichen, was hier über Kurt Stavenhagen zu sagen ist². Dessen Philosophie soll nur zur Sprache kommen, soweit sie unmittelbar

² Die nicht besonders gekennzeichneten Stellenverweise dieses Paragraphen be-

an die Sozialitätsanalyse Reinachs anknüpft. Wiewohl sie wesentlich Sozialphilosophie ist, fällt sie als ganze aus dem Rahmen der frühphänomenologischen Dialogik heraus. Zwar kreist auch sie, wie das Denken Reinachs und Hildebrands, um das Problem der Person. Zwar verbindet sie insbesondere mit der Gemeinschaftsmetaphysik Hildebrands die Abkehr von der Husserl-Schelerschen Deutung der Person als „Aktzentrum“ (253). Ja, der Dialogik verwandt ist sogar die an die Stelle dieser Deutung tretende Auffassung, derzufolge Person der für die Richtigkeit seines Verhaltens Verantwortliche und Persönlichkeit der die Verantwortung tatsächlich auf sich Nehmende ist (237). Trotz alledem ist die Sozialphilosophie Stavenhagens keine Dialogik. Denn dazu fehlt ihr schon die primitivste Voraussetzung: die Interpretation der anderen Person als Du im Sinne der *zweiten* Person. Den Anderen als Person achten heißt bei Stavenhagen lediglich: ihn nicht als „bloßes Objekt“, sondern auch als „Subjekt“ nehmen (253), als das Subjekt nämlich, das für seine Handlungen selber verantwortlich ist. Die Sozialethik, die Stavenhagen auf diesem Boden entwirft, variiert das Thema der praktischen Philosophie Kants. Die ihr vorausgehende Anthropologie des vitalen Miteinanderseins aber verläuft in den Bahnen, die Pfänder mit seiner Psychologie der Gesinnungen und Scheler mit der Deskription von Liebe und Haß eröffnet haben.

Die uns angehende Problematik liegt demgegenüber mehr am Rande der Phänomenologie Stavenhagens. Sie findet sich vornehmlich in einer knappen Studie, die den Titel „Formale interpersonale Aktionen“ trägt (299–305). Unsere Aufmerksamkeit muß diese Studie über die Sozialitätsanalyse Reinachs deswegen erregen, weil in ihr *die* Frage in den Mittelpunkt der Betrachtung rückt, die bei Reinach selbst nur anklingt und von Hildebrand fast völlig zugedeckt wird: die Frage nach der dialogischen Faktizität. Bei Stavenhagen lautet sie: „Wie kann es . . . richtig sein, daß der eine Partner in seinen Entscheidungen von denen des anderen abhängig ist?“ (300) Dieses Problem soll der im Versprechen gründende Bezug von Anspruch und Verbindlichkeit aufgeben. Um zu verstehen, warum und inwiefern, muß man sich darüber im klaren sein, daß Stavenhagen das Reinachsche Modell modifiziert. Nach Reinach entstehen aus *meinem* Versprechen *meine* Verbindlichkeit ebenso wie der Anspruch des Anderen. Es kann da also von einer Abhängigkeit meiner Entscheidungen von denen des Anderen gar keine Rede sein. Stavenhagen hingegen führt nicht nur die „Annahme“ als notwendiges Moment des ganzen Vorgangs ein, sondern geht sogar davon aus, daß erst

ziehen sich auf K. Stavenhagens Nachlaßwerk „Person und Persönlichkeit“, Göttingen 1957. Die früheren sozialphilosophischen Arbeiten Stavenhagens (bes. „Das Wesen der Nation“, 1934, und „Heimat als Grundlage menschlicher Existenz“, 1939) sind für uns nicht wichtig. Zu Stavenhagens Anschluß an Reinach vgl. auch: Absolute Stellungnahmen, Erlangen 1925.

diese Annahme und nicht schon mein Versprechen mich verbindlich macht (302). Die Annahme ist eine Entscheidung des Anderen. Mithin werde ich durch sie von einer Entscheidung des Anderen abhängig.

Das Fragwürdige solcher Abhängigkeit besteht für Stavenhagen in der Gefährdung des Autonomieprinzips (300). Die Gefährdung steigert sich durch die schon von Reinach (Jahrbuch I 699 ff., 739) scharf artikulierte Verschiedenheit von Verbindlichkeit und sittlicher Verpflichtung. Diese Verschiedenheit wird nach Reinach gerade von dem Wesensgesetz bezeugt, wonach der Versprechende zur Realisierung des Verbindlichkeitsinhalts sittlich verpflichtet ist. Denn darin liegt, daß die sittliche Verpflichtung die Verbindlichkeit bereits voraussetzt. Auf Grund der Differenz ist nun aber auch die Realisierung eines, wie Stavenhagen sagt, „material“ falschen Verbindlichkeitsinhalts „formal“ richtig. Diese formale Richtigkeit steht in der angeführten Frage zur Diskussion. Stavenhagen bestimmt sie exakter als diejenige Richtigkeit, die sich „allein auf die fremden Entscheidungen als Entscheidungen“ bezieht, „ohne Ansehen ihrer materialen Richtigkeit“ (301). Ohne Ansehen ihrer materialen Richtigkeit – das heißt: ohne meine autonome Einsicht in das, was mir an sich, inhaltlich, als das sittlich Gute erscheint. Was bleibt, scheint die pure Heteronomie des Sich-unterwerfens unter den fremden Willen zu sein.

Dem wäre in der Tat so, wenn nicht, nach Stavenhagen, dem Akt, in dem ich durch den Anderen verbindlich gemacht werde, mein Mich-verbindlich-machen-lassen entgegenkäme. „Also: die Verbindlichkeit N's, etwas zu leisten, entsteht durch zwei korrelativ zueinander verlaufende Akte. Dem ‚aktiven‘ Akt der Verbindlichmachung, in dem A dem N ein Verhalten auferlegt, entspricht der ‚passive‘ Akt, in dem N das genau identische Verhalten sich verbindlich machen läßt“ (302). Stavenhagen gelangt demnach in gewisser Weise zur dialogischen Einheit von Aktion und Passion. Das Sich-verbindlich-machen-lassen ist ein „passiver“ Akt, weil es die Verbindlichmachung, die als der „aktive“ Akt des Anderen für mich Passion ist, in meine Aktivität aufnimmt. Damit hebt es die Trennung zwischen sich und dem „aktiven“ Akt auf. Beide Akte zusammen bilden *eine* Aktion, eben die „formale interpersonale Aktion“, von welcher der Titel des Textes spricht (302 f.).

Der Unterschied zu Buber und Marcel ist, daß Stavenhagen die Reinheit des Autonomieprinzips retten will. Das Sich-verbindlich-machen-lassen wird nicht selbst zur Passion. Sofern es vielmehr durch die Aufnahme der Verbindlichmachung lediglich zu einem „passiven“ Akt wird, bleibt es als Akt bestehen. Die Intention geht gerade dahin, die Passivität in Aktivität aufzulösen und so die Gefahr der Heteronomie zu bannen. Die Richtigkeit der Realisierung des Verbindlichkeitsinhalts kann anerkannt werden, weil sich die Verbindlichmachung durch ihr Aufgehen im Sich-verbindlich-machen-lassen als ein Sonderfall des Sich-selbst-verbindlich-machens ausweist (vgl.

302). Wir stoßen letztlich auch hier an die Grenze, die das Intentionalitätsprinzip den Frühphänomenologen setzt.

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

Auch Wilhelm Schapps „Neue Wissenschaft vom Recht“³ steht in der Nachfolge Reinachs. Schapp, wie Reinach Jurist und wie dieser Phänomenologe der Göttinger Schule, glaubt sogar sagen zu dürfen, Reinachs differenzierende Untersuchung der Akte sei so hervorragend durchgeführt worden, „daß von den Heutigen kaum jemand in der Lage sein wird, kritisch dazu Stellung zu nehmen“ (NWR I 182). Demgemäß übernimmt er die gesamte Sozialitätsanalyse fast unbesehen. Obwohl er im ersten Band seines Werkes ein von Reinach (vgl. Jahrbuch I 721 Anm. 1) ausgeklammertes Rechtsphänomen, den Vertrag, betrachtet, finden wir da alles wieder, was in den „apriorischen Grundlagen“ für die Dialogik von Bedeutung war. Schapp gründet den Vertrag auf das Versprechen. Die aus dem Versprechen hervorgehende Beziehung von Anspruch und Verbindlichkeit ist aber auch für ihn „etwas, was zwischen zwei Seelen besteht“ (NWR I 42), gleich dem Versprechen und den übrigen sozialen Akten selbst, die sich als „interpsychische Vorgänge . . . zwischen den Seelen abspielen“ (NWR I 56). So etwas wie ein Anspruch gehört damit weder der „äußeren“ noch der „inneren“ Welt an, sondern einer „besonderen Sphäre“, in der er unabhängig vom jeweiligen Erlebtwerden „ein Dasein in der Zeit“ hat (NWR I 41 f.). Zugleich wird jedoch noch deutlicher als bei Reinach, daß das angezielte Zwischen die Beziehungsglieder als seine Träger voraussetzt. Das Zwischen ist „sozusagen eine Brücke, deren Pfeiler auf beiden Seiten notwendig Seelen sind“ (NWR I 42). Eine – selbstverständlich nicht ausgetragene – Differenz zeigt freilich die Ersetzung des Begriffs „Person“ durch den Begriff „Seele“. In ihr meldet sich ein Motiv, das in der Spätphilosophie Schapps stärker zur Geltung kommt: das Trachten nach einer Dialogik, die auch das Mensch-Tier-Verhältnis umfaßt. Nach Reinach kann zwar Gott (Jahrbuch I 708 f.), aber kein Tier Adressat des sozialen Aktes sein. Nach Schapp hingegen kann sich der soziale Akt ebenso auf ein Tier wie auf Gott beziehen (NWR I 59). Trotz dieser Vergrößerung des Bereiches möglicher Adressaten nimmt Schapp bei der Bestimmung der Vollzugsart des sozialen Aktes keinerlei Änderungen vor. Das charakteristischste Merkmal bleibt die Identität von Erlebnis und Kundgabe, das spezifisch soziale Sich-richten auf . . . behält den Namen „Sich-wenden an . . .“, und als dessen innerste Bedeutung gilt weiterhin das transzendierende Ein-

³ Band I Berlin 1930 (zit.: NWR I), Band II Berlin 1932.

dringen in die Seele des Anderen. Wie Schapp diese Formulierung Reinachs wörtlich wiederholt, so auch den Ausdruck für die eigentümliche Zukünftigkeit des sozialen Aktes: erst mit dem Vernommenwerden ist der vom Versprechen eröffnete „Kreis geschlossen“ (NWR I 40, 56 f.).

Indes übersteigt Schapps „Neue Wissenschaft vom Recht“ die Sozialitätsanalyse Reinachs in zwei Richtungen, von denen die eine noch näher an die Dialogik heranführt. Die andere mündet wie die Gemeinschaftstheorie Hildebrands in eine Wertmetaphysik. Mit Hildebrand trifft sich Schapp aber dergleichen in dem Schritt, den er auf die Dialogik zu macht und den man als Verbalisierung der Reinachschen Ansätze bezeichnen könnte. Wie Hildebrand die von Reinach gesichtete Sache Du mit dem inzwischen Mode gewordenen Wort Du identifiziert, so übersetzt auch er die Sozialitätsanalyse seines Vorbilds in das dialogistische Vokabular. Doch nicht eigentlich deshalb verdient sein Beitrag Aufmerksamkeit, sondern weil damit eine deutliche Annäherung an die „grammatische Methode“ der Philosophie des Dialogs verbunden ist. Sie geht über die Feststellung, die soziale „Hinwendung“ an den Adressaten sei „nur durch den Gebrauch der zweiten Person auszudrücken“, weit hinaus. Insbesondere bekundet sie eine enge Verwandtschaft mit dem Dialogismus Rosenstock-Huessys. In Übereinstimmung mit Rosenstock-Huessy kritisiert Schapp die traditionelle Grammatik vom Standpunkt einer „höheren“, phänomenologisch rektifizierten. So richtet sich seine Polemik gegen die schulübliche Zusammenstellung der Formen „Gehe, er soll gehen, laßt uns gehen, geht, sie sollen gehen“, weil sie den Seinsunterschied zwischen der zweiten und der dritten Person nivelliert. Demgegenüber möchte er, wie Rosenstock-Huessy, die dialogische Befehlsform „Gehe, geht!“ wieder in ihr ursprüngliches Recht einsetzen. Denn sie ist, so meint er, sowohl grammatisch „die älteste Flexionsform überhaupt“ wie „im sozialen Leben die älteste Verkehrsform“ (NWR I 82 f.).

Dieses Sprachdenken verknüpft nun auch die „Neue Wissenschaft vom Recht“ mit der im übrigen völlig neu einsetzenden *Spätphilosophie* Schapps⁴. Die „Ich-Du-Beziehung“, die „immer umkehrbar“ ist, soll sich der Spätphilosophie zufolge auf Menschen und Tiere erstrecken können, aber „keinen materiellen Gehalt“ haben, d. h. z. B. „jenseits von Feindschaft und Freundschaft“ stehen (IGv 191). erinnert das dergestalt gedeutete Du auf Grund seiner Formalität vornehmlich an Buber, so vereint Schapps Konzeption des Er, Sie, Es in gewisser Hinsicht die entgegengesetzten Auffassungen Bubers und Hans Ehrenbergs. Die dritte Person ist „mehrdeutig“. Sie gehört einmal – das entspricht dem Standpunkt Ehrenbergs – „in den

⁴ W. Schapp, *In Geschichten verstrickt*, Hamburg 1953 (zit.: IGv); ders., *Philosophie der Geschichten*, Leer 1959 (zit.: PhG). Vgl. zum erstgenannten Buch den ausgezeichneten Aufsatz von Hermann Lübke „Das Ende des phänomenologischen Platonismus“, in: *Tijdschrift voor Philosophie* XVI (1954), S. 641–666.

Bereich ‚ich-du‘ hinein“, und zwar als das Worüber des Gesprächs, das Ich und Du führen. Zum andern fällt sie aus der Ich-Du-Beziehung heraus, insofern nämlich, als sie die nicht dialogisch vermittelte Gegenständlichkeit der Gegenstände schlechthin meint (PhG 313, IGv 191). Dieser Unterschied läuft für Schapp allerdings mit dem Unterschied zwischen dem auf andere Personen und dem auf apersonale Sachen bezogenen Er, Sie, Es zusammen.

Geradezu verblüffend aber wird jetzt die Parallele zu Rosenstock-Huessy. Zur Kritik am schulgrammatischen Verständnis des Imperativs tritt die Problematisierung der Position hinzu, welche die traditionelle Grammatik, gegen die sich Schapp heftiger als zuvor wendet, dem Vokativ einräumt (PhG 293, 308 f.). Vor allem wird Rosenstock-Huessys besonderes Thema, der Name, auch zum ausgezeichneten Forschungsfeld der Schappschen Dialogik. Mit dem Akt der „Namengebung“ beschäftigt sich ein ganzes Kapitel (PhG 285 ff.). Wie sehr dieser Fragenkomplex in das zentrale Anliegen des Alterswerks, die Philosophie der „Geschichten“, gehört, zeigt die darin entfaltete Bestimmung der Namengebung als „Suchen einer Überschrift für Geschichten“. Der Name selbst ist eine derartige Überschrift. Er sammelt somit in sich Vergangenheit und Zukunft. Da das Sein des Menschen nach Schapp nichts ist als In-Geschichten-verstricktsein, leuchtet ein, warum der Name als Überschrift von Geschichten – wie bei Rosenstock-Huessy – für identisch mit dem Ich seines Trägers erklärt werden kann (IGv 192). Wie Rosenstock-Huessy findet Schapp schließlich auch das Mittelglied zwischen der Theorie des Namens und der allgemeinen Dialogik in der namentlichen „Vorstellung“ (im gesellschaftlichen Verstande), die der wesentliche Anfang der Ich-Du-Beziehung sein soll (IGv 191).

Eine sachliche Bedeutung für die Hauptfrage des vorliegenden Kapitels bekommen all diese Einzelbezüge erst auf dem Hintergrund der Tatsache, daß die in den beiden späteren Veröffentlichungen enthaltenen Ansätze zur Dialogik in einigen Punkten die Grenzen des frühphänomenologischen Intentionalismus überschreiten. Ich nenne nur drei solcher Punkte. Erstens die Anerkennung der echt dialogischen Unmittelbarkeit (IGv 105, 137, PhG 12). Man kann nicht sagen, daß die bisher behandelten Frühphänomenologen ausdrücklich die Mittelbarkeit der Fremderfahrung im Sinne Husserls lehrten. Abgesehen von Stavenhagen, der hier Scheler folgt und gleichfalls eine uneingeschränkte Unmittelbarkeit annimmt (Person und Persönlichkeit, 87 f.), suspendieren sie vielmehr die Entscheidung über Unmittelbarkeit oder Mittelbarkeit. Schapp aber entzieht der Husserlschen These den Boden, auf dem sie steht: er bestreitet die Voraussetzung, daß der Andere überhaupt ursprünglich leiblich gegeben ist (IGv 113, 135, 193 f., PhG 90). Nicht durch Wahrnehmung seines Leibes, sondern über seine Geschichten gewinnen wir Zugang zum Anderen (IGv 100, 103 f., 134, PhG 12). Über seine Geschichten, die sich uns im dialogischen Vorgang von Erzählen und Hören offenbaren, werden wir aber „noch dichter und unmittelbarer an das Eigent-

liche von ihm herangeführt“ als durch die ihrerseits schon prinzipiell unmittelbare Wahrnehmung seines Leibes (IGv 105). Der zweite Punkt ist die Berücksichtigung des Angesprochenwerdens, des Angesprochenwerdens sogar von Pflanze und Tier (IGv 134). Ferner und drittens setzt Schapp, auch darin ein Weggefährte vornehmlich Rosenstock-Huessys, das „Sprechen“ so fundamental an, daß es sich mit dem menschlichen Leben selber deckt. Das Sein des Menschen ist In-Geschichten-verstricktsein, das In-Geschichten-verstricktsein aber ist Sprechen (PhG 274, 287). Diese Gleichsetzung hat zur Bedingung, daß als Sprechen nicht nur und nicht wesentlich das verlaubliche gilt. Demgemäß kehrt Schapp die von Reinach und Hildebrand eingehaltene Rangordnung um: nicht das „laute“, das „leise“ ist das eigentliche Sprechen. Hierdurch liefert er das Sprechen keineswegs einer monologischen Innerlichkeit aus. Wie das stille Sprechen das laute begleitet, so begleitet und leitet es auch das Hören. Das heißt: es gibt dem Hören allererst die Aktivität, die es, das Hören, zur dialogischen Ent-sprechung macht (PhG 5, 265 f., 268, 274).

Widerlegt Schapp damit nicht doch die Hypothese, derzufolge das Intentionalitätsschema die Frühphänomenologie an einer radikalen Dialogik hindert? Im Gegenteil – er bestätigt sie. Denn die Spätphilosophie Schapps hat von der Phänomenologie Husserlscher Prägung Abschied genommen. Ihr Urheber gebraucht das Wort „Bruch“ (PhG 321 f). Sein neuer Ausgangspunkt ist, wie er meint, „dem von Husserl diametral entgegengesetzt“ (IGv 172). Aber auch von der Phänomenologie der Göttinger und Münchner Schule, auch von Reinach und seinen eigenen darauf aufbauenden Versuchen distanziert er sich. Er, der sich einst so eng an Reinach anschloß wie kein anderer, stellt jetzt die Frage, „ob zwischen uns und Reinach noch phänomenologische Gemeinsamkeit besteht“, und beantwortet sie selber, indem er sich im Verhältnis zu Reinach „den entgegengesetzten Standpunkt“ zuschreibt (PhG 58). Von größtem Interesse ist nun für uns das Motiv dieses Bruchs. Schapp sagt, er habe sich von der Phänomenologie trennen müssen, weil er den Glauben an die Möglichkeit verloren habe, über den Zusammenhang „Satz“ – „Sachverhalt“ – „Gegenstand“ zu den Phänomenen zu gelangen (IGv 169–180). Diese Begründung ist einseitig an Husserls „Logischen Untersuchungen“ orientiert. Obschon aber Schapp, wenn er sich von Husserl absetzt, direkt immer nur den Husserl der „Logischen Untersuchungen“ vor Augen hat, wendet er sich faktisch gegen die *ganze* Husserlsche und von Husserl ausgehende Phänomenologie. Sie unterwandert er durch die Auflösung des „Gegenstandes“, des vorprädikativ wie des prädikativ erlebten (IGv 85 f., 193, PhG 91). Der Gegenstand löst sich in Geschichten auf. Aber nicht nur er: auch der Akt, der sich auf ihn richtet. Schapps Kampf gegen die Phänomenologie ist ebenso wesentlich ein Kampf gegen die „Lehre von den seelischen Akten“ (PhG 327). Nehmen wir beides zusammen, so

enthüllt sich als das kritische Geschäft der Spätphilosophie Schapps die Destruktion der Intentionalität⁵.

Die Destruktion der Intentionalität ermöglicht Schapps radikal dialogistische Ansätze. Um die Verbindung zwischen ihr und diesen Ansätzen zu gewahren, genügt ein Blick auf den sozialontologischen Kardinalsatz, wonach der anfänglich erschließende Zugang zum Mitmenschen – ja, sogar zu Pflanze und Tier (IGv 134 ff.) – nur über Geschichten zu gewinnen ist. Daß der Andere, sofern er als ein In-Geschichten-verstrickter begegnet, kein Gegenstand sein kann, betont Schapp an den oben angeführten Stellen eindringlich. Aber genausowenig ist der „Zugang“ eine intentionale Einstellung. Damit das Gemeinte nicht als eine solche Einstellung mißverstanden werde, möchte Schapp „statt Zugang besser den Ausdruck Mitverstricktsein“ verwenden (IGv 136). Im Mitverstricktsein ist beides überwunden, das Intendiertsein des Gegenstandes und das Intendierendsein des Aktes; das Intendiertsein des Gegenstandes, weil die Geschichten des Anderen sich in mich hinein fortsetzen und so nicht entgegenstehen können, das Intendierendsein des Aktes, weil ich auf das, worin ich selbst mich befinde, nicht erst zuzugehen brauche. Dieses Mitverstricktsein bestimmt ebenso die dialogische Situation von Erzählen und Hören. Der Andere erzählt mir seine Geschichte, und ich höre sie. Dabei gehört nicht nur das Erzählen mit zur Geschichte, sondern auch mein Hören (IGv 101, 107 f., 117). Bin ich etwa Rechtsanwalt, so erzählt mir mein Klient seine Geschichte, damit ich etwas zur Wahrung seiner Interessen unternehme und die Geschichte zum Besseren wende.

Indes wird hieraus auch deutlich, daß Schapp, wiewohl er sich mit der Philosophie des Dialogs in der kritischen Zielsetzung und darüber hinaus in einigen positiven Stücken trifft, letztlich doch nicht die Dialogik als seine eigentliche Aufgabe ansehen kann. Die Destruktion der Intentionalität treibt ihn auch zur Aufhebung des Gegenüberstands von Ich und Du in den Gleichstand des Wir. Das mich und die Anderen „umfassende“ Wir ist das vollendende Schlußthema der Philosophie der Geschichten (IGv 190–206; vgl. 86, 123). Während Schapp an der Priorität des Ich gegenüber dem Du festhält (IGv 190 f., 192), betrachtet er Ich und Wir als gleichursprünglich (PhG 180). Wie freilich die Behauptung jener Priorität im Widerspruch mit dem Ja zur Fundamentalität des Angesprochenwerdens zu stehen scheint, so muten auch die meisten der übrigen Punkte, in denen sich eine Differenz zum Ideal der Dialogik meldet, lediglich wie inkonsequente Zugeständnisse an den Intentionalismus an. So die durchgehende Auffassung des Ich als des räumlich und zeitlich zentrierenden Mittelpunkts (vgl. u. a. IGv 1, 115 120 f.), so das Operieren mit dem Begriff des „Horizonts“, in den die „Fremdgeschichte“, um verstanden zu werden, eingehen muß (IGv 6 f., 119,

⁵ Vgl. H. Lübke, a. a. O., bes. S. 650, 652 ff., 657, 660, 665.

205 f.; PhG 276). Eine in der Sache begründete Differenz zwischen der Philosophie der Geschichten und der Philosophie des Dialogs ergibt sich vielleicht nur daraus, daß nach Schapp einen wirklichen „Zugang“ zum Anderen auch *die* Geschichten gewähren, die man *über* ihn erzählt, und daß der solchermaßen in die dritte Person ableitende Mitmensch nicht aus der gegenwartenden Zukunft, sondern aus der Vergangenheit begegnet (PhG 275, 277).

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

Das Alterswerk von Wilhelm Schapp durchbricht im Ausbruch aus dem Intentionalitätsschema, das den Keim zur Transzendentalphilosophie in sich trägt, partiell zugleich die Schranken der frühphänomenologischen Dialogik. Die Sozialontologie von Alfred Schütz¹ ist hingegen ein Beispiel dafür, daß die Orientierung an der *transzendentalen* Phänomenologie Husserls nicht einmal Dialogik im Ausmaß der Frühphänomenologie zuläßt.

Diese Behauptung widerstreitet freilich dem ersten Anblick, den „Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt“ bietet. Wohl ist die Anlehnung an die transzendente Phänomenologie Husserls unverkennbar. Schütz macht selbst nachdrücklich auf sie aufmerksam (IV, 10, 106, 190). Was ihm vorschwebt, ist die Grundlegung der verstehenden Soziologie Max Webers² durch eine konstitutive Sinnanalyse. Wenn er auch im Übergang zur sozialen Welt aus der transzendentalen in die natürliche Einstellung springt (41 f., 106 f.), so bedeutet das doch nur, daß er seine Sozialontologie auf einer Ebene ansiedelt, auf der die transzendente Konstitution des Anderen bereits vorausgesetzt ist.

Ebenso gewiß wie diese Voraussetzung scheint aber die Ausrichtung am dialogischen Prinzip zu sein. Der Andere, das ist im Sprachgebrauch von Schütz gemeinhin das „Du“. Das Verhältnis zu ihm wird, soweit es ursprünglich ist, offensichtlich als ein dialogisches ausgelegt. Darauf deuten,

¹ Die nicht mit Initialen versehenen Seitenverweise dieses Exkurses beziehen sich auf A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Wien 1932. Außerdem ziehe ich vom selben Verfasser heran: *On Multiple Realities*, in: *Philosophy and Phenomenological Research* V (1944/45), S. 533–576 (zit.: MR).

² Vgl. bes. M. Weber, *Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie*, in: *Logos* IV (1913), S. 253–294. Dieser aufschlußreiche Aufsatz ist wiederabgedruckt in Webers *„Gesammelten Aufsätzen zur Wissenschaftslehre“* (Tübingen 1922). Dazu und vornehmlich zu Webers Verstehensbegriff: Dieter Henrich, *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*, Tübingen 1952, bes. S. 36 ff.

so sieht es aus, beide der Sozialontologie hauptsächlich gewidmeten Abschnitte. Der im ersten dargebotenen „Theorie des Fremdverstehens“ (106–155) liegt als Leitmodell das „Gespräch“, und zwar vornehmlich der Frage-Antwort-Dialog, zugrunde (vgl. bes. 141 ff.). Die im zweiten gegebene „Strukturanalyse der Sozialwelt“ (156–246) zergliedert diese Welt, ausgehend von der Annahme ihrer Heterogenität (5, 149, 156, 168 f.), in „Umwelt“, „Mitwelt“, „Vorwelt“ und „Folgewelt“. Dabei ist die Differenz von Um- und Mitwelt die entscheidende (vgl. 12). In der sozialen Umwelt aber soll das Du recht eigentlich zu Hause sein. In ihr begegnet der Andere als „Mitmensch“, in der sozialen Mitwelt bloß als „Nebenmensch“ (160, 199). Sie, die als Urnorm für das Verständnis von Mit-, Vor- und Folgewelt fungiert, hat ihr eigenes Zentrum in der „umweltlichen sozialen *Beziehung*“, als deren Charakteristikum Schütz die dialogische „Wechselseitigkeit“ angibt (176 f., 183, 186). Die ganze umweltliche Fremderfahrung aber unterscheidet sich von der mitweltlichen durch ihre „Unmittelbarkeit“ (129, 181, 199, 203).

Es ist die Aufgabe der folgenden Ausführungen, den Schein von Dialogik, der dieser Konzeption anhaftet, aufzulösen. Leicht ist die Bedeutungslosigkeit des Ausdrucks „Du“ zu erkennen. Schütz verwendet den Ausdruck in einem verunklarenden Doppelsinn. Einmal und im allgemeinen ist damit, wie gesagt, jeder Andere gemeint, zum zweiten, gelegentlich, nur der umweltlich erlebte Andere. Doch zielt das Wort „Du“ in beiderlei Verstande lediglich auf das „alter ego“ (vgl. bes. 106 f., 126). Mit dieser Feststellung ist der transzendentalphänomenologisch fundierten „Dialogik“ im Grunde schon das Urteil gesprochen. Aber sehen wir weiter zu. Ebenso leicht wie die dialogistische Irrelevanz des Du-Begriffs läßt sich die des Begriffs „Unmittelbarkeit“ beweisen. „Unmittelbarkeit der Fremderfahrung“ besagt nämlich bei Schütz genau dasselbe wie „Mittelbarkeit der Fremderfahrung“ bei Husserl (182, 203). Wenn Schütz die Mittelbarkeit der umweltlichen Fremderfahrung verneint, so negiert er bloß die von Husserl der gesamten Fremderfahrung abgesprochene, von ihm jedoch der mitweltlichen Fremderfahrung zugemutete (5, 202 ff., 206, 210, 230 ff., 240 f.) Mittelbarkeit des Schließens. Desgleichen aber leugnet er die echte Unmittelbarkeit, wie etwa Scheler sie der Fremderfahrung beilegt (17, 21).

Ein wenig schwieriger mögen die exemplarische Thematisierung des Gesprächs und die Abhebung des umweltlich erfahrenen Mitmenschen vom mitweltlich erschlossenen Nebenmenschen auf ihre undialogistische Tendenz hin zu durchschauen sein. Undurchsichtig ist schon das Verhältnis der „Theorie des Fremdverstehens“, in der das Gespräch vorzugsweise untersucht wird, zur „Strukturanalyse der Sozialwelt“, in der Umweltlichkeit und Mitweltlichkeit unterschieden werden. Da die umweltlich soziale Beziehung dem verstehenden Soziologen den Maßstab für die Erhellung der sozialen Beziehung überhaupt an die Hand geben soll, leuchtet kaum ein, warum

Schütz ihrer Beschreibung eine „Theorie des Fremdverstehens“ voranstellt, die von den inneren Differenzen der Sozialwelt mehr oder weniger abstrahiert. Diesem Widerspruch korrespondiert die Zweideutigkeit, daß einerseits die „Strukturanalyse der Sozialwelt“ das „Kernstück“ (11 f.), andererseits die „Theorie des Fremdverstehens“ das zentrale Anliegen des ganzen Buches sein soll (161). Sofern das letztere der Fall ist, steht das Werk von Schütz in der Tradition der Bemühungen Diltheys, Troeltschs und Sprangers, die mit der Philosophie des Dialogs nichts zu tun haben. Aber genauer besehen kann Schütz das Fremdverstehen nur deshalb am Beispiel des Gesprächs demonstrieren, weil er bereits einen Vorbegriff von der umweltlich sozialen Beziehung hat. Der Frage-Antwort-Dialog findet denn auch erst in der Umweltanalyse seine der Vorstellung des Verfassers angemessene Interpretation. Es empfiehlt sich daher, mit der Prüfung dieser Analyse und insbesondere der Analyse des umweltlichen Beziehungsphänomens zu beginnen.

Schütz macht da zunächst dieselben Voraussetzungen, welche die Frühphänomenologie von der radikalen Dialogik trennen. Die soziale Beziehung ist auch für ihn sekundär gegenüber den „Einzelnen“, die in sie eintreten (3). Diesen Kardinalentscheid verlangen sowohl die Hinordnung auf Max Weber wie der Ausgang von Husserl. Nach Weber (Logos IV 263 f.) sind ja die „Einzelnen“ die Grundelemente aller sozialen Gebilde. Von Husserl aber übernimmt Schütz den transzendental-solipsistischen Ansatz. Vor der „Theorie des Fremdverstehens“ und der „Strukturanalyse der Sozialwelt“ befaßt er sich mit der „Konstitution des Sinns im je eigenen Erleben des einsamen Ich“ (10). Mit den Frühphänomenologen teilt er ferner die Ansicht, daß die soziale Beziehung sich in den „intentionalen Akten“ der Einzelnen konstituiert (7, MR 542). Mit dem Anschein der Selbstverständlichkeit spricht er von der „Herstellung der sozialen Beziehung“ (174). Deren Kraftfeld ist die „lebendige Intentionalität“ (157, 159, 181).

Was jedoch im Gegensatz zur frühphänomenologischen Dialogik wegfällt, ist die Suche nach dem Zwischen. An ihre Stelle tritt die Explikation des *Entwurfs*charakters der Intentionalität. Den weitesten Umkreis der sozialphilosophischen Strukturanalyse bilden die „intentional auf ein alter ego bezogenen Bewußtseinserlebnisse“ (162). Sie alle sind gekennzeichnet durch eine „Fremdeinstellung“ (164), die als mitweltliche eine „Ihreinstellung“ (205, 208, 210, 220) und als umweltliche – hier operiert Schütz mit seinem engeren Du-Begriff – eine „Dueinstellung“ sein soll (182 f.). Dem Umstand gemäß, daß darin das „Du“ als passiver Gegenstand erscheint, kann die Dueinstellung auch einseitig sein (183). Die wechselseitige Dueinstellung hingegen ist das eigentliche constituens der umweltlich sozialen *Beziehung* (183, 186). Aus der Menge der intentional auf ein alter ego bezogenen Bewußtseinserlebnisse heben sich nun das „soziale Verhalten“ durch seine spontane Aktivität und das „soziale Handeln“,

auf das Schütz wie auch Weber primär hinblicken, durch seine – zur Spontaneität noch hinzukommende – Vorentworfenheit heraus (162). Zur eigenen Vorentworfenheit gesellt sich bei demjenigen sozialen Handeln, welches das vorentworffene Sozialverhalten wiederum am reinsten repräsentiert, die ausdrückliche Entworfenheit des alter ego selbst. Schütz nennt es darum das „Fremdwirken“. Es steht „unter dem Um-zu-Motiv . . ., bestimmte Bewußtseinserlebnisse Anderer herbeizuführen“ (165). Daß das Fremdwirken damit das „Du“ selbst entwirft, ist nicht etwa bloß mein Verdacht, sondern die im „Sinnhaften Aufbau der sozialen Welt“ direkt ausgesprochene Meinung des Verfassers. Sogar in der „umweltlichen Wirkensbeziehung“ soll das Bewußtsein des Du „in den Entwurf meines Wirkens einbezogen“ sein (181). Schütz bemüht sich, „eine Beschreibung jener Handlungen des Ich zu geben, in deren Entwurf das Du und seine Erlebnisse einbezogen sind“ (159).

Transzendentalphänomenologisch ist das intentionale Korrelat des Entwurfs letztlich die Welt. Dementsprechend umfängt die Welt bei Schütz mit der *mitweltlichen* auch die *umweltliche* Beziehung. Als Welt aber gilt die raum-zeitliche, die auf je mein Ich hin perspektivisch zentriert ist (5, 116). Das Gesetz der raum-zeitlichen Perspektivität bestimmt auch, was mit- und was umweltlich ist. Diese terminologisch unglückliche Unterscheidung, deren Mißlichkeit sich vornehmlich in der Entgegensetzung der Mitwelt und des Mitmenschen aufdrängt, soll sprachlich manifestieren, daß die in „Dueinstellung“ erfahrene Sozialwelt räumlich und zeitlich um mich herum ist. Man kann geradezu sagen: meine soziale Umwelt ist *die* Sozialwelt, „mit der mich Zeit- und Raumgemeinschaft verknüpft“ (160, vgl. 181 f., MR 543). Sie wird definiert durch die faktische Anwesenheit der Anderen. Damit macht Schütz selbst noch seinen einzigen Ansatz zu einem inhaltlich gefüllteren, spezifischen Du-Begriff zunichte. Einen solchen Ansatz erzwingt gleichsam antithetisch die Deutung des mitweltlichen alter ego als eines anonymen, unindividuellen Typus (vgl. bes. 201-230). Im Gegensatz zu diesem alter ego nimmt das umweltliche Du die Gestalt eines nicht iterierbaren Selbst an (203, 208). Gleichwohl heißt es: „Auch meinem Nachbarn in der Straßenbahn und dem ‚Herrn am Nebentisch‘ bin ich in umweltlicher Du-Einstellung zugewendet“ (197). Meinen Nachbarn in der Straßenbahn erlebe ich als umweltliches Du, nicht weil er mir in seinem unwiederholbaren Selbstsein begegnete, sondern weil er sich zufällig in meiner Nähe befindet. Umgekehrt ist nach Schütz der mir in seiner Einzigkeit vertraute Andere, z. B. mein Ehepartner, bloß mitweltlich, sofern und solange er nicht die Bedingung der faktischen Anwesenheit erfüllt (200).

Da übrigens die Weltlichkeit alle Erfahrungen von fremden Subjekten – die um- wie die mit-, nach- und folgeweltlichen – prägt, stößt auf sie notwendig schon die allgemeine „Theorie des Fremdverstehens“. Die von dieser Theorie antizipierte Umwelt-Mitwelt-Distinktion präfiguriert sich in der

Differenzierung der „signitiv symbolischen Vorstellung“, als welche Schütz die Auffassung fremdseelischen Erlebens in ihrer wesenhaften Mittelbarkeit ansieht. Symbolisches Signum fremdseelischen Erlebens ist entweder der Leib des Anderen oder ein „Artefakt“, das auf den Anderen als seinen Erzeuger verweist (110, 119). Die Erfahrung des alter ego durch das Medium seines Leibes impliziert als Erfahrung des faktisch anwesenden Anderen Umweltlichkeit, die durch Erzeugnisse vermittelte Fremderfahrung impliziert als Erfahrung des faktisch abwesenden Anderen Mitweltlichkeit. Aus unserer Sicht aber ist vor allem wichtig, daß die Mittelbarkeit der Fremderfahrung bei Schütz wie bei Husserl in jedem Falle auf eine Vermitteltheit durch weltlich Seiendes hinausläuft.

Die wiedergegebenen Bestimmungen der Um- und Mitweltlichkeit lassen nun auch erkennen, was es mit der angebotenen Phänomenologie des Gesprächs auf sich hat. Man macht sich keiner Simplifikation schuldig, wenn man behauptet: diese Phänomenologie bewegt sich ausschließlich im Felde jener Frage-Antwort-Dialektik, die Marcel vom wirklichen Dialog abscheidet. Was Schütz zu fassen bekommt, ist die gegenseitige Bezogenheit von Frage und Antwort, das Aus-sein der Frage auf Antwort und die Rückwendung der Antwort auf die Frage. Ihre Bezogenheit thematisiert er als eine Besonderung des Verhältnisses, das jegliches Kundgeben (d. h. das willkürliche *Zum-Ausdruck-bringen* im Unterschied vom unwillkürlichen *Zum-Ausdruck-kommen*) an ein Kundnehmen und jegliches Kundnehmen an ein Kundgeben bindet (20, 129 f.). Wie das Kundnehmen überhaupt das „Um-zu-Motiv“ des Kundgebens überhaupt darstellt (146), so ist „die Frage das Weil-Motiv für die Antwort, die Antwort das Um-zu-Motiv der Frage“ (180). Hierin liegt jedoch schon, daß Schütz das Fragen wie alles Kundgeben als Fremdwirken begreift. Zu einem solchen wird denn auch das Kundgeben ausdrücklich erklärt (168). Es wird mithin als Entwurf vorgestellt, und zwar zunächst als Entwurf des Aktes, in welchem das „Du“ den von mir gesetzten Sinn deutet. Ich als der Sinnsetzende bin zugleich der, „der die Sinndeutung durch das Du im Entwurf antizipiert“ (145; vgl. 142, 166, 168, 178). Eine solche Antizipation ist „Erwartung“ (178; vgl. M. Weber, *Logos* IV 257, 265 f., 279), aber gerade von der Art, welche die Dialogiker als undialogisch entlarven. Sie ist gleichsam der phantasiemäßige Vorvollzug der fremden Bewußtseinserlebnisse. Somit setzt sie den phantasierenden Nachvollzug voraus, durch den allein sich mir unserem Text zufolge die fremden Bewußtseinserlebnisse im natürlichen Leben auftun (125 f.). Ihn will Schütz zwar nicht mit „Einfühlung“ verwechselt wissen (126 f.). Aber die Einfühlungstheorie, von der er sich distanziert, ist lediglich die einer naiven Psychologie, welche ohne Wissen von der transzendentalen Konstitution des alter ego die *psychologische* Einfühlung als ursprünglich erschließenden Zugang zu den fremden Bewußtseinserlebnissen ausgibt. Von der transzendentalen Einfühlung hingegen setzt sich Schütz so wenig ab, daß er vielmehr den phantasie-

mäßigen Nachvollzug auf sie gründet und nach ihrem Bilde zeichnet. „Wir nehmen also gewissermaßen eine Personenvertauschung vor, indem wir uns an Stelle des Handelnden setzen und nunmehr unsere Bewußtseinserlebnisse bei einem dem beobachteten gleichartigen Handeln mit den fremden Bewußtseinserlebnissen identifizieren“ (126).

Dieser Boden bietet für eine wirkliche Erfahrung der dialogischen Faktizität kaum Raum. Zwar notiert Schütz den Unterschied zwischen meiner Antizipation der fremden Entsprechung und deren faktischem Vollzug: „das tatsächliche Verhalten des Anderen steht zu dem von mir erwarteten im Modus der Erfüllung oder Nichterfüllung“ (191). Aber sonderbarerweise meint er, ich, der Ansprechende, entwerfe im Ansprechen gerade das Daß der fremden Entsprechung. Dabei handelt es sich im Falle der Frage um den Entwurf des Faktums sowohl des Vernehmens wie der Antwort des Anderen. „Phantasiert und vorentworfen ist, *daß* du antworten wirst; *was* du antworten wirst, bleibt innerhalb dieses Sinnzusammenhanges (Fragestellung und erhoffte Antwort) allerdings unbestimmt und leer“ (178). Man sollte das Umgekehrte annehmen: offen ist, ob du antwortest; von Frageinhalt und „Fragerichtung“³ mehr oder weniger vorgezeichnet ist, was du antwortest, wenn du antwortest. Nun könnte man vielleicht meinen, daß im Sinne von Schütz der Vorentwurf des Daß der Antwort keineswegs deren Faktizitätscharakter antaste, sondern bloß besage: ich erwarte, daß du antwortest. Indes liegt eben in der Entgegensetzung „phantasiert und vorentworfen“ – „unbestimmt und leer“ der Ausschluß der Offenheit aus dem Vorentwurf. Der Vorentwurf *proviziert* nicht nur die Gegenhandlung des Anderen, er *produziert* sie. Nur deshalb hat ja die Frage ein Recht auf den Titel „Fremdwirken“. Die tatsächliche Erfüllung meines Entwurfs durch die Gegenhandlung des Anderen wird selbst noch Sache meines Entwurfs. Die dergestalt erstrebte Aneignung des „Du“ vollbringt nach Schütz am reinsten gerade das eigentlichste Ich-Du-Verhältnis, die „umweltliche Wirkensbeziehung“. „In einem einheitlichen ungeteilten Strom umfaßt meine Dauer (scil. mein zeitlich dahinfließendes Bewußtsein) den Entwurf deines Handelns und dessen tatsächliche Erfüllung durch deine Handlung als ein Einheitliches“ (192). Diese Einheit markiert das äußerste Extrem zur dialogistischen Einheit von Aktion und Passion. Dort, im Dialogismus, ist der fremde Akt als fremder der unverfügbare Grund meines eigenen, welcher so sein subjektives Aktsein aufgibt. Hier aber ist mein Akt als meiner, subjektiver das transzendente Medium, in das sich der fremde auflöst.

Um einem immerhin möglichen Mißverständnis vorzubeugen, sei zum Schluß hervorgehoben, daß die vorgenommene Abgrenzung der Schützchen Sozialontologie gegen die Philosophie des Dialogs durchaus keine Abwer-

³ Vgl. zu diesem Begriff H. Rombach, Über Ursprung und Wesen der Frage, a. a. O. S. 146 f.

tung der in dieser Sozialontologie geleisteten Arbeit bedeutet. Zu einer Abwertung besteht um so weniger Veranlassung, als wir beträchtliche Partien des von Schütz freigelegten Feldes aus unserem beschränkten Blickwinkel gar nicht zu Gesicht bekommen haben. Hätten wir sie durchstreift, so wären wir zweifellos in der Überzeugung bestärkt worden, daß dem „Sinnhaften Aufbau der sozialen Welt“ innerhalb des sozialphilosophischen Transzendentalismus ein ausgezeichnete Platz gebührt. Das Buch hat seinen Ort, genauer gesagt, im Umkreis der von Husserl im zweiten Buch der „Ideen“ gegebenen Analyse der personalistischen Einstellung. Auch da erscheint ja die sprachliche Kommunikation auf dem Fundament der Einfühlung. Mit dem Begriff der „Motivation“, der die Analyse Husserls leitet, charakterisiert desgleichen Schütz die Wirkensbeziehung (177 ff.). Freilich vertieft er zugleich den Husserlschen Ansatz an mehreren Stellen. Auf zwei solcher Stellen soll wenigstens noch hingewiesen werden. Zum einen bildet Schütz die temporale Koexistenz, auf die Husserl seine gesamte Intersubjektivitätstheorie stützt, zur „Gleichzeitigkeit“ in einem ganz spezifischen Sinne um (vgl. bes. 112 ff., 181, 188, MR 543). Diese Umbildung impliziert vor allem eine wesentliche Verinnerlichung. Die temporale Koexistenz bei Husserl berührt gemeinhin nur das äußere Jetzt-dort-sein des Anderen. Demgegenüber zielt der Schützsche Terminus „Gleichzeitigkeit“ auf den grundlegenden Sachverhalt, daß ich, obzwar nur mittelbar, auf die fremden Erlebnisse in ihrem Ablauf hinsehen kann. Zum andern trägt Schütz zur Differenzierung der Theorie des Fremdverstehens bei, indem er zunächst aufs schärfste das Verstehen meiner eigenen Erlebnisse vom alter ego und das Verstehen der Erlebnisse des alter ego trennt (11), um sodann darzutun, daß das Verstehen der Erlebnisse des alter ego, das eigentliche Fremdverstehen, im Verstehen meiner eigenen Erlebnisse vom alter ego fundiert ist (116, 119, 123 f.). Doch verrät gerade die maßgebliche Rolle, die diese Doktrin bei Schütz spielt, wohin die Tendenz seiner Bemühungen um eine Vertiefung des Husserlschen Ansatzes geht: in Richtung auf ein noch höheres Maß an Mittelbarkeit. Der letzte Rest von dialogischer Unmittelbarkeit im Fremdverstehen wird durch die vorausgesetzte Reflexion auf die je eigenen Erlebnisse vom alter ego ausgetrieben. Die „lebendige Intentionalität“ der umweltlich sozialen Beziehung wird zur „Intentionalität der reflexiven Spiegelungen“ (199, vgl. 189, 194, 230).

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*

Durch die Schritte, mit denen sich Karl Löwith in seiner 1928 erschienenen Abhandlung „Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen“¹ der Dialogik nähert, entfernt er sich zugleich von „Sein und Zeit“. Dieser Doppelaspekt schreibt der Interpretation des Werkes den methodischen Aufbau vor. Zuerst ist Löwiths direkte Kritik an Heidegger zu durchleuchten. Sodann soll das von Löwith in Ergänzung zum existenzial ausgelegten Mitsein erhellte „Verhältnis von Ich und Du“ insoweit beschrieben werden, als sich in ihm die vom Dialogismus gesichteten Strukturmomente modifiziert wiederfinden. In einem dritten Gang prüfen wir Löwiths vermeintlich originären Beitrag zur Dialogik, und zum Abschluß soll gefragt werden, ob nicht die in aller Distanzierung sich gleichwohl durchhaltende Abhängigkeit von „Sein und Zeit“ letztlich doch eine befriedigende Klärung des Ich-Du-Verhältnisses hintertreibt.

Löwith kritisiert die Fundamentalontologie von einem Standpunkt, der nicht mehr der der Fundamentalontologie selbst, ja nicht einmal der der Ontologie ist. Im Gegensatz zur ontologischen Abzweckung der Daseinsanalyse Heideggers bestimmt er sein eigenes Unterfangen als eine Philosophie, die sich zwar die phänomenologische Methode von „Sein und Zeit“ zunutze macht und auch ontologische Ansprüche impliziert, in ihrem Wesen aber Anthropologie ist (XIII f.). Dies zu beachten ist besonders deshalb unerlässlich, weil auf Grund der Verschiedenheit des Zieles auch die von Heidegger übernommenen Termini – worauf Löwith selbst aufmerksam macht (XIV Anm.) – einen anderen Sinn und Stellenwert bekommen.

Löwiths Kritik betrifft im wesentlichen zwei Punkte: den faktischen Vorrang der Umwelt vor der Mitwelt in Heideggers Weltanalyse und die Auf-

¹ Im Abschnitt über Löwith beziehen sich die nicht besonders gekennzeichneten Seitenverweise auf dieses Buch.

fassung vom eigentlichen Miteinandersein als Sein des einen Selbst mit dem anderen Selbst. Ich gehe zunächst auf den ersten Punkt ein.

(1) Dem fundamentalontologischen Ansatz, der „die existenzielle Unwesentlichkeit der Welt als Mitwelt“ (80) impliziert, stellt Löwith die Behauptung entgegen, Welt bedeute primär Mitwelt (XIV), ja sei nichts weiter als Mitwelt (16). Die exakte Fixierung des polemischen Verhältnisses dieser These zur Weltanalyse Heideggers ist schwierig, nicht zuletzt wegen der vermerkten Divergenz der Termini. Die Divergenz erstreckt sich sowohl auf den Begriff der Welt wie auch auf den der Mitwelt. Löwith selbst erläutert nur den Unterschied zwischen seinem und Heideggers Mitweltbegriff. Heidegger versteht, so meint er mit Recht, unter „Mitwelt“ die Welt, „sofern sie mit andern im gemeinsamen Besorgen geteilt wird“. Demgegenüber versteht er darunter „die Mitmenschen als solche und genauer: das In-der-Welt-sein als Miteinandersein“ (XIV Anm.). Indes stehen diese beiden Bestimmungen, die Löwith so zusammenbindet, als würde die zweite die erste lediglich präzisieren, in Wirklichkeit auf einem ganz verschiedenen Seinsniveau. Der Begriff Mitwelt als Synonym für die „Mitmenschen“ ruht auf dem *ontischen* Begriff von Welt als Universum des Seienden. Aus diesem Universum scheint er eine bestimmte Region herauszuschneiden, etwa im Sinne des Satzes: „Der Mensch verhält sich wesenhaft in dreifacher Richtung: zu Anderen oder zur Mitwelt, zu etwas Anderem oder zur außermenschlichen Welt und zu sich selbst“ (46). Hingegen ist die Mitwelt in der Bedeutung des In-der-Welt-seins als Miteinanderseins *ontologisch* gedacht. Das heißt: dieser Begriff charakterisiert nicht welthaft Seiendes, sondern das Sein zu und mit welthaft Seiendem, und zwar mit welthaft Seiendem von der Art der Mitmenschen².

Über die generelle, ontisch-ontologische Zweideutigkeit des Welt- und Mitweltbegriffs hinaus ist nun aber Löwiths These vom Vorrang der Mitwelt vor der Umwelt noch in einem ganz besonderen Sinne zweideutig. Entgegen dem Anschein, den ihre polemische Tendenz erweckt, ist nämlich ihr Unterschied zum Standpunkt Heideggers gar nicht so groß. Das zeigt sich, wenn man *vor* der Frage, ob die Umwelt wesentlicher die Mitwelt oder die Mitwelt wesentlicher die Umwelt bestimme, fragt, warum Löwith überhaupt die Mitmenschen als „Mitwelt“ bezeichnen kann. Hinter dieser Bezeichnung

² Was Löwith nach *seiner* Kehre über „Welt und Menschenwelt“ (Gesammelte Abhandlungen, Stuttgart 1960, S. 228–255) gesagt hat, kann selbstverständlich zur Klärung des hier bestehenden Verhältnisses von Welt und Mitwelt nicht herangezogen werden. Wiewohl er in diesem Aufsatz nicht direkt (zur indirekten Bezugnahme vgl. bes. S. 242) auf seine frühere Schrift eingeht, ist klar ersichtlich, daß die Kritik, die er darin am Weltbegriff Heideggers übt, ebenso seine eigene Theorie der Mitweltlichkeit der Welt trifft. Ob man den Vorrang der Mitwelt oder den der Umwelt betont, so oder so wird „das Eine und Ganze alles von Natur aus Seienden“ verfehlt, als das nunmehr die Welt gilt.

steht doch die Voraussetzung, daß die Welt Dinge und Mitmenschen umgreift. Die scheinbar unvermittelbar gegensätzlichen Thesen „Welt ist primär Umwelt“ und „Welt ist primär Mitwelt“ werden vermittelt durch den gemeinsamen Ansatz bei der Welt als dem Worin des Erfahrens von Dingen und Mitmenschen. Löwith schreibt: „Soweit mir die Welt zugänglich ist, aber auch nur soweit, können mir darin auch Menschen begegnen“ (14). Der Doppeldeutigkeit seines Weltbegriffs gemäß heißt das zweierlei. Erstens: nur soweit mir die Welt als das Universum des Seienden zugänglich ist, begegnen mir darin – in diesem Universum – auch Menschen. Zweitens: nur soweit ich Welt als den Horizont meines Erfahrens entworfen habe, können mir Menschen begegnen, nämlich in der Welt als dem Horizont meines Erfahrens. So oder so – die Mitmenschen gehören zur Welt als dem (ontisch oder horizontal umgreifenden) Worin ihres Begegnens. Sie können nur deshalb die Welt bestimmen, sie zur *Mitwelt* machen, weil sie ihrerseits immer schon von der Welt bestimmt, von ihr zur *Mitwelt* gemacht sind (vgl. 14).

Indes geht Löwith noch ein Stück weiter mit Heidegger mit. Die Annahme der Weltlichkeit sozialer Erfahrung enthält durchaus die Zustimmung zu Heideggers These von der *umweltlichen* Begegnisart der Anderen. Denn die Welt, zu der die Mitmenschen gehören, ist ja – auch nach Löwith – immer zugleich Umwelt. Der erste und auch seiner grundsätzlichen Bedeutung nach anfänglichste Satz der „Strukturanalyse“ lautet: „Die Mitmenschen begegnen ursprünglich nicht als freischwebende, personhafte Objekte einer theoretischen Betrachtung, sondern im *Verhältnis* des Menschen zur *Welt* und insofern ‚innerweltlich‘, als *Mitwelt*, in umweltlicher Orientierung“ (14). Was dabei „ursprünglich“ meint, bleibt ungeklärt. Das Wort fällt mit unter diejenigen, von denen Löwith sagt, sie hätten bei ihm einen anderen Sinn als in „Sein und Zeit“, ohne daß er jedoch verriete, *welchen* Sinn sie haben (XIV Anm.). Wenn es dasselbe ausdrückt wie in der Fundamentalontologie die Redewendung „zunächst und zumeist“, dann behauptet der Satz auch dasselbe wie die These Heideggers von der umweltlichen Begegnungsart der Anderen; denn dieser These zufolge begegnen die Anderen „zunächst und zumeist“ umweltlich. Daß es sich tatsächlich so verhält, verbürgt offensichtlich eine andere Stelle, wo es heißt: „Das Miteinandersein ist seinerseits *zumeist* werkhaf (sachlich) vermittelt“ (28 – Hervorhebung v. Vf.). Die Vermittlung des Miteinanderseins durch die „Werkwelt“ ist eins mit seinem Vermitteltsein durch die Umwelt; denn als Werkwelt bezeichnet Löwith die einzig von Heidegger thematisierte Umwelt, im Unterschied von der „natürlich belebten Umwelt“ oder von der „Natur“, die außerhalb des Untersuchungsfeldes von „Sein und Zeit“ liegt (27, 32). Über die Bedeutung „zunächst und zumeist“ hinaus scheint aber das Wort „ursprünglich“ auch soviel zu bedeuten wie: überall und immer, wo *wirklich* Mitmenschen als solche begegnen – und nicht bloß über sie als personhafte Objekte theoretisiert wird. Danach begegnen die Anderen wesenhaft und in allen Weisen ihres Begeg-

nens „in umweltlicher Orientierung“. „Sich zur Mitwelt verhaltend, tritt man damit schon ohne weiteres in umweltliche Verhältnisse; man besucht einen Bekannten und begibt sich – dazu – außer Haus, irgend wohin“ (47).

Die umweltliche Bestimmtheit der Mitwelt bezeugt doch wohl die Richtigkeit der These, Welt sei primär Umwelt: weil Welt überhaupt umweltliche Züge trägt, ist auch die Mitwelt umweltlich charakterisiert. Dementsprechend sollte sich die These, auf die es Löwith selbst eigentlich ankommt: daß Welt primär Mitwelt bedeutet, im Aufweis der mitweltlichen Bestimmtheit der Umwelt bewahrheiten. So sagt denn auch Löwith in genauer Parallele zu dem soeben zitierten Satz: „Sich zur Umwelt verhaltend, tritt man damit schon ohne weiteres in mitweltliche Beziehungen positiver oder privater Art; man geht auf die Straße und trifft dort andere oder auch Niemanden, wodurch man erst recht positiv erfährt, daß auch noch andere – in der Weise des Fehlens – da sind“ (47 f.). Indes waltet hier eine eigentümliche Dialektik. Wo sich die für die Weltlichkeit der Welt konstitutive Bedeutung der Umwelt zeigt, da steht unmittelbar im Blick die Mitwelt; sie ist das Woraufhin des Verhaltens. Wo sich aber der Primat der Mitwelt hervordrängt, da ist das, wozu ich mich verhalte, die Umwelt. So wird auch und sogar vornehmlich in diesem Versuch, den Primat der Mitwelt zu erweisen, fraglich, was eigentlich dominiert, die Mitwelt oder die Umwelt. Sicherlich kann man die Sache wie Löwith daraufhin ansehen, daß die mitweltliche Verfassung der Welt Umweltliches überhaupt erst so begegnen läßt, wie es begegnet. Die Straße, auf die ich gehe, ist für mich im vorhinein Menschenstraße. Das Umweltliche ist mitweltlich bestimmt. Aber mit demselben Recht kann man dasselbe Phänomen für die These von der umweltlichen Bestimmtheit des Mitweltlichen beanspruchen. In diesem Sinne wäre die Mitwelt *Mitwelt*, weil sie nur *mit*begegnet, nämlich an der Umwelt, die direkt begegnet und als sie selbst *um* mich her ist. Tatsächlich demonstriert Löwith auf weite Strecken nichts anderes als dies. Er demonstriert, mit seinen eigenen Worten ausgedrückt, den „Vorschein der Mitwelt in der Umwelt“ (27).

Wie sehr Löwith bei der phänomenologischen Erläuterung seiner These in den vermeintlich gegensätzlichen Ansatz Heideggers zurückgleitet, verriet die schon im obigen Zitat manifestierte Bedeutung, die er der Erfahrung der Anderen im Modus ihres Fehlens beimißt (vgl. bes. 15). So nimmt er in seinen Katalog der Weisen des „Vorscheins der Mitwelt in der Umwelt“ auch diejenige auf, die in „Sein und Zeit“ überhaupt repräsentativ ist für die Art, wie Andere am Zeug mitbegegnet, und in der diese Anderen gar nicht in leibhafte Erscheinung treten. Wir haben noch Heideggers Beispiele im Ohr: „das benutzte Buch ist gekauft bei . . ., geschenkt von . . . und dergleichen“. Ebenso läßt nach Löwith das Zeug dadurch Mitwelt hervorkommen, daß es begegnet als „gekauft bei . . ., besorgt durch . . ., ererbt von . . .“ (30).

Verbindlicher freilich, wenn auch indirekter, kommt, so meint Löwith, die Mitwelt in der sachlich ausgeprägten Zweckmäßigkeit des Zeugs zum

Vorschein (28 f.). Doch bleibt Löwith auch beim Aufweis dieses Verweisungsmodus im Rahmen von „Sein und Zeit“. Was er im Blick hat, ist dies, daß z. B. der Sessel „zum Sitzen“, die Säge „zum Sägen“ da ist. Wer sitzt und wer sägt, ist der Mensch. In der Sprache Heideggers: das Womit, das je ein Wozu hat, ist letztlich umwillen des jemeinigen Daseins. Löwith ersetzt hier das jemeinige Dasein durch die Mitwelt, den Menschen durch die Mitmenschen (29). Oberflächlich betrachtet liegt zwar ein Standpunktwechsel vor: Heidegger hebt darauf ab, daß „ich“ mich an den Tisch setzen kann, Löwith denkt vornehmlich an die „Anderen“, die das tun können. Aber wie für Heidegger „ich“, der ich mit Zeug „so wie die Anderen“ umgehe, selber zu den Anderen gehöre, so umfaßt nach Löwith auch die Mitwelt mich, der ich mich mit den Anderen zu Tische setzen kann. In der Tiefe also enthüllen sich die Heideggersche und die Löwithsche Betrachtung lediglich als verschiedene Akzentuierungen des einen In-der-Welt-seins, das für beide als solches schon Mitsein und Miteinandersein ist.

Nun glaubt Löwith noch andere Mittel zu haben, um der Mitwelt gegen die vorlauten Ansprüche der Umwelt zum Recht zu verhelfen. Er denkt an die Situationen, in denen nicht die Mitwelt „in und aus der Umwelt“, sondern umgekehrt die Umwelt „in und aus der Mitwelt“ begegnet (30). Zugleich soll aber in diesen Situationen die Mitwelt besonders eindringlich „an der Umwelt und in ihr zum Vorschein“ kommen (30). Angesichts dieses Zusatzes kann man kaum die Frage unterdrücken: Was kommt da eigentlich woran zum Vorschein – die Mitwelt an der Umwelt oder die Umwelt an der Mitwelt?

Der erste dem Bisherigen gegenüber wirklich neue Fall, den Löwith erwähnt, spricht für das Zweite. Die Mitwelt selbst kommt „zum Ausdruck an der Art und Weise, wie sie mit solchem Zeug umgeht. An der Art, wie einer einen Nagel einschlägt, an der Klingel zieht, seinen Hut aufsetzt, im Sessel dasitzt usw., zeigt sich schon, wie einer ist“ (31). Zwar soll auch da das Umweltliche einen Hinweis auf den Mitmenschen geben, aber der Mitmensch ist doch „selbst“ auf dem Plan, und das Umweltliche dient nur zur Charakterisierung seines Wesens. Allerdings gehört dies gar nicht zum Thema „mitweltliche Bestimmtheit der Umwelt“, sondern zu dem der umweltlichen Bestimmtheit der Mitwelt. Wo aber Löwith – mit der Darlegung des zweiten, offenbar erst eigentlich repräsentativen Falls – zu *jenem* Thema Stellung nimmt, da fungiert wieder die Umwelt als Anzeige auf den Mitmenschen, der situationsgemäß als abwesend gedacht werden kann. So wenn ich in ein fremdes Haus trete. Dann „zeigt schon ein flüchtiger Blick auf das Insgesamt einer ‚Einrichtung‘ als solcher *in* ihr den Menschen an“ (31). Sicherlich – ich würde die Einrichtung überhaupt nicht als Einrichtung verstehen, wenn ich sie nicht unter dem Gesichtspunkt des Mitmenschen betrachtete, der damit sich selbst eingerichtet hat (31). Aber das ändert nichts an der Tatsache, daß die mitweltliche Bestimmtheit der Umwelt schließlich auf dasselbe hinaus-

läuft wie die umweltliche Bestimmtheit der Mitwelt: auf die „umweltliche Orientierung“ der Begegnung mit der Mitwelt.

Was Löwith außerdem noch zum Erweis der Mitweltlichkeit der Welt vorbringt, brauchen wir nicht ausführlich zu behandeln. Seine Theorie des Grundes „der ‚Übertragbarkeit‘ von Charakteren der natürlichen Außenwelt auf die menschliche Innenwelt und umgekehrt“ (33 ff.) trägt faktisch kaum etwas zur Schlichtung des Streites zwischen Umwelt und Mitwelt um den Vorrang in der Bestimmung der Welt bei, und seine Lehre, daß die Erfahrung der Realität der Außenwelt ihren ursprünglichsten Boden in der Erfahrung der Mitwelt und nicht der Umwelt habe (41 ff.), führt lediglich konkret aus, was schon Feuerbach und dann vor allen Dilthey zu diesem Problem gesagt haben³. Anstatt sie zu referieren, wollen wir uns darum jetzt dem zweiten Punkt der Kritik an Heidegger zuwenden: der Kritik an der Auffassung des eigentlichen Miteinanderseins als eines Seins des einen Selbst mit dem anderen Selbst.

(2) Das, wogegen sich Löwith in diesem Punkt wehrt, konzentriert sich bei Heidegger im Begriff der „Freigabe“. Löwith deckt zweierlei an der Freigabe auf: daß sie „den andern 1. im Sinne der *eigenen* Idee von Selbständigkeit freigibt und sich 2. gerade dadurch *von* den andern *freihält*“ (81).

Was das Erste angeht, so anerkennt Löwith zunächst durchaus, daß der leitenden Tendenz von „Sein und Zeit“ nach das eigentliche Miteinandersein ein solches sein soll, in dem der eine sich die freie Selbständigkeit des anderen zum Ziel setzt. Dadurch eben unterscheidet sich das eigentliche Miteinandersein vom uneigentlich-alltäglichen, in dem der eine den anderen lediglich zu weltlichen Zwecken gebraucht und so seine Selbständigkeit, die im übrigen unausdrücklich gewahrt bleibt, gar nicht im Blick hat. Indes errettet sich das jemeinige Dasein nicht dadurch aus seiner Verstrickung in das uneigentliche Miteinandersein, daß es dieses unmittelbar in ein eigentliches verwandelte. Vielmehr findet es nur so zu sich selbst, daß es sich aus ihm als dem „Man“ herauslöst und sich auf sich selbst vereinzelt. Die Vereinzelnung ist aber nur die existenzielle Verwirklichung der von Heidegger gleich anfangs angesetzten Struktur der Existenz, der es als „je eigener“ um sich selbst geht. Von der

³ Vgl. L. Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, a. a. O. S. 130, 144, 146, 153, 164; W. Dilthey, Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht (1890), Gesammelte Schriften V 90–138. – Drei Jahre nach Erscheinen der Löwithschen Schrift hat auch Nicolai Hartmann durch eine Analyse des „Betroffenseins“ (sowie des „Vor-“ und „Rückbetroffenseins“) den Satz zu erhärten versucht, „daß das Seinsgewicht von Personen für Personen ein aktuelleres und unmittelbarer empfindbares ist als das von Sachen“ (Zum Problem der Realitätsgegebenheit, Berlin 1931, S. 25). Die sozialontologische Bedeutung des Hartmannschen Vortrags liegt nicht nur in der Verifikation dieser These, sondern auch in der prinzipiellen Fundierung meines Verhältnisses zum Anderen durch das Verhältnis des Anderen zu mir.

Voraussetzung dieser Existenzidee her bestimmt sich das Miteinandersein überhaupt im wesentlichen „privativ als *allgemeines*, ‚öffentliches‘ Miteinandersein, wohinein sich der Einzelne verallgemeinern und von sich selbst entlasten kann“. Das „eigentliche“ Miteinandersein aber erscheint nur als eine Art Anwendung der mit sich selbst gemachten Erfahrung der Vereinzelung auf das Verhältnis zum einzelnen Anderen. Wie ich in der Vereinzelung mir wahrhaft zu eigen und insofern ein eigentliches Selbst geworden bin, so soll auch der Andere er selbst werden. Es „bestimmt sich der andere ebenso wie ich selbst als anderes Selbst“. Löwith sieht richtig, daß das Problematische bereits in dieser Bestimmung des eigentlichen Miteinanderseins als eines Seins meines Selbst mit dem *anderen Selbst* liegt. Ist dieses Fundament einmal gelegt, so bietet sich in der Tat die Freigabe als die einzig mögliche Weise des eigentlichen Verhaltens zum Anderen an. Jedoch ebenso unausbleiblich ist, nach Löwith, die Dialektik der Freigabe. Sofern ich den Anderen nach Maßgabe meines eigenen Selbstseins zu sich selbst bringe, bringe ich ihn schon nicht mehr zu sich selbst, sondern zu *dem* Selbst, das ich mir nach meinem Bilde gemacht habe. Die Frei-„gabe“ *gibt* dem Anderen also gar nicht die Freiheit, sondern *nimmt* sie ihm, und zwar gerade dadurch, daß sie ihm die Freiheit geben will. Es mag wohl sein, daß „der freigebenden Fürsorge die Freiheitsidee des andern faktisch entgegenkommt“, aber dann setzt das selbsthaft eigentliche Miteinandersein eine Gemeinsamkeit voraus, die sich in einer ursprünglicheren Gemeinschaft zeigen muß als in der des selbsthaft eigentlichen Miteinanderseins. Verlangt aber der Andere nicht nach derjenigen Selbständigkeit, die ich für mich selbst verwirklicht habe, so ist die Freigabe nur eine sublimen Form der Vergewaltigung (79-82).

Indem die Freigabe den Anderen gemäß der eigenen Idee von Selbständigkeit freigibt, hält sie das jemeinige Dasein *von* ihm frei. Das heißt: sie wirft den Anderen in sein Verhältnis zu sich zurück und verhindert so gerade sein positives Verhältnis zu mir. Löwith spricht von der „ein eigentliches Sein im Einander verunmöglichenden Freigabe“. Das „eigentliche“ Miteinandersein im Sinne Heideggers ist damit nicht nur der Versuch der Übertragung der je eigenen Eigentlichkeit auf den Anderen; es ist im Grunde auch eine modifizierte Wiederholung des uneigentlichen Miteinanderseins, insofern nämlich, als auch in diesem „der eine nie eigentlich mit dem andern *zusammen*“ ist. Der Grund des Rückfalls des eigentlichen Miteinanderseins in die Uneigentlichkeit liegt nach Löwith aber darin, daß Heidegger das *eigentlich eigentliche* Miteinandersein übersieht: eben dasjenige, das durch die Freigabe unmöglich gemacht wird. Dieses eigentlich eigentliche Miteinandersein, das positive Zusammensein, ist das Verhältnis von *Ich und Du*. Nur weil Heidegger es übergeht, kann er überhaupt den Anderen als „anderes Selbst“ auslegen (80 f.).

Löwith will nun nachholen, was Heidegger versäumt hat. Er stellt das Ich-Du-Verhältnis in den Mittelpunkt seiner Betrachtung. Dieses Verhältnis

verhält sich nach seiner Konzeption zu den bisher unter dem Titel „Mitwelt“ besprochenen Verhältnissen, in denen der andere des einen nur einer unter anderen ist, genauso, wie sich nach Heidegger die vorspringend-befreiende zur einspringend-beherrschenden Fürsorge verhält. Es ist auch gegenüber jenen Verhältnissen und nicht nur in polemischer Beziehung zu „Sein und Zeit“ das „eigentliche Miteinandersein“ (56, 70). Die Mittel zur Erhellung des Ich-Du-Verhältnisses haben aber, nächst Feuerbach und Humboldt, die Vertreter des modernen Dialogismus bereitgestellt. Wir wollen im folgenden erkunden, wie Löwith sie verwendet⁴.

§ 82. Die dialogistischen Thesen

(1) Als echter Dialogiker gebraucht auch Löwith den Du-Begriff nicht einfach als Synonym für den Begriff des Anderen. „Die Andern“ – das ist die „Mitwelt“, die mir als solche nie in der Gestalt des Du begegnet (48 f.). Das Du ist aber auch nicht bloß einer unter den Anderen, die die Mitwelt ausmachen. Solch ein Anderer ist nach der Nomenklatur Löwiths ein „alius“. Das Du aber ist ein „alter“, d. h. nicht bloß „irgendein“ Anderer, sondern derjenige Andere, der im Ein-ander der unabkömmliche Partner des Einen ist. Und auch das bedeutet nicht, daß jeder Andere in jedem Miteinandersein, als der Andere des Einen, ein Du wäre. Vielmehr begegnet mir ein Du nur dort, wo wir derart miteinander sind, daß wir „zu zweit“ sind. Das Du ist „der Zweite“: secundus. „Ein Anderer bist ‚Du‘ also nicht in der Bedeutung des lateinischen ‚alius‘, sondern im Sinne des ‚alter‘ oder ‚secundus‘ . . . Du bist der andere meiner selbst“ (55). Die Unterscheidung zwischen alter und alius wiederholt aber die dialogistische Hauptdifferenz von Du und Er-Sie-Es, von zweiter und dritter Person. Der Andere ist auch für Löwith keine homogene Seinsqualität, sondern in sich zerspalten als „der Andere in zweiter und dritter Person, als ‚alter‘ und ‚alius““ (XV). Aber ebenso scharf wie gegen die dritte grenzt Löwith das Du gegen die erste Person ab. Als Du ist der Andere, wie kein Er, so „auch kein anderes Ich“ oder „Fremd-ich“ (138).

(2) Das Verhältnis von Ich und Du hat – auch darin stimmt Löwith mit

⁴ Löwith setzt sich mit Ebner (131 ff.) und Gogarten (133 ff.) auseinander. Hingegen erwähnt er den Namen Bubers in seiner Habilitationsschrift nirgends. Doch ist er mit der Buberschen Dialogik bereits durch den gemeinsamen Ausgang von Feuerbach verbunden. Er versteht seine Analyse als eine „Ausarbeitung von Feuerbachs konstruktiven Thesen“ (4, vgl. 13), nämlich der Thesen, die Feuerbach in den „Grundsätzen der Philosophie der Zukunft“ aufgestellt hat. – Buber seinerseits würdigt übrigens Löwiths Buch als den eigentlichen Beitrag der Phänomenologie zum Dialogismus und als eine zuverlässige Strukturanalyse, die aber – wie er ganz treffend hinzufügt – „nicht umhin kann, wenn ein Tor unprogrammativ aufspringen will, es sorgsam zu verrammeln“ (DP 298).

der Dialogik Bubers überein – den Charakter der Ausschließlichkeit. Ausgeschlossen sind aus ihm die Anderen im Sinne der *alii*. Und zwar *alle* anderen. Denn Du ist mir je im Augenblick immer nur ein einziger. Dieser Ausschluß der Anderen bekundet sich in der völligen Verschiedenheit des allgemeinen „Wir“ von demjenigen „Wir“, mit dem Du und Ich unsere Gemeinschaft bezeichnen: „wir beide“ – das hat „eine grundsätzlich andere Bedeutung als das allgemeine ‚wir‘“ (55).

(3) Daß das Verhältnis von Ich und Du das „eigentliche“ Miteinandersein ist, muß sich in seiner größeren Ursprünglichkeit gegenüber dem Miteinandersein von einem und irgendeinem anderen zeigen. Diese Ursprünglichkeit liegt darin, daß die Begegnung mit dem *alter* allererst das Verständnis für die *alii* erweckt. Als die Fremden begegnen die *alii* erst in der Unterscheidung von der Nähe des *alter*. Darum kann der Ausschluß der Anderen im Verhältnis von Ich und Du nicht bedeuten, daß für das Ich zunächst die Anderen wären und sich aus deren Pluralität nachträglich die Dualität herausbildete. Wenn das Verhältnis von Ich und Du die ursprünglichste Form des Miteinanderseins ist, so ist es mehr und anderes als bloß die kleinste Gruppe, die sich aus der Reduktion des Zu-vielen-seins auf das Zu-zweit-sein ergibt. Das eigentliche Miteinandersein von Ich und Du ist aus dem Miteinandersein von einem und irgendeinem anderen nicht abzuleiten. Umgekehrt aber muß dieses aus jenem abgeleitet werden. Das Miteinandersein in der bestimmten Gestalt des Ich-Du-Verhältnisses gibt – wie Löwith mit einer polemischen Spitze gegen Heidegger meint – den Leitfaden für die Explikation des Miteinanderseins überhaupt ab (54–56).

(4) Die Anderen (*alii*) sind die Mitwelt. Diese soll die Welt im ganzen bestimmen. Also liegt im Ausschluß der Anderen schon der Ausschluß der Welt. „Die Bedeutung der Welt der Anderen beschränkt sich darauf, daß sie sich zwischen ‚Ich und Du‘ störend eindrängen kann und dem trägt jedes eigentliche Miteinandersein Rechnung, indem es diese Welt nach Möglichkeit ausschließt“ (57). Das eigentliche Miteinandersein ist über alle Welt hinaus – mit dieser These gliedert sich Löwith in die Reihe derer ein, die mit und nach Buber der verweltlichenden Erfahrung des Anderen das Überschwingen der Welt als das tiefste Geheimnis der Begegnung mit dem Du entgegengesetzt haben.

Freilich scheint die Stellung Löwiths zu diesem Problem gar nicht so eindeutig zu sein. Ja, seine konstruktive Destruktion des Feuerbachschen Ansatzes bei der zwiefältigen Einheit von Ich und Du deutet zunächst sogar auf die gegenteilige Auffassung hin. Einer der beiden Mängel dieses Ansatzes soll nämlich darin bestehen, daß hier Ich und Du durch keine Welt verbunden sind. Jedoch Löwith schränkt seine Kritik sogleich wieder ein. Zwar sind Ich und Du in Wirklichkeit nicht ohne Welt, aber ihre Welt ist eben *ihre* Welt und nicht die Welt der Anderen, die als Mitwelt die Welt im ganzen und allgemeinen ist. „Zwar sind auch ‚wir beide‘ in und bei der

allgemeinen Welt des öffentlich miteinander Besorgbaren, aber die Welt, in der wir eigentlich existieren ist ausschließlich ‚unsere‘ Welt“ (56 f.).

Das bedarf der genaueren Klärung. Die „Welt für sich“, die Ich und Du bilden, ist der positive Grund des Ausschlusses der allgemeinen Welt. Weil Ich und Du eine Welt für sich sind, bedürfen sie nicht der allgemeinen Welt. In ihrer eigenen Welt ihr Genüge findend, verhalten sie sich gleichgültig, wie gegen die Anderen, so gegen die Welt, die eben nichts als „die Anderen“ ist. Damit gilt vom Ausschluß dieser Welt selbstverständlich dasselbe, was bereits hinsichtlich des Ausschlusses der Anderen ausgesprochen wurde: er ist nicht so zu denken, als würden Ich und Du ihre eigene Welt aus der allgemeinen herauschneiden, dergestalt daß die allgemeine Welt die „Welt für sich“ wie das vorgängige Ganze seine Teile bestimmen würde. Vielmehr ist für „mich“ und „dich“ das Ersterfahrene unsere eigene Welt, und nur von ihr her erfahren wir – in der Weise des Ausschließens – die Welt der Anderen. „Dieses Ausschließen (scil. der Welt der Anderen) konstituiert aber nicht die Exklusivität ihrer Welt für sich (scil. der eigenen Welt von Ich und Du) *positiv*, denn deren Exklusivität entspringt einem ursprünglichen Zusammenschluß, auf Grund dessen allererst die allgemeine Welt, als die Welt der anderen, ausgeschlossen wird“ (57).

Darin liegt nun ein negativer und positiver Hinweis auf die Seinsverfassung der „Welt für sich“. Diese Welt ist *kein Ausschnitt* aus der allgemeinen Welt. Ich und Du – wir haben nicht ein kleines Stück Welt für uns. Vielmehr kann unsere eigene Welt, wenn sie der ursprüngliche Ort unserer Welterfahrung überhaupt ist, nur in dem Sinne exklusiv sein, daß sie – für uns – die *ganze* Welt ist und deshalb die „Welt der Anderen“ nicht neben sich zuläßt. Die ganze Welt aber ist die Welt von Ich und Du für Ich und Du, sofern je dem Ich das Du und dem Du das Ich die ganze Welt ist, sofern „beide einander ihre ganze Welt bedeuten“ (57). Es ist aber nicht nur das Du für das Ich Du, sondern auch das Ich für das Du. Also ist es stets und wesenhaft das Du, das als die ganze Welt oder als die Welt schlechthin begegnet. Das Du „kann und muß in gewisser Weise mit der ‚Welt‘ (der ersten Person) ‚identifiziert‘ werden; wogegen alle andern in dritter Person faktisch zumeist nur als ein solches Dasein, das ‚auch‘ ‚mit‘ da ist, aus der umweltlich besorgten mit-*Welt* begegnen“ (XIV Anm.).

Das Du begegnet nicht in und aus der umweltlich besorgten Mitwelt. Es ist selbst die Welt. Das aber ist genau die These Bubers: das Du erfahre ich nicht wie das Er-Sie-Es in der „geordneten Welt“; in ihm erschau ich vielmehr die „Weltordnung“. Wie bei Buber die „Eswelt“, so beansprucht aber auch bei Löwith die umweltlich besorgte Mitwelt, die Welt im ganzen zu sein. Das deutet sich in dem zitierten Satz dadurch an, daß Löwith hervorhebend von der „umweltlich besorgten mit-*Welt*“ spricht, die Welt aber, mit der das Du identifiziert werden muß, in Anführungszeichen setzt. Wir dürfen hinter den Anführungszeichen die Einsicht vermuten, daß das Verhältnis

von Ich und Du die Welt schlechthin ausschließt. Denn zu diesem Ergebnis kommt Löwith in dem anfangs angezogenen Paragraphen, der als „Kritischer Rückblick auf Feuerbachs These vom ‚Ich‘ und ‚Du‘“ damit beginnt, an dieser These zu kritisieren, daß Ich und Du durch „keine Welt“ verbunden sind. Es wurde oben schon gesagt: Löwith schränkt diese Kritik sogleich ein. Schließlich aber nimmt er sie völlig zurück. Zum einen sieht er ein: der Ausschluß der „Welt der Anderen“ ist der Ausschluß der ganzen Welt, so „daß Ich und Du zusammen . . . unbekümmert um die ganze Welt sein können“. Zum andern gewahrt er die Dialektik der „Welt für sich“. Die Welt geht, so meint er, „im einen und andern auf, wenn beide einander ihre ganze Welt bedeuten und nicht nur ‚sozusagen‘ sondern faktisch eine ‚Welt für sich‘ sind“. Wenn die Welt im einen und andern aufgeht, so ist der eine für den andern, als Du, selbst die Welt und die Welt selbst. Wenn die Welt im einen und andern *aufgeht*, so geht sie jedoch zugleich in ihnen *unter*. „Das Fehlen der Welt, welche immer schon Mitwelt ist, bedeutet somit in F.'s These keinen prinzipiellen Fehler seines Ansatzes, sondern einen positiven, wenn auch von ihm selbst nicht begründeten Charakter des exklusiven Miteinanderseins von ‚Ich und Du‘“ (56 f.).

(5) Wenn Feuerbach am Ende doch recht hat mit seiner These, Ich und Du seien durch keine Welt verbunden, so ist die Frage, was anderes denn die Partner verbinde. Die Antwort Löwiths lautet: „sie selbst“. Durch die Welt verbunden sind der eine und der andere im „alltäglichen“ Miteinandersein. Dessen Weltverbundenheit besteht vor allem darin, daß es ein „Wozu“, einen sachlichen Zweck hat, der außerhalb seiner liegt. Der eine und der andere sind zu einem bestimmten Zweck zusammen, und sie verstehen sich auch nur insoweit, als es zum Zwecke ihres Zusammenseins nötig ist. Von daher kann dies, daß Ich und Du durch sich selbst verbunden sind, nur heißen: ihr Miteinandersein ist „Selbstzweck“, in dem Sinne, daß der Zweck ihres Miteinanderseins ihr Miteinandersein selbst ist (57). Auf der Selbstzwecklichkeit beruht wesentlich die Eigentlichkeit des Miteinanderseins von Ich und Du. Dieses ist eigentlich, weil es wirklich und eigentlich Ich und Du sind, um derentwillen Ich und Du zusammen sind. Im Gegensatz dazu ist das alltägliche Miteinandersein uneigentlich, sofern es hier eigentlich etwas anderes ist, was den einen und den anderen verbindet (vgl. 70).

Indem die Welt verbindet, trennt sie zugleich. Das äußerliche Wozu ist zwar der Grund des Zusammenseins des einen und des anderen, aber so, daß es sich zwischen den einen und den anderen schiebt. Sein Verbinden ist ein Vermitteln, und es kann nur vermitteln, weil es als Zweck doch auch Mittel in der Bedeutung von „Medium“ ist. Der eine und der andere treffen sich im Medium eines bestimmten Zweckes, und das heißt: sie treffen sich nicht unmittelbar. Hingegen ist das Ich-Du-Verhältnis vermöge seiner Selbstzwecklichkeit ein „unmittelbar ‚persönliches‘ Verhältnis“ (28, vgl. 58). Die Verbundenheit durch einander ist *reine* Verbundenheit, ohne ein trennendes

Moment. Diese Einsicht hat Löwith mit Buber gemein. Und gemein hat er mit Buber auch die spezifische Prägung des Begriffs Unmittelbarkeit als eines Ausdrucks für die Weltjenseitigkeit des Du. Denn sofern sich darin, daß der Zweck des Zusammenseins von Ich und Du in ihm selbst liegt, die weltmäßige Unvermitteltheit positiv ausdrückt, ist das Verhältnis von Ich und Du nach Löwith unmittelbar, weil es nicht durch Welt vermittelt wird.

(6) Die Übereinstimmung zwischen Löwith und Buber wäre bloß äußerlich, wenn sich nicht eine zumindest partielle Kongruenz der *Grundansätze* beider Denker aufzeigen ließe. Den Grundansatz Bubers bezeichnet der Begriff Zwischen. Löwith formuliert seinen Grundansatz im Titel der Schrift: „Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen“. Darin liegt mehr als bloß dies, daß das Individuum dann und wann im sozialen Bereich eine gewisse, mehr oder weniger bedeutende Rolle spielt. Der Titel enthält vielmehr die radikale und anthropologisch fundamentale These: der Mensch – dieser einzelne, faktisch existierende Mensch – ist „Individuum“, unteilbare und sich nicht mitteilende Substanz, nur im Verhältnis zu sich selbst; im Verhältnis zu Anderen ist er „Person“ im Sinne der „persona“, der Rolle⁵. Das bedeutet: er ist im Verhältnis zu einem Anderen immer *als* einer bestimmt, und das, als was oder besser: als wer er bestimmt ist, bestimmt sich von dem Anderen her, zu dem er sich verhält. So tritt der Mensch *als* Sohn – seiner Eltern auf; *als* Mann – seiner Frau; *als* Vater – seiner Kinder usw⁶. Da aber die Mitwelt die Welt schlechthin ist, ich mich also auch zur Umwelt nicht verhalten kann, ohne mich mitweltlich zu verhalten, verhalte ich mich nicht nur zu den Anderen, sondern zu Anderem überhaupt, d. h. zu allem, was nicht ich selbst bin, als Person.

Auf den ersten Blick ist nicht zu sehen, was diese Theorie mit dem Grundansatz Bubers zu tun haben soll. Die Zusammengehörigkeit wird jedoch mit einem Schlag sichtbar, wenn man sich im Ganzen der bisher entfalteteter

⁵ Vgl. Helmuth Plessner, *Zur Anthropologie des Schauspielers*, in: *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, Bern 1953, S. 180–193, wo auch mit dem von Löwith gebrauchten Begriff der „Verhältnismäßigkeit“ operiert wird (S. 186 f.).

⁶ Schon Simmel hat diese „Als-Bestimmtheit“ als „soziales Apriori“ aufgewiesen und gezeigt, wie sie mir die Individualität des Anderen verbirgt (*Soziologie*, 33 ff.). In seinem Buch *„Recht und Sein“* (Frankfurt/M. 1954) entfaltet Werner Maihofer die These, Dasein in der Welt sei „Selbstsein im Alssein“. Wie Löwith begreift auch M. das Alssein als Rollenhaftigkeit (vgl. 117) und als Eingordnetsein in die Welt. Die Welt freilich erscheint ihm nicht nur in der Ichzentriertheit, auf die wir bei Löwith noch stoßen werden, sondern auch als „ein vor-gegebenes und vor-bestimmtes Gefüge“ (102). Die ichzentrierte Welt ist, sei sie nun „Umwelt“ oder „Mitwelt“, nach M. bloß die „Individualwelt“, während die „Sozialwelt“ eben jene vorgegebene Ordnung darstellen soll. Erst in ihr bekommt mein Eingordnetsein sein volles Gewicht: ich werde „einer von den Anderen“ (105, 108, 111, 115), lokalisiert im objektiven Raum und in der objektiven Zeit (106 f.). Vgl. auch Lothar Philipps, *Zur Ontologie der sozialen Rolle*, Frankfurt/M. 1963.

Problematik die Stelle vergegenwärtigt, die Löwith zum Ausgangspunkt für die Entwicklung seiner Theorie nimmt (vgl. bes. 59–103). Im „Kritischen Rückblick auf Feuerbachs These vom ‚Ich‘ und ‚Du‘“ bemängelt Löwith an der Feuerbachschen Konzeption neben der Abstraktion vom Weltproblem auch dies, daß Feuerbach Ich und Du lediglich durch „ein unbestimmtes, und“ verbinde (56). Die Unbestimmtheit des „und“ ist nach seiner Meinung der eigentlich „kritische Punkt“ der Feuerbachschen Grundsätze. Denn: „Gerade dann, wenn Ich und Du sich selbst verbinden und keiner anderweitigen Welt als Bindemittel bedürfen, kommt alles darauf an, die Art ihres Verbundenseins formal zu klären“. Bewältigen soll diese Aufgabe eben die Theorie der Personalität des Individuums. Sie gibt die Antwort auf die Frage nach dem „formalkonkreten Sinn des . . . verbindenden ‚und‘“ (58). Das „und“ aber steht *zwischen* Ich „und“ Du. Es *ist* das Zwischen. Mithin geht die grundsätzliche Fragestellung Löwiths in dieselbe Richtung wie diejenige Bubers.

Das wird im Nachdenken der Persönlichkeitstheorie von Schritt zu Schritt deutlicher. Löwith bereitet die Antwort auf die Frage, was das „und“ im Verhältnis von Ich und Du bedeute, durch die Erhellung des Begriffs „Verhältnis“ vor. Diesen Begriff grenzt er gegen die Termini „Zusammenhang“, „Beziehung“ („Relation“) und „Korrelation“ ab (59 f.). Der umfassendste Begriff soll der des Zusammenhangs sein. Der „bloße“ Zusammenhang, der keine Beziehung und kein Verhältnis ist, soll dort vorliegen, wo etwas mit etwas nur zufällig zusammen ist. Wohl mit Recht könnte man sich dagegen auf einen weitverbreiteten Sprachgebrauch berufen, für den ein Zusammenhang besteht, wenn ein Sinn die Glieder verbindet. Eine „zusammenhanglose Rede“ ist eine „sinnlose Rede“. Wie dem aber auch sei, nach Löwith muß man dann, wenn „das eine an ihm selbst auf das andere verweist“, von „Beziehung“ sprechen. Verweist das andere nicht wieder auf das eine, so handelt es sich um eine einseitige Beziehung oder eine Relation. Wo hingegen jedes der beiden Glieder auf das je andere verweist, hat der Zusammenhang den Charakter einer Korrelation. Deren Wesensmerkmal, die „*Gegenseitigkeit der Relate*“, zeichnet auch das Verhältnis aus. Trotzdem ist die Korrelation noch kein Verhältnis. Der prinzipielle Unterschied zwischen dem Verhältnis und allen anderen Formen von Zusammenhang besteht darin, daß die nicht verhältnismäßigen Zusammenhänge bloß Etwas mit Etwas anderem oder höchstens Einem mit Etwas verbinden, während es ein Verhältnis nur zwischen Einem und einem Anderen geben kann. Hinter dieser Definition steht die Voraussetzung, daß ein Verhältnis immer und überall ein Sich-zueinanderverhalten ist. Nur Personen können *sich* verhalten; nur sie können sich damit *zueinander* verhalten; nur sie können sich überhaupt *verhalten* (62).

Von der verhältnismäßigen „Gegenseitigkeit . . . des Ein-ander“ her zeigt sich nach Löwith der Begriff der korrelativen Gegenseitigkeit von Etwas und Etwas anderem in seinem bloß anthropomorphen Sinn (62).

Eigentlich und unmittelbar kann von Gegenseitigkeit nur im Blick auf das Verhältnis von Einem und einem Anderen die Rede sein. Bei Buber aber ist, wie man sich erinnern wird, der Begriff „Gegenseitigkeit“ Chiffre für das Zwischen als das „ureinfache Faktum der Begegnung“. Daß er auch hier auf das Zwischen hin gedacht wird, kommt terminologisch fürs erste in seiner innigen Verknüpfung mit dem Begegnungsbegriff zum Ausdruck. Auch begegnen können „sich“ nur der Eine und der Andere. Denn die Begegnung ist „dadurch ausgezeichnet, daß sie als ein Verhältnis *eo ipso gegenseitige Begegnung ist*“ (65). Zum zweiten erhellt der Bezug der Gegenseitigkeit zum Zwischen aus der Opposition gegen die einseitig konstituierende Intentionalität des transzendentalen Idealismus. Das Du ist für Löwith „die wahrhaft ‚andere Seite‘ des eigenen Daseins, welche den Idealismus der einseitig konstituierenden Intentionalität durch eine ursprüngliche Gegenseitigkeit im Ansatz unterbindet“ (XIV Anm.). Die als „Gegenseitigkeit“ anvisierte Wirklichkeit kommt aber auch bei Löwith, wie bei Buber, in polemischer Antithese zum idealistischen Gedanken der Konstitution des *alter ego* durch das *ego* unter dem perspektivisch verkürzten Titel einer Konstitution des Ich durch das Du zur Sprache. Daß das Ich „durch eine ebenbürtige ‚zweite Person‘ (Du) sich als ‚erste Person‘ (Ich) bestimmen läßt“ (80), gehört für Löwith wesentlich zum eigentlichen Miteinandersein: „im Verhältnis zu dieser zweiten Person bestimmt sich allererst das Ich konkret als eine erste Person“ (169) oder kürzer: „Du bestimmst mich stets als Ich“ (55). Der Aufweis der Konstitution des Ich durch das Du soll die Absicht der ganzen Strukturanalyse des Miteinanderseins sein (1). Doch ist zum Verständnis dieser Absicht die Kritik Löwiths an Ebner und Gogarten zu beachten. Was Löwith vornehmlich Gogarten vorwirft, ist die bloße Umkehrung der einseitigen Konstitution des „Du“ durch das Ich in eine ebenso einseitige Konstitution des Ich durch das Du. Eine derartige Konstitution läßt sich, so meint Löwith (128 f.; 131–135), zwar nach Art Gogartens theologisch begründen, niemals aber phänomenologisch aufweisen und anthropologisch einsichtig machen. Sein eigener Gedanke der Konstitution des Ich durch das Du ist also auch nach seinem Selbstverständnis nur legitim als Chiffre für die Gegenseitigkeit, in der weder der Eine noch der Andere, sondern das Verhältnis selbst – als das, was „zwischen“ dem Einen und dem Anderen west – das eigentlich Konstituierende ist.

Die Gegenseitigkeit interpretiert Löwith als „Zweideutigkeit“. Die Zweideutigkeit ergibt sich daraus, „daß sich das Verhalten des einen aus seinem Verhältnis zum andern als dem Zweiten mitbestimmt“ (78). Denn zufolge dieser Mitbestimmtheit wird zweideutig, ob das Verhalten des einen aus ihm selbst oder aus dem anderen kommt. Zweifellos kommt es auch aus ihm selbst: es ist ja ein *Sich*-verhalten. Aber indem der eine auf sich reflektiert, reflektiert er zugleich auf das Verhältnis, in dem er zum anderen steht, und so auf den anderen. Sein Verhalten ist „reflexiv in Korreflexivi-

tät“ (78). Verhält er sich etwa als Mann, so verhält er sich zwar in gewisser Weise als das, was er selber ist, aber das, was er selber ist, ist selber bestimmt von der Frau, deren Mann er ist. Der so verstandene Begriff der Zweideutigkeit wickelt nur den Löwitschen Grundgedanken der „Personalität“ oder „Als-Bestimmtheit“ (51) aus. Aber von ihm her zeigt sich erst die Nähe dieses Grundgedankens zu Bubers leitender Idee des Zwischen. Denn die Zweideutigkeit verlegt die Initiative vom einen und anderen in das Verhältnis selbst, das seinerseits gleichermaßen den einen wie den anderen bestimmt. Der Mann bestimmt die Frau als Frau und die Frau den Mann als Mann. Was aber dergestalt wie wechselseitige Konstitution aussieht, wurzelt letztlich in der gleichursprünglichen Bestimmtheit von Mann und Frau aus ihrem Verhältnis, dank dessen sie Mann „und“ Frau sind.

Die Zweideutigkeit steigert sich nach Löwith dadurch, daß sie sich reflektiert. Es wird ja nicht nur der eine durch den anderen mitbestimmt, sondern auch der andere durch den einen. „Die Zweideutigkeit wird reflektiert, indem sich der, zu dem man sich verhält, wiederum seinerseits zu einem selbst verhält.“ Er verhält sich so zu einem selbst, daß er von sich aus auf das eigene, auf ihn gerichtete Verhalten zurückkommt. Dem Zurückkommen des anderen versucht aber der eine seinerseits wieder zuvorzukommen, indem er sich von vornherein in Reflexion auf die zu erwartende Reaktion verhält. „Das eigene Verhalten richtet sich also nicht nur *auf* den andern, sondern zugleich *nach* dem andern, es richtet sich selbst von vornherein nach dem andern ein.“ Dadurch eben potenziert sich die Zweideutigkeit; denn das sich *nach* dem anderen richtende Verhalten zum anderen ist noch entscheidender von diesem mitbestimmt als dasjenige, das sich bloß *auf* ihn richtet. Aber die Potenzierung der Zweideutigkeit ist im Grunde nichts anderes als ein weiterer Schritt im Übergang der Initiative von den sich verhaltenden Partnern zum Verhältnis selbst. Das Verhältnis selbst nämlich ist es, zu dem ich mich verhalte, wenn ich mich nach dem anderen richte (78 f.).

Die äußerste Möglichkeit, in welche die Reflexion der Zweideutigkeit hineintreibt, ist die „Verselbständigung des Verhältnisses“. Sie verwirklicht sich dann, wenn jede Person im Verhältnis sich so anfänglich nach der je anderen richtet, daß ihr Verhalten nicht nur durch diese mitbestimmt wird, sondern aus ihr entspringt. Dann ist schlechterdings nicht mehr auszumachen, welcher der beteiligten Personen die Initiative zuzurechnen ist, und zwar deshalb nicht, weil sie vollends an das Verhältnis selbst übergegangen ist. In sich selbst kreisend, ist das Verhältnis zum gesellschaftlichen „Zirkel“ oder „Kreis“ geworden (82 f.).

(7) Noch auf eine letzte Parallele zwischen der Sozialanthropologie Löwits und der Philosophie des Dialogs sei kurz hingewiesen: auf die Übereinstimmung in der Interpretation des Sprachphänomens. Zwar läßt sich Löwith in seiner Sicht des Bezugs von Miteinandersein überhaupt und „Miteinanderreden“, d. h. Miteinanderreden, durchaus von der Fundamental-

ontologie leiten. Denn auch für ihn, wie für Heidegger, sind die Strukturen des Miteinanderseins voll ausgebildet, noch bevor dieses zum Miteinandersprechen wird. Das Miteinandersprechen gilt nur als die „Wiederholung“ des stillen Miteinanderseins. Freilich meint da „Wiederholung“ mehr als pure Reduplikation. Das Miteinandersprechen wiederholt das Miteinandersein im Modus der „Ausdrücklichkeit“. Gleichwohl bleibt auch und gerade Löwiths Verständnis der herausgesprochenen Sprache als einer Verausdrücklichung dem Ansatz von „Sein und Zeit“ verhaftet. Denn einem Grundzug der Fundamentalontologie gemäß problematisiert Löwith die Ausdrücklichkeit als solche. Die Verausdrücklichung des Miteinanderseins im Miteinandersprechen ist nach seiner Auffassung problematisch, weil das Aufdecken als willkürliche Handlung immer zugleich ein Verdecken sein kann (102 f.). Erschließender als das Wort sind darum Mienenspiel und „Gebärdensprache“ (128). Dieser wortlose Ausdruck bildet das Verstehensfundament, das sowohl die Fürsorge als auch das laute Miteinandersprechen trägt (126).

Zugleich steht jedoch Löwiths inhaltliche Bestimmung der Sprache im Bannkreis derjenigen Erfahrung, die als erster Wilhelm von Humboldt zu Begriff gebracht und von der Buber am eindringlichsten Zeugnis abgelegt hat. Wie schon für Humboldt (vgl. 107), so ist auch für Löwith (vgl. 109) das Sprechen als solches ein Miteinandersprechen. Dieses wiederum verwirklicht sich für ihn noch nicht in den uneigentlichen Verhältnissen von einem und irgendeinem anderen oder gar von vielen untereinander; es ist wirklich erst als Gespräch zwischen Ich und Du (109). Als Du aber ist der Gesprächspartner wesentlich der auf Entsprechung hin Angesprochene (110). Mit der Philosophie des Dialogs trifft sich Löwith vornehmlich in der Auslegung des Entsprechens als Ort der Erfahrung der dialogischen Faktizität. Erfahren wird diese Faktizität – hier findet er sich besonders mit Grisebach zusammen, dessen „Gegenwart“ im selben Jahr erschienen ist wie seine Schrift – zunächst als Erschütterung der Immanenz des eigenen Entwurfs. „Nur im Gespräch begegnet der gesicherten Konsequenz der eigenen Rede eines andern Rede in ungesichert freier Entsprechung, und diese Entsprechung ist durch keine Art von Selbstbefragung und Selbstkritik ersetzbar“ (114). Das die Entsprechung des Anderen Auszeichnende ist demnach gerade nicht das, was sich im Wort „Entsprechung“ zunächst hervordrängt: die Bedeutung des Einstimmens, aus welchem sich die Übereinstimmung mit dem eigenen Anspruch ergibt. Zwar denkt Löwith die Entsprechung auch als *adaequatio*. Im Übergang von der mittelbaren Entsprechung der Sache zur unmittelbaren Entsprechung des Anderen, der allein eigentlich entsprechen kann, wandelt sich aber das Entsprechen selbst dergestalt, daß anstelle des Zuspruchs der Widerspruch zu seinem Prinzip wird. Eben deshalb ist *diese* Entsprechung „durch keine Art von Selbstbefragung und Selbstkritik ersetzbar“. Denn der Einwand, den ich mir selber mache, ist „kein wirklicher

Widerspruch“; ja, er ist letztlich das Gegenteil davon, und zwar insofern, als er immer nur dazu dient, die Immanenz des eigenen Entwurfs zu sichern und auszubauen. Während aber der monologisch Denkende im Grunde „nicht ungestört mit der Sache selbst, sondern nur mit sich selbst“ spricht, ist die Korrektur durch den Widerspruch des Anderen das einzige, das zur Übereinstimmung mit der Sache führen kann (66 f., 114).

Eben die Tendenz des Ansprechens auf Entsprechung ist nun aber auch die Stelle, an der die Zweideutigkeit sich des Gesprächs bemächtigt. Eine gewisse Zweideutigkeit dieser Tendenz ist uns ja schon in der Besinnung auf den Sinn des Begriffs „Entsprechung“ aufgegangen: Anspruch auf Entsprechung – das ist einmal das natürliche Aus-sein auf Bestätigung und zum andern das in willentlicher Gegenbewegung dazu vollbrachte Sich-dem-Widerspruch-aussetzen. Die in diesem Sich-aussetzen liegende Anerkennung des Anderen als Anderen muß stets aufs neue derjenigen Erwartung abgetrotzt werden, die den mir entsprechenden von vornherein für den mir gemäßen Anderen nimmt. So gesehen ist das Miteinandersprechen als Anspruch auf Entsprechung dadurch zweideutig, daß das Ansprechen, seiner höchsten Intention nach ein Offensein für den Widerspruch des Anderen, diesen doch zugleich immer schon auf sich hin anspricht und nur nach seiner eigenen Maßgabe Antwort von ihm erwartet.

Löwith entwickelt den Prozeß des dialogischen Zweideutigwerdens zunächst nicht so, sondern von der entgegengesetzten Seite her. In völliger Deckung mit dem, was er hinsichtlich des wortlosen Miteinanderseins auseinandergelegt hat, läßt er die Zweideutigkeit des Gesprächs damit beginnen, daß der Ansprechende sich in seiner Tendenz auf Entsprechung von vornherein auf den Anzusprechenden einstellt und dessen Sprache spricht (110). Hier wird also nicht das Offensein für den Anderen durch die Vermeinigung zweideutig, sondern das Selbstsein durch die Veränderung. Indem sich der Ansprechende von Anfang an auf den Anzusprechenden einstellt, spricht er schon nicht mehr als er selbst, sondern als einer, der vom Anderen bestimmt ist. Diese Zweideutigkeit ist in ihrem unreflektierten Stadium durchaus nichts Negativwertiges; sie ist vielmehr nur die „Verhältnismäßigkeit“ (112) der im gegenseitigen Verhältnis stehenden Personen oder deren Aufeinander-abgestimmtsein. Allerdings wird sie für das Gespräch wie für das wortlose Miteinandersein dadurch zur Gefahr, daß sie sich reflektiert. Wenn ich mich auf den Anderen, seine Sprache sprechend, einstelle, so spreche ich im Vorblick auf seine Entsprechung: ich spreche so, daß der Andere – in den Grenzen seiner Verständnismöglichkeiten – mir zu entsprechen vermag. Darüber hinaus kann ich aber die Entsprechung selbst im Ansprechen vorwegnehmen: was der Andere mir voraussichtlich antworten wird, bringe ich bereits in meiner Rede unter. Ich komme, wie im wortlosen Miteinandersein, seinem Zurückkommen zuvor. Hierdurch „verfängt sich das Gespräch ebenso wie das Miteinandersein in sich selbst“,

das heißt: es hört eigentlich auf, Gespräch im Sinne des Dialogs zu sein (111). Es verkehrt sich in einen Monolog, und zwar dadurch, daß der Ansprechende die Entsprechung des Anderen durch eine Selbstentsprechung ersetzt. Während die Zweideutigkeit als reine Verhältnismäßigkeit das apersonale Selbstsein ausschließt, ist es also in der reflektierten Zweideutigkeit die fremde Faktizität, die verlorenght. Das bestätigt die mit der Reflexion der Zweideutigkeit des Sprechens parallel laufende Entwicklung des Hörens. In seiner Zweideutigkeit ist das Hören ein Hinhören auf den Anderen und doch zugleich ein Zuhören um der eigenen Erwiderung willen. Die „Tendenz auf Erwiderung“ kann aber das Hinhören auf den Anderen übermächtigen und schließlich ganz unterbinden. Dann höre ich aus der Gegenrede des Anderen nicht mehr den Anderen selbst, sondern nur noch das heraus, was mir Gelegenheit gibt, in Konsequenz meiner anfänglichen Rede zu erwidern (115 f.).

Hier ist der Punkt, an dem nach Löwith jene Gegenbewegung einzusetzen hat, die in ausdrücklicher Abwehr der natürlichen Tendenz zum Sich-gemäß-machen des Anderen dessen Faktizität freilegt. Im Felde des Hörens besteht die Gegenbewegung in einem solchen Hören, das seine eigene Tendenz zur Erwiderung gleichsam außer Gefecht setzt und sich so ganz auf den Anderen einläßt (116). Der „erwiderungsfrei Zuhörende“ (116) ist, in der Terminologie Löwiths, ein verantwortlicher Hörer, so wie der ein verantwortlicher Sprecher ist, der „sich selbst einem andern zur Rede stellt“ (113), der sein Wort der Antwort des Anderen aussetzt und dieser Antwort selber wieder antwortet⁷.

Aber diese Gegenbewegung fällt bereits in den Bereich dessen, wodurch Löwith die ihm überkommene Dialogik zu ergänzen sucht.

⁷ Nach Löwith „kann nur der zu andern Sprechende als verantwortlich bestimmt werden. Vor sich selbst kann man nur quasi-verantwortlich sein, denn die Verantwortung beruht wie das Reden gerade darauf, daß man sich selbst einem andern zur Rede stellt“ (113). Vgl. dagegen Wilhelm Weischedel, Versuch über das Wesen der Verantwortung, Freiburg 1932. Weischedel stützt sich zwar auch auf den vom Wort angezeigten Antwortcharakter der Verantwortung (15) und weist dieser „ihren Platz im Dialog“ an (16). Dialog ist für ihn aber nicht nur die zwischenmenschliche Beziehung, sondern auch das Verhältnis zu Gott und zu sich selbst. Demgemäß zergliedert er die Verantwortung in die soziale, die religiöse und die Selbstverantwortung (26). Soziale Verantwortlichkeit legt er wiederum in „Vor-“, „Mit-“ und „Fürverantwortlichkeit“ auseinander (38 f.). Indes gründet sie ebenso wie die religiöse Verantwortlichkeit nach Weischedel in der Verantwortlichkeit des Menschen gegenüber sich selbst. Den Primat der Selbstverantwortung begründet Weischedel aus der Tatsache, daß der Mensch auch in der Beziehung zum Mitmenschen und zu Gott *sich* verhält (53). Diese Konzeption befindet sich trotz der Verarbeitung des dialogischen Prinzips im Einklang mit der fundamentalontologischen Sicht des Verhältnisses von Mitsein und Selbstsein. Sie entfaltet, so scheint es, in besonders konsequenter und durchsichtiger Weise die These Heideggers, wonach die „Selbstheit“ das Ichsein genauso wie das Dusein umfängt und trägt.

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

Ergänzungbedürftig ist nach Meinung Löwiths die Theorie des Verhältnisses von „Ich“ und „Du“. Sie soll ergänzt werden durch eine Explikation desjenigen Verhältnisses, in dem „*Ich selbst*“ und „*Du selbst*“ zum Recht und zu Worte kommen. Derart ergänzen muß man das Verhältnis von Ich und Du nur dann, wenn man annimmt, Ich und Du seien für sich eben noch nicht Ich selbst und Du selbst. „Als ‚Du‘ bist du zunächst nicht *du selbst*“ (138). Wir werden im folgenden immer deutlicher sehen, wie problematisch diese These ist⁸. Etwas von ihrer Problematik verrät sich schon darin, daß sie sich Löwiths eigenem Schema nur schwer anpaßt. Nach diesem Schema ist doch das Verhältnis von Ich und Du schlechthin das „eigentliche“ Miteinandersein, im Gegensatz zum uneigentlichen Miteinandersein von Einem und irgendeinem Anderen. Seine Eigentlichkeit ist aber nichts anderes als seine Unmittelbarkeit, und seine Unmittelbarkeit besteht darin, daß Ich und Du anstelle eines weltlichen Zweckes sich *selbst* vor sich haben.

Aber erkunden wir zunächst, was denn das für ein Selbst ist, das Löwith gleichwohl dem Du abspricht. „Selbst“ meint da zweierlei. Erstens „mich“ als Individuum im Unterschied zu „mir“ als Person. Versteht man das Selbst so, dann ist die These „Du bist als Du nicht Du selbst“ nur ein negativer Ausdruck für die schon skizzierte Theorie der Personalität. Sie ist damit nicht weniger problematisch, aber von Löwiths Voraussetzungen aus verständlich. Fragwürdig bleiben diese Voraussetzungen selber, d. h. vor allem die Annahme, in seiner individuellen Einzigkeit sei der Andere nur für sich selbst, in seinem Selbstverhältnis, erfahrbar. Nichtsdestoweniger folgt daraus, daß ich mit dem fremden Individuum weder dort zu tun bekomme, wo ich um eines weltlichen Zweckes willen in Gemeinschaft bin, noch auch da, wo ich das Du erlebe. Allerdings sollte man meinen, daß die Individualität des Anderen im Du immerhin noch stärker hervorscheint als in der Anonymität des „irgendeiner“. Jedoch für Löwith verhält es sich gerade umgekehrt. Sofern das Verhältnis von Ich und Du inniger ist als das von Einem und irgendeinem Anderen, ist auch das Verhalten der Personen in ihm „verhältnismäßiger“. Wir dürfen ja nicht vergessen, daß Löwith seine Bestimmung der Zweideutigkeit oder Verhältnismäßigkeit als Antwort auf die Frage nach dem „und“ im Verhältnis von *Ich und Du* gibt. Je mehr aber

⁸ Gewiß läßt sich Löwiths Unterscheidung von Du und Du selbst mit derjenigen Marceles zwischen dem Es-Du und dem reinen Du vergleichen. Aber dabei muß die prinzipielle Verschiedenheit der beiden Positionen in die Augen fallen. Dem Du fehlt nach Löwith die Selbstheit auf Grund seiner Duheit; hingegen fehlt sie dem Es-Du nach Marcel, weil dieses eigentlich ein Es ist. Darum kann eben Marcel das Du selbst das reine Du nennen, während „Du selbst“ für Löwith nicht mehr „Du“ bist. Siehe dazu unten, S. 435.

die Verhältnismäßigkeit wächst, desto mehr schwindet die Individualität. Das Ende der oben geschilderten Geschichte des Ich-Du-Verhältnisses ist als Verabsolutierung des Verhältnisses zugleich die Vertilgung der Individuen.

Wenn es überhaupt angeht, das Individuum mit der Kategorie des Selbst zu belegen, so läßt es sich vielleicht am ehesten als das apersonale Selbst kennzeichnen. Dasjenige Selbst aber, das Löwith dem Du verweigert, ist zweitens auch ein personales Selbst. Was es mit ihm auf sich hat, zeigt die Reflexion auf den Unterschied zwischen der ihm eigenen „Selbständigkeit“ und der „Selbständigkeit“ des Individuums. Diese ist das Für-sich-sein, in das sich die unteilbare und unmitteilbare Existenz im Verhältnis zu sich selbst einschließt. Sie ist Selbständigkeit als Unabhängigkeit und Unbetroffenheit von den Verhältnissen zu Anderen. Die Selbständigkeit des *personalen* Selbst hingegen, die „im Wortverstande ‚con-crete‘ Selbständigkeit“ (169), hat ihren Platz *in* diesen Verhältnissen. Zunächst einmal hat sie freilich darin gerade keinen Platz, und zwar weder im Verhältnis von Einem und irgendeinem Anderen noch im Verhältnis von Ich und Du. In ihrer zweiten Bedeutung bringt die These „Als ‚Du‘ bist du zunächst nicht du selbst“ die Überzeugung zum Ausdruck, das Ich-Du-Verhältnis impliziere als solches noch nicht die gegenseitige Anerkennung der im Verhältnis einbehaltenen Selbständigkeit der Partner. Verhindert wird diese Anerkennung dadurch, daß ich im selben Maße, wie ich mich vom Anderen her verstehe, auch den Anderen nur in Rücksicht auf mich begreife. Die Rücksichtnahme auf mich ist eo ipso Rücksichtslosigkeit gegenüber dem Anderen als Anderen, d. h. gegenüber dem Anderen in seiner auch im Verhältnis bestehenden Selbständigkeit. Die „nächstliegende Bestimmung des andern“ ist „eine hinsichtlich *seiner* rücksichtslose Rücksichtnahme auf einen *selbst*“ (75). Der Andere wird zunächst gerade nicht als Anderer, sondern als der Meinige genommen. Und dies ist er auch und vor allem da, wo er mir Du ist. „Zunächst bist ‚Du‘ . . . gerade nicht selbständig, sondern extrem der Meinige“ (138). Darum auch bist Du „zunächst gerade alles andere als ein christlich verstandener ‚Nächster‘“ (74, vgl. 75)⁹; ebenso wie das Ich-Du-Verhältnis weit von der Selbstlosigkeit des „Altruismus“ entfernt ist. Es ist vielmehr in der Wurzel nur ein in der Form des Altruismus auftretender Egoismus, und der Grund dieser Ambivalenz ist jene wesentliche Zweideutigkeit, die das Ich-Du-Verhältnis durchherrscht (71 ff., bes. 74 f.).

Während aber die Individualität gänzlich außerhalb der Grenzen des Ich-Du-Verhältnisses bleibt, kommt die personale Selbständigkeit, wiewohl sie sich nicht im Ich-Du-Verhältnis selber verwirklicht, doch nur im Durchgang durch es zum Vorschein. Was das Ich-Du-Verhältnis vom uneigent-

⁹ Zum christlich verstandenen „Nächsten“ stößt demgegenüber Erik Wolf in seinem rechtstheologischen Entwurf „Recht des Nächsten“ (Frankfurt/M. 1958) vor. Obwohl auch er von Heidegger herkommt, verläßt er damit doch die Ebene, die „im Absprung von der Fundamentalontologie“ erreichbar ist.

lichen Miteinandersein abhebt: daß der Andere nicht mehr bloß „irgendeiner“, sondern „extrem der Meinige“ ist – diese Relativierung scheint zwar die Entfernung von der Absolutheit des selbständigen Anderen zu vergrößern. Aber nur wo ich den Anderen ganz als den Meinigen behaupte, kann ich erfahren, daß er nicht im Mein-sein aufgeht. Darum kann Löwith schließlich sagen: „In der Radikalisierung, aber nicht in der Aufhebung der natürlichen Relativität des Seins im Einander entstehen unbedingt verbindliche, absolute Verhältnisse“ (138). Das „absolute“ Verhältnis ist das Verhältnis von Ich selbst und Du selbst. Die Radikalisierung der Relativität beginnt mit der Restriktion des diffusen Miteinanderseins auf das unmittelbare Verhältnis von Ich und Du; sie vollendet sich in der „Verabsolutierung“ des Verhältnisses durch die Reflexion der Zweideutigkeit. Das absolute Verhältnis entsteht in der Gegenbewegung zum verabsolutierten Verhältnis. Wie es darin entsteht, hat sich uns exemplarisch im Felde des Miteinandersprechens gezeigt. Aber nicht nur das Miteinandersprechen, sondern jedes unmittelbare Miteinandersein hat die Möglichkeit, sich in solcher Weise zu einem Verhältnis wahrhaft Selbständiger zu erheben. „In all diesen Verhältnissen des unmittelbaren Füreinanderseins ist . . . keiner der beiden als Selbsteigener, sondern als Zugehöriger bestimmt. Trotzdem entwickelt sich nur aus solchem Verhältnis und für es die wahre Selbständigkeit eines jeden an ihm selbst (,Ich selbst‘ und ,Du selbst‘) in der gegenseitigen Anerkennung ihres unverhältnismäßigen Daseins“ (71).

Wenn Löwith vom „unverhältnismäßigen“ Dasein spricht, so meint er durchaus das im Verhältnis gesichtete, in ihm zur Geltung kommende Selbst und nicht das jenseits des Verhältnisses existierende Individuum. Unverhältnismäßig ist die „*innerhalb* eines persönlichen *Verhältnisses*“ zugängliche Selbständigkeit nur „im Unterschied zu der zunächst verhältnismäßigen Bedeutsamkeit des einen für den andern“ (127). Immerhin verweist jedoch der Ausdruck „unverhältnismäßig“ auf die Indirektheit, in der sich das konkrete Selbst zum Verhältnis verhält. Im Gegensatz zum Individuum erschließt es sich zwar im Verhältnis, aber nur so, daß es als das anerkannt wird, wodurch der Andere mehr ist als bloß ein Glied des Verhältnisses. Als Individuum ist der Andere ein „anderes Ich“ oder „erste Person“ (vgl. 114, 128). Als Du ist er „zweite Person“. Als „Du selbst“ aber bist „du“ – gemäß der zwielichtigen Zwischenstellung, die dieses Selbst auf Grund seiner Unverhältnismäßigkeit einnimmt – weder bloß erste noch bloß zweite Person, sondern eine erste Person, die sich in der zweiten zeigt, oder eine zweite Person, die von sich aus den Blick auf die erste freigibt (128). Die erste Person des Anderen ist mir völlig verschlossen, die zweite ist mir so sehr offenbar, daß sich darin am Ende die dunkle Substanz des fremden Seins verflüchtigt. Wenn der Andere sich mir aber in zweiter Person zugleich als erste auftut, so wird in der Offenbarkeit des Ich-Du-Verhältnisses gleichsam das Geheimnis seines Selbstseins selber offenbar.

Nach Meinung Löwiths begehen Scheler, Ebner und Gogarten in ihrer „Du-Theorie“ insofern denselben Fehler, als sie die „fruchtbare Schwierigkeit“ umgehen, „welche darin liegt, daß Du selbst eine erste Person, aber in zweiter Person bist“ (128). Wohl mit ebensoviel Recht könnte man Löwith vorwerfen, auch er umgehe die fruchtbare Schwierigkeit, die durch den Titel „Du selbst“ angezeigt ist, indem er nämlich das „Du selbst“ als eine erste Person in zweiter Person auslegt. Diese Auslegung erweist sich schon dadurch als eine Verlegenheit, daß sie sich mit einer bloßen Zusammensetzung begnügt. Wenn mir aber wirklich die erste Person des Anderen unzugänglich ist, so bleibt uneinsichtig, wie sie sich dann doch in der zweiten kundgeben soll. Nach Löwiths eigener Voraussetzung kann sie sich darin gar nicht kundgeben. Ja, nach Löwiths eigener Voraussetzung gibt sich etwas anderes als die erste Person in der zweiten kund. Denn das Selbst im „Du selbst“ soll doch etwas anderes sein als das Selbst der Individualität. Also ersetzt die Zusammensetzung nur die Ausarbeitung der spezifischen Seinsweise des duhaften Selbst im Unterschied zu der des fremdichhaften Selbst. Anstatt eine wirklich ausreichende positive Bestimmung der dialogischen Selbständigkeit zu geben, beschränkt sich die systematische Arbeit auf die Analyse der faktischen Erschließung dieser Selbständigkeit, d. h. auf die Konstruktion der oben angedeuteten Bewegung, in der Ich und Du es, sich gegen die Verabsolutierung ihres Verhältnisses wehrend, zur gegenseitigen Anerkenntnis ihres unverhältnismäßigen Daseins bringen. Das Dunkel, das über das solcherart anerkannte Selbst gebreitet ist, lichtet sich in dieser Analyse nur insoweit, als klar wird, daß Löwith das „Du selbst“ trotz aller gegenteiligen Versicherungen (138) nach Art des „anderen Ich“ oder „anderen Selbst“ denkt. In seiner Polemik gegen „Sein und Zeit“ kritisiert er, wie wir uns erinnern, an diesem Begriff die Unfähigkeit, die Verbundenheit des Zueinander verständlich zu machen. Das „andere Selbst“ kann nicht in wirklicher Gemeinschaft mit mir leben, weil es gerade dadurch und nur dadurch hervorkommt, daß ich den Anderen, ihn *zu* sich befreiend, *von* mir befreie. Diese Freigabe ist aber nichts anderes als eine im Gegenzug zur natürlichen Tendenz der Unselbständigkeit gewonnene Anerkenntnis der Selbständigkeit des Anderen. Da auch diese Selbständigkeit im Verhältnis bleibt, ja das (im Sinne Heideggers) „eigentliche“ Miteinandersein begründet, kann auch sie (was Löwith freilich nicht tut) als eine un- und doch nicht außerverhältnismäßige Selbständigkeit interpretiert werden. Ihr Unterschied von der unverhältnismäßigen Selbständigkeit des „Du selbst“ ist deshalb so gering, weil deren Verhältnismäßigkeit nur in ihrem gnoseologischen Ursprung aus einem eigentlich positiven Miteinandersein liegt, während sie sich nach ihrer ontologischen Seinsverfassung so wenig in ein Verhältnis zu mir setzen kann, daß sie eben im ganzen als unverhältnismäßig bezeichnet werden muß. Infolgedessen ist das Verhältnis von „Ich selbst“ und „Du selbst“ nicht – wie man angesichts des Umstandes, daß da die Partner ihr Selbst ins Verhältnis

bringen, erwarten sollte – inniger, sondern distanzierter als das Verhältnis von Ich und Du. Wie sich hierin die Nähe des „Du selbst“ zum „anderen Selbst“ bekundet, so zeigt dies auf der anderen Seite, wie groß die Differenz zwischen dem „Du selbst“ und demjenigen Selbst ist, das nicht nur im Verhältnis zu mir *gesichtet* wird, sondern auch aus diesem Verhältnis *lebt*.

Geht man – was wir hier tun wollen – davon aus, daß es *dieses* Selbst ist, welches Löwith ursprünglich unter dem Titel „Du selbst“ treffen wollte, und daß er nur im Gang der Durchführung seiner These in die Nähe des „anderen Selbst“ abgetrieben wurde, so präsentiert sich die Unterscheidung von „Du“ und „Du selbst“ an sich als ein eminent produktiver Beitrag zur Erkenntnis des dialogischen Miteinanderseins. Sie artikuliert wie Marcells Distinktion von Es-Du und reinem Du eine Zwiefalt, auf die wir schon bei der Interpretation der Schrift „Ich und Du“ stießen, die aber Buber selbst nicht eigens herausstellt. Zutage trat diese Doppelgestalt des Du in der Steigerung des Ansprechens von dem noch intentional gebundenen Akt, der das Du letztlich doch noch als etwas oder als jemanden setzt, bis zur Wesenstat, für die sich ganz das Selbst des Gegenübers und damit nichts Bestimmtes mehr offenbart. Aber hier, bei Buber, ist das „Du selbst“ wie bei Marcel das eigentliche Du, und umgekehrt ist das, was Löwith „Du“ nennen würde, für Buber noch nicht in strengem Sinne Du. Bubers Rede vom Du zielt von vornherein auf ein „Du selbst“, und nur eine „hinterhältige“ Deutung von der Art der hier versuchten kann vielleicht von dieser Abzweckung die faktische Ausarbeitung trennen, die das Du auf das ihm nicht gemäße Niveau der Als-Bestimmtheit herabzieht.

Sicherlich ist die demnach zu verneinende Frage, ob Löwiths Theorie des „Du selbst“ die vordem ausgearbeitete Dialogik mit einer *prinzipiell* neuen Einsicht bereichert, relativ belanglos gegenüber dem Problem, wo denn nun das eigentliche Du *in Wirklichkeit* zu Hause ist: in dem von Löwith dafür ausgesparten Raum oder im Raume des „Du selbst“. Ich meine, das Du in seiner ausgebildeten Form sei das recht verstandene „Du selbst“ und nicht das, was Löwith „Du“ nennt. Diese Entscheidung beruht nicht auf einem unkritisch vorausgesetzten Begriff vom Du, sondern auf der Einsicht in die damit gemeinte Sache. Wenn der Begriff „Du“ überhaupt einen spezifischen Inhalt hat, so geht er – in der von Löwith vollzogenen Einschränkung auf das anthropologisch relevante Gebiet – letztlich doch wohl auf denjenigen Mitmenschen, der mir horizontlos, d. h. in seiner durch keine Als-Bestimmtheit erfaßbaren Selbstheit begegnet.

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

Wie Löwiths Beschreibung des „Du selbst“ faktisch in die Analyse des „anderen Selbst“ zurückfällt, dessen Freigabe nach Heidegger das „eigent-

liche“ Miteinandersein begründet, so sinkt das Ich-Du-Verhältnis, in welchem nach Löwith das Miteinandersein eigentlich werden soll, dadurch, daß es der Kategorie der Als-Bestimmtheit unterstellt wird, auf das Niveau des nach Löwith und nach Heidegger „uneigentlichen“ Verhältnisses von Einem und irgendeinem Anderen herab. Vermutlich ist dieser Abfall, den es im folgenden aufzudecken gilt, der Grund von jenem. Weil das von Löwith gemeinte Ich-Du-Verhältnis gleich dem uneigentlichen Miteinandersein in seinem und in Heideggers Verstande das Selbst der Partner von sich ausschließt, kann dieses nur so ins Spiel kommen, daß es wie in der Freigabe als das unverhältnismäßige Dasein anerkannt wird.

Verwunderlich ist ja bereits, daß Löwith das nach seinem Verständnis eigentliche Verhältnis und dasjenige, welches er als uneigentliches deklariert, in derselben Weise, eben mit Hilfe der Kategorie der „Personalität“ oder „Als-Bestimmtheit“, deutet. Daß er das tut, ist ein Faktum, auf das nicht mehr hingewiesen zu werden braucht. Die Frage ist nur noch, ob damit das Ich-Du-Verhältnis am Modell des Verhältnisses von Einem und irgendeinem Anderen oder umgekehrt das Verhältnis von Einem und irgendeinem Anderen am Modell des Ich-Du-Verhältnisses vorgestellt wird. Der hier vorweggenommenen Antwort zufolge ist das erstere der Fall, und das läßt sich aus der Konsequenz des Löwithschen Ansatzes selber nachweisen.

Nur scheinbar widerspricht dem die angeführte Tatsache, daß Löwith mit seiner Theorie der Zweideutigkeit, in welcher sich die personale Als-Bestimmtheit konkretisiert, gerade die Art des unmittelbaren Verbundenseins von Ich und Du aufklären will. Denn es wäre doch zweifellos voreilig, daraus den Schluß zu ziehen, diese Theorie sei auch der Sache nach auf das Ich-Du-Verhältnis zugeschnitten. Wohl aber würde der Nachweis, daß sie in Wirklichkeit nur das Verhältnis von Einem und irgendeinem Anderen zur phänomenalen Grundlage hat, den Anspruch, damit vornehmlich das Ich-Du-Verhältnis deuten zu können, um so härter treffen. Dieser Nachweis ist nun leicht zu erbringen, sobald man sich vor Augen führt, daß die Als-Bestimmtheit den Anderen in die *Welt* einordnet. Das, als was Einer begegnet, ist der Horizont, unter dem er begegnet. Begegnet mir Einer als Lehrer, so ist das Lehrer-sein der Horizont für mein Verständnis seines Seins. Jeder derart partikuläre Horizont ist aber eingeschlossen in den universalen Horizont der Welt. Was Lehrer-sein bedeutet, wird selber nur verständlich im Horizont aller möglichen Berufe, die sich ihrerseits ihrer prinzipiellen Seinsmöglichkeit nach nur als Weisen der Bearbeitung von Welt verstehen lassen. Hinsichtlich dieser Einfügung in den Gesamtzusammenhang der Welt unterscheidet sich Einer, der als Einer bestimmt ist, zunächst, d. h. wenn man von der impliziten oder expliziten Anerkennung seines unverhältnismäßigen Daseins absieht, nicht wesentlich von Etwas, das als Etwas bestimmt ist. Das „Ding“, das ich als Tisch verstehe, „bedeutet mir etwas“: ich erfasse seine Bedeutsamkeit für das Ganze der Welt, in der es mir be-

gegnet. Als „Bedeutsamkeit“ in diesem Sinne begreift Löwith aber ebenso die Als-Bestimmtheit von Personen (50).

Schon die damit gegebene skizzenhafte Beschreibung der Welt, in welche die Als-Bestimmtheit das Miteinandersein einordnet, macht hinreichend klar, daß diese Welt nichts mit derjenigen zu tun hat, mit der das Du „identifiziert“ werden muß. Solche Identifizierung ist eben keine *Einordnung* des Du in die Welt, sondern im Gegenteil chiffrhafter Ausdruck dessen, daß das Du nicht in die Welt eingeordnet werden kann und so – gewissermaßen – selbst die ganze Welt ist. Wie sehr die mit der Als-Bestimmtheit gegebene Weltlichkeit die legitime Welträchtigkeit des Du beeinträchtigt und wie weit sich Löwith durch ihre Übertragung auf das Ich-Du-Verhältnis von seiner ursprünglichen Konzeption dieses Verhältnisses entfernt, läßt sich aber noch von einer anderen Seite her aufdecken.

Der ursprünglichen Konzeption zufolge sollte das Ich-Du-Verhältnis die sachliche Priorität vor dem „diffusen“ Miteinandersein haben und demgemäß methodisch dieses aus jenem entwickelt werden. Faktisch aber entwickelt Löwith das Miteinandersein von Ich und Du aus dem Miteinandersein von Einem und irgendeinem Anderen. Das wird gerade auch an der Stelle sichtbar, an der er den Vorrang des Alter vor den Alii behauptet. Er teilt dort zunächst die Anderen in die Fremden und die Bekannten oder „Zugehörigen“ ein, um sodann die Zugehörigen unter sich zu differenzieren. „Innerhalb dieses ‚Kreises‘ – dessen unausdrücklicher Mittelpunkt man selber ist – von Zugehörigen unterscheiden sich wiederum die Meinigen als die Angehörigen. Und innerhalb der Angehörigen bist allererst ‚Du‘ im eigentlichen Sinn der Meinige“ (54). Löwith grenzt hier das Du aus dem weiten Bereich der nicht nur im Verhältnis zum Ich, sondern auch zum Du Anderen aus. Ansetzend in der Ferne und Fremde, in der die Anderen – selber relativ unbestimmt – auch noch keine räumlich bestimmte Position gegenüber dem Ich einnehmen, trifft er auf das Du erst am Ende, in der Peripherie des engsten aller Kreise, die sich vom Kreise der Zugehörigen an konzentrisch um das Ich legen.

Nun kommt bereits eine derartige Subsumtion des Du unter die Anderen einer Einordnung in die Welt gleich. Denn die Anderen machen ja die Mitwelt aus, die Mitwelt aber soll die Welt schlechthin sein. Mehr noch als dieser terminologische Zusammenhang beweist aber das zugrunde liegende Modell einer Mehrzahl von Kreisen, die das Ich zum Mittelpunkt haben, die Einordnung des Du in die Welt. Welt ist für den frühen Löwith stets „meine“ Welt (15), das heißt: sie ist durch mich zur Einheit synthetisiert, von mir konstituiert. Das gilt durchaus auch von der Welt, die der Inbegriff der Anderen ist. „Indem mir die Mitwelt zunächst als die Welt der ‚Anderen‘ begegnet, ist sie . . . die durch mich geeinte Welt der Andern, nicht mehr und nicht weniger bestimmt als dadurch, daß sie meine Mitwelt ist“ (48 f.). Oder noch eindeutig: „eine einheitliche ‚Welt‘ sind die Andern doch nur in

Rücksicht auf mich, den Einen, der diese ganze Welt von Anderen als ‚Welt‘ zusammenhält“ (53). Die Welt zusammenhalten kann ich nur dann, wenn ich sie übersehe und beherrsche; übersehen und beherrschen kann ich sie nur als ihr Mittelpunkt. Nach Löwith lebt man denn auch „nicht nur mitten in der Welt, sondern ist selbst die Mitte seiner Welt“ (180). Die Zentriertheit der Welt auf das Ich bekundet sich, so meint Löwith, bereits im Ausdruck „Mitwelt“ und im Begriff der „Anderen“ (15, 52). Die Mitwelt ist eben die Welt, die mit mir, dem Weltmittelpunkt, ist; und die Anderen, als Mitwelt „Meines-gleichen“ (49, 52), sind auch Andere nur im Verhältnis zu mir, der ich als einziger kein Anderer bin. Diese Herrschaft des Ich über die Welt macht nun – das ist das für uns Entscheidende – auch nicht vor dem Du halt. Ja, sofern das Du der eigentlich „Meinige“ ist, gelangt in ihm die Ich-bezogenheit der Welt zur äußersten Vollendung. „Am ausdrücklichsten auf *meine* Welt bezogen, ist die Mitwelt dann, wenn sie sich in *einem* bestimmten Andern, einem ‚Du‘ zusammenfaßt“ (15).

Damit hat Löwith das preisgegeben, was er im Absprung vom „Idealismus der einseitig konstituierenden Intentionalität“ gewonnen hatte. Mit der Einordnung des Du in die vom Ich konstituierte Welt zieht auch wieder die Transzendentalphilosophie in die Auseinandersetzung um die zwischenmenschliche Wirklichkeit ein¹⁰. Wie tief ihr Löwith trotz aller Loslösungsversuche und aller durchaus gelungenen Gegenbewegungen verbunden ist, verrät die Selbstverständlichkeit, mit der er das Ich-Du-Verhältnis seinem ursprünglichen Richtungssinn nach als ein Sich-verhalten des Ich zum Du ansetzt. Auf dem Boden dieser Selbstverständlichkeit erscheint ihm Gogartens Ausgang von der Du-Ich-Beziehung als eine unphänomenologische, dogmatische Verkehrung der natürlichen Verhältnisse (133).

Indes beschwört die Beherrschung des Anderen durch das Ich die gegenläufige Bevormundung des Ich durch den Anderen herauf. Verändert wird bei Löwith nicht nur der Eine, der das Korrelat von irgendeinem Anderen ist, sondern genauso das Ich eines Du, und zwar vermöge der Zweideutigkeit, die auch und sogar vornehmlich das Ich-Du-Verhältnis charakterisiert. Besteht doch die Zweideutigkeit eben darin, daß der Eine sich in der Art und Weise seines Ansprechens immer schon auf den Anderen einstellt, also selber wie der Andere spricht. Er wird vom Anderen bestimmt oder seinerseits zu einem Anderen gemacht. Darauf läuft auch die Löwithsche These hinaus, das Ich sei weder im Miteinandersein mit irgendeinem Anderen noch im Verhältnis zum Du „es selbst“ im Sinne seiner individuellen

¹⁰ Darin gibt mir indirekt Löwiths spätere Kritik an der Auffassung der Welt als der mit- und umweltlichen Menschenwelt recht (vgl. „Welt und Menschenwelt“, a. a. O., bes. S. 237–243). In der Abwendung von diesem nachchristlichen Weltverständnis versenkt sich Löwith jetzt in eine „exzentrische Betrachtung der Welt, worin der Mensch kein Mittelpunkt ist und deren Umkreis nicht in der Umwelt des Menschen zentriert“ (243).

Einzigkeit. „Jedes Zusammensein des einen mit einem andern verändert schon den einen und den andern, macht einen selbst ‚zu einem andern‘ als man es rein für sich, für seine Person, wäre“ (170). „Ver-änderung“ (170) ist Löwiths eigener Ausdruck für diejenige Veränderung, die ich vermöge meines Zusammenseins mit dem Anderen und so durch den Anderen erleide. Er faßt im Grunde die gesamte Sozialontologie des „Individuums in der Rolle des Mitmenschen“ zusammen. Als Ausdruck für die Zweideutigkeit, von der dieses Buch handelt, weist er aber zugleich auf die Zweideutigkeit hin, mit der dieses Buch von der Zweideutigkeit handelt. In ihrer Zweideutigkeit bietet sich die Lehre von der Zweideutigkeit als der Ort an, an dem Löwith sowohl die dialogistische Erfahrung des Zwischen wie die transzendentalphilosophisch fundierte Erfahrung der Veränderung wiederholt. Diese Zweideutigkeit der Zweideutigkeit ist das Ergebnis der Übermächtigung des Ich-Du-Verhältnisses durch das Verhältnis von Einem und irgendeinem Anderen. Indem darin das Zwischen selbst übermächtigt wird, verschwindet es völlig; denn das Verhältnis von „Ich selbst“ und „Du selbst“ hat mit der Zweideutigkeit auch das Zwischen hinter sich gelassen, das Löwith nur als Zweideutigkeit zu denken vermag – was im übrigen bestätigt, daß das Selbst des absoluten Verhältnisses vom dialogischen Leben faktisch abgelöst ist.

B. Ludwig Binswangers Phänomenologie der erotischen Liebe

§ 85. Übernahme und Korrektur der formalen Komposition Löwiths

Ludwig Binswangers philosophisches Hauptwerk „Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins“, geschrieben „in dem Jahrzehnt zwischen Ende der zwanziger und Ende der dreißiger Jahre“¹, macht den wohl radikalsten Versuch einer Ontologie des Zwischen. So bezeichnet Binswanger selbst zwar seine Philosophie nicht. Wohl aber erlaubt diese der Sache nach, den Buberschen Ausdruck auf sie anzuwenden, zumal Binswanger an hervorragender Stelle Buber unter denen aufzählt, die sein Zentralproblem vor ihm angegangen sind (16; vgl. Vorwort zur 3. Aufl., 11). Den „radikalsten“ Versuch einer Ontologie des Zwischen wagt Binswanger jedoch nicht bloß insofern, als er das „dialogische Prinzip“ Bubers von allen, die auf dem Boden der Phänomenologie im weiteren Sinne stehen, am radikalsten verwirklicht, sondern auch darum, weil er noch entschiedener vom Zwischen ausgeht als

¹ L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, München/Basel 1962³, S. 11 (Vorwort zur 3. Aufl.). Im Abschnitt über Binswanger beziehen sich die nicht besonders gekennzeichneten Seitenverweise auf die 1. Auflage dieses Buches (Zürich 1942).

Buber selbst. Das unterscheidet ihn tief sowohl von den behandelten Frühphänomenologen wie von Löwith. Gleichwohl ist Löwiths „Individuum in der Rolle des Mitmenschen“ diejenige Arbeit, die die „Grundformen“ am unmittelbarsten beeinflusst hat (vgl. Vorwort zur 3. Aufl., 11). Sie hat in den Augen Binswangers den Weg vorgezeichnet, auf dem die Fundamentalontologie durch das dialogische Prinzip zu rektifizieren und zu erweitern ist. Deshalb sieht Binswanger in ihr einen „wesentlichen Fortschritt“ gegenüber „Sein und Zeit“ (16). Die von Löwith dabei vollzogene Verwandlung der Fundamentalontologie in Anthropologie macht er durchaus mit. Hat Heidegger die „ontologisch-existenzielle“ Daseinsanalytik begründet, so geht er auf eine „anthropologisch-erotische“ aus (639)². Doch ist ihm der Beitrag Löwiths „noch nicht radikal genug“ (16). Dieser Beitrag deutet eben nur an, was in aller Schärfe herauszustellen ist. Mit dem Vorsatz, das zu tun, gelingt dem Psychiater in der Tat eine Konzeption, die jedenfalls die Löwithschen Ableitungen vermeidet. Selbstverständlich wächst damit der Abstand von Heidegger. Obgleich Binswanger „Sein und Zeit“ als Voraussetzung seines eigenen Entwurfs anerkennt (16, 664 f.; Vorwort zur 3. Aufl.) und mehr noch als Löwith der Sprache Heideggers verhaftet bleibt, löst er die Sache, die das eigentliche Korrektiv der ontologisch-existenziellen Daseinsanalytik darstellt, viel kräftiger von Heidegger ab als Löwith. Diese Sache ist für ihn wie für Löwith das Ich-Du-Verhältnis. Binswanger wiederholt, in ausdrücklicher Anlehnung an Löwith (241 f.), dessen Kritik, wonach Heidegger das Ich-Du-Verhältnis „übergeht“. Das Ich-Du-Verhältnis hat, so meint er, in „Sein und Zeit“ „keine Stätte“ (16) und steht – wie es in einer jener kitschigen Formulierungen heißt, zu denen Binswanger neigt – „frierend außerhalb der Tore dieses Seinsentwurfs“ (52, vgl. 65, 268)³. Während sich aber in Löwiths Deskription des Ich-Du-Verhältnisses doch wieder fundamentalontologische Voraussetzungen einschleichen, hält sich dieses Verhältnis bei Binswanger auch im Fortgang der Analysen als das „ganz Andere“ gegenüber dem sorgenden In-der-Welt-sein durch. Allerdings werden wir am Ende sehen, daß die Konzeption Binswangers durch eine Abhängigkeit anderer Art im Bann des Heideggerschen „Seinsentwurfs“ bleibt: durch die Abhängigkeit jeder Antithese von der These, gegen die sie gesetzt ist.

Wer wie wir von Löwith herkommt, muß zunächst die große Ähnlichkeit

² Vgl. L. Binswanger, Über die daseinsanalytische Forschungsrichtung in der Psychiatrie, in: *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Bd. I, Bern 1947 (zit.: AVA I), S. 190.

³ Auch mit Bezug auf diese Äußerung schränkt Binswanger im Vorwort zur 3. Auflage seines Buches die darin an Heidegger geübte Kritik sehr stark ein. Insbesondere erscheinen ihm jetzt die direkte Verwendung der Fundamentalontologie für eine anthropologische Theorie der Liebe und die Belastung dieser Anthropologie mit fundamentalontologischen Ansprüchen als Folgen einer Fehldeutung von „Sein und Zeit“.

empfinden, die zwischen der Gliederung der „Grundformen“ und der Anlage der Anthropologie Löwiths besteht. „Die Grundformen des menschlichen Daseins . . . sind die Dualität, die Pluralität oder Personalität, und die Singularität“ (382). Die Dualität entspricht dem „eigentlichen“ Miteinandersein im Sinne Löwiths, dem Miteinandersein von Ich und Du; die Pluralität oder Personalität ist die Seinsweise des von Löwith „uneigentlich“ genannten Miteinanderseins von Einem und irgendeinem Anderen; die Singularität schließlich ist der Titel des Seins, das Löwith im Kapitel „Ich selbst“ in meiner ‚Einzigkeit‘ beschreibt⁴.

Wie freilich die Personalität zugleich in die von Heidegger entdeckte Sphäre des alltäglichen Bei-der-„Welt“-seins fällt (was im übrigen genauso von der Personalität Löwiths gilt), so umgreift die Singularität auch das „eigentliche Selbstsein“ im Sinne Heideggers: die „Existenz“ als das verschwiegene „Sein zum Grunde“ (435, 451, 462, 477 f., 480). Aber auch das trifft gleichfalls auf die der Singularität in der Nomenklatur Löwiths korrespondierende Individualität zu. Das eigentliche Selbst der existenzialen Analytik ist für Löwith nichts anderes als „der schlechthin je ‚Einzig‘“ (Das Individuum . . ., 80). Genauer gesagt deutet Löwith nicht die Individualität nach Maßgabe des eigentlichen Selbstseins, sondern dieses am Leitfaden von jener. Ganz so wie Binswanger. Auch dieser restringiert den Heideggerschen Begriff „eigentliches Selbstsein“ auf den in Wirklichkeit viel engeren Bedeutungsgehalt der Singularität. Das solcherart eingeschrumpfte Selbstsein soll dann in der Singularität neben vielem anderen Platz haben, so neben der Existenzerhellung von Jaspers, dem Existieren im existenziellen Verständnis Kierkegaards und dem Verstehen Diltheys (480). Die Singularität selbst aber bezieht ihren Sinn aus dem Individualitätsbegriff Löwiths. „Singularität heißt Einzelheit, ja Einzigkeit und Einmaligkeit“ (382). Die Einzigkeit liegt bereits in der Form der Singularität als „Zu-sich-selbst-sein“, d. h. als Sein zu meinem Selbst in derjenigen Gestalt, in der es keinem Anderen begegnet. Mit diesem Zu-sich-selbst-sein nimmt Binswanger das Löwithsche Sich-zu-sich-selbst-verhalten auf, welches auch nach Löwith allererst die Einzigkeit des Individuums begründet (Das Individuum . . ., 171).

Gleich der von Löwith beschriebenen Individualität steht die Singularität gegenüber Dualität und Personalität nach Binswanger ganz für sich. Diese Sonderstellung beruht nach der Auffassung beider Autoren darauf, daß das individuelle bzw. singuläre Verhältnis zu sich selbst in keiner Weise nach Art des Verhältnisses zu einem Anderen vorgestellt werden darf. Zwar gibt es in der Sicht Binswangers auch ein personales Verhältnis zu sich. Ich kann,

⁴ Vgl. die Überschriften der den drei Grundformen gewidmeten Kapitel: „Das Miteinandersein von Mir und Dir“ (23–265), „Das Mitsein von Einem und einem (oder den) Andern“ (266–381), „Das Zu-sich-selbst-sein und das eigentliche Selbstsein“ (382–485).

etwa im Selbstgespräch, mit mir verkehren wie mit einem Anderen (425-450). Aber diese immanente Personalität ist nicht Singularität, sie reicht gar nicht in die Tiefe des Selbst (434 f.), das sich als Sein zum Grunde verwirklicht. Groß ist die Differenz zwischen der „mitweltlichen“ und der „eigenweltlichen“ Personalität (433), aber größer ist die zwischen der eigenweltlichen wie jeder Personalität und der Singularität. Denn die eigenweltliche Personalität hebt sich von der mitweltlichen lediglich dadurch ab, daß sie eine Quasi-Personalität ist, daß ich als Partner meiner selbst nur ein Quasi-Anderer bin (426, 433). Dagegen ist die Singularität gegenüber aller Personalität von völlig verschiedener Seinsart.

Völlig verschieden auch, wie gesagt, von der Dualität. Während in alledem Binswanger mit Löwith übereinstimmt, trennen sich nun aber die Wege dort, wo es um die Beziehung von Personalität und Dualität geht. In gewisser, nämlich formal-negativer Hinsicht sind alle Modifikationen, die Binswanger an Löwiths Entwurf anbringt, darin begriffen, daß er die Dualität aus der Umklammerung durch die Personalität befreit. Die im vorigen Kapitel kritisierte und auf ihre Folgen abgeschätzte Tatsache, daß Löwith das Miteinandersein von Ich und Du der Kategorie der Personalität unterstellt, ist letztlich auch der Hauptangriffspunkt der Löwith-Kritik Binswangers (16).

Aus der angedeuteten Umordnung des Verhältnisses von Personalität und Dualität ist bereits ersichtlich, daß Binswanger wohl die Personalität – jedenfalls in ihren Grundzügen –, nicht aber die Dualität im Geiste Löwiths denkt. Der Personalität entrissen, bedarf die Dualität einer neuen Bestimmung. Nur noch eine formale Analogie, nicht mehr inhaltliche Kongruenz besteht zwischen Löwiths Zweiteilung der Dualität in das Ich-Du-Verhältnis und das Verhältnis von „Ich selbst“ und „Du selbst“ einerseits und Binswangers Unterscheidung von „freundschaftlichem“ (219-265) und „liebendem“ (23-219) Miteinandersein andererseits. Neu bestimmt Binswanger das Miteinandersein von Mir und Dir freilich nur im Vergleich mit der verfremdeten Gestalt, die dieses bei Löwith unter der Herrschaft der personalen Als-Bestimmtheit angenommen hat. Die Löwithschen Ansätze zu einer sachgemäßen Deutung des Ich-Du-Verhältnisses aus dem Zwischen der weltüberschwingenden Begegnung werden dagegen in Binswangers Bestimmung der Dualität vertieft und von den Einschlügen transzendentaler Welterfahrung weitgehend gereinigt.

Zu solcher Vertiefung und Reinigung gehört nicht zuletzt die Veränderung des methodischen Aufbaus. Wir haben gesehen, daß Löwith mit dem Ableiten in die von der Transzendentalphilosophie vorgezeichneten Bahnen auch seiner programmatischen Einsicht in den Ursprung des diffusen Miteinanderseins aus dem Ich-Du-Verhältnis zuwiderdenkt: faktisch ordnet er die Analyse des Ich-Du-Verhältnisses sowie des Verhältnisses von „Ich selbst“ und „Du selbst“ der Beschreibung des Miteinanderseins von Einem und irgendeinem Anderen nach. Binswanger teilt zunächst einmal, wie nicht

anders zu erwarten, mit Löwith die Überzeugung vom konstitutiven Primat der Dualität. Indem er diese Priorität sogar auf das Verhältnis zur Singularität (trotz deren Sonderstellung) ausdehnt, ist ihm die Dualität Sinn und Ursprung des Daseins überhaupt. Das in seinem Verstande „personale“ Verhältnis „erschließt sich dem Daseinsverständnis erst dann, wenn es sich als ‚Schrumpfung‘ oder ‚Verfall‘ des Miteinander-Seins in das bloße Mit-Sein von ‚Einem und einem Andern‘ enthüllt. Das gilt erst recht von dem Zusiichselbst-Sein selbstgenügsamer Ich-Individuen“ (21). Eine Entsprechung bei Löwith hat, wie man sich erinnern wird, auch der Schluß, den Binswanger aus der sachlichen Erstheit der Dualität zieht, nämlich daß die Liebe, die ihrerseits die höchste und ursprünglichste Weise der Dualität darstellt, auch das *methodisch* Erste sein müsse. Nicht nur das Dasein selbst, auch die *Daseinserkenntnis*, die Binswanger in einem ganz bestimmten (vgl. 18), ungegenständlichen Sinne „psychologische Erkenntnis“ nennt, hat „im liebenden Miteinandersein von Ich und Du ihren eigentlichen Grund und Boden“ (21, vgl. 490). Damit ist gemeint, daß ich das Du nicht erkennen kann, ohne ihm liebend begegnet zu sein (268, 507, 622). Die faktische Liebe zu einem faktischen Du, zu „Dir“, eröffnet aber nach Binswanger ebensowohl den Zugang zur Erkenntnis von Personalität und Singularität. Denn getragen von dieser Liebe ist das *Wer* der *Daseinserkenntnis* selber kein abstraktes Ich, sondern „das Ich von Gnaden Deiner, das Ich der liebenden *imaginatio*, in welchem Ich aber auch das Ich-selbst des Umgangs oder Verkehrs und das Selbst der existenziellen Tendenz – im doppelten Sinne des Wortes – ‚aufgehoben‘ sind“ (680). Weil die Dualität in der Sache Personalität und Singularität gründend umgreift, enthält ihre faktische Erfahrung mit der Anweisung für ihre eigene Erkenntnis auch den methodischen Leitfaden zur Auslegung von Personalität und Singularität. Sie bewährt sich mithin als das methodische Prinzip der *Daseinserkenntnis* überhaupt.

Diese Einsicht bleibt nun aber bei Binswanger keineswegs bloßes Postulat. Sie schlägt sich vielmehr in der Komposition des Werkes nieder. Binswanger beginnt mit der Analyse der Dualität, um erst von ihr aus Personalität und schließlich Singularität ins Auge zu fassen. Gemäß der sachlichen Rangordnung bereitet innerhalb der Dualitätsanalyse wiederum die Explikation des „liebenden Miteinanderseins“ den Boden für die Betrachtung des „freundschaftlichen“.

Da das liebende Miteinandersein nicht nur wegen dieser seiner Fundamentalität, sondern auch im Blick auf den thematischen Zuschnitt der vorliegenden Untersuchung unser größtes Interesse beansprucht, wird die folgende Darstellung der Binswangerschen Anthropologie, anstatt alle Teile gleichmäßig zu referieren, das Schwergewicht auf die Herausarbeitung *seiner* Züge legen. Das freundschaftliche Miteinandersein hingegen soll nicht eigens bearbeitet werden. Sofern „Liebe und Freundschaft dieselbe anthropologische Grundstruktur“ aufweisen (222) und diese jener „entspringt“ (233), würde

die Beschäftigung mit dem freundschaftlichen Miteinandersein über die Problematik der Liebe hinaus nichts prinzipiell Neues erbringen. Nur das Wie des Hervorgehens der Freundschaft aus der Liebe sei hier angedeutet: Freundschaft, so meint Binswanger, entsteht – in ihrer ontologischen, nicht ontischen Genesis – dadurch, daß der „Überschwang“ der Liebe, der stets „aufs Ganze geht“, sich in verschiedenen Bedeutungsrichtungen „bricht“ und „auf-teilt“ (227, vgl. 246). Vermöge dieser Teilung, in welcher dennoch die ursprüngliche Ganzheit durchscheint, bestimmt sie sich als ein „Sich-einander-mitteilen“ und als „Teilnehmen an . . .“. Das spezifische Woran der freundschaftlichen Teilnahme ist das zu „*unserem* Schicksal“ werdende „Schicksal“ des je Anderen (244 ff.), das Schicksal als das, was noch der Andere selbst ist (252) und doch schon sein Sein ins Einzelne veräußert. So ist Freundschaft wesentlich „Schicksalsgemeinschaft“ (246). Das weit unter ihr stehende „Mitsein von Einem und einem (oder den) Andern“ wird im folgenden – gleichsam in Parenthese – nur insoweit zur Sprache kommen, als es für die negative Ausgrenzung des liebenden Miteinanderseins wichtig ist. Auf das „Zu-sich-selbst-sein“ schließlich, das oben bereits ausführlicher als die beiden anderen Grundformen beschrieben wurde, werden wir gar nicht mehr zurückkommen.

§ 86. Die Herkunft des Selbstseins aus der Wirheit

Zunächst eine terminologische Vorbemerkung: Diejenige Liebe, in der Binswanger sowohl den phänomenalen Boden für die höchste Entfaltung des Ich-Du-Verhältnisses als auch Ursprung und Ganzheit des Daseins überhaupt sucht, ist die „erotische“. Die „anthropologisch-,erotische“ Daseinsanalytik will „den anthropologischen Seinsmodus Liebe oder Eros“ (499, vgl. 161, 260 f.) erhellen. Wenn dieser Eros auch im weiten Sinne des platonischen „Symposions“ zu denken, mithin nicht „aus der Geschlechterliebe oder dem sexuellen Eros genetisch herzuleiten oder mit ihm zu identifizieren“ ist, so ist Binswangers Meinung doch die, daß er „in der Geschlechter-Liebe seine höchstmögliche Vollendung findet“ (261, 499). Geschlechter-Liebe ist mehr als Geschlechtsliebe, mehr vor allem als Sexualität. Ja, die „Sexualisierung“ gehört nach Binswanger selber zu den Verfallserscheinungen der Liebe (161 f.). Und dennoch: wenn das Ich-Du-Verhältnis sich im Eros und der Eros sich in der Geschlechter-Liebe vollenden soll, so ist das Feld, auf dem das dialogische Leben lokalisiert wird, ein anderes als das, worauf Buber es ansiedelt. Für Buber ist „das Erotische keineswegs, wie zu vermuten naheliegt, rein Verdichtung und Entfaltung der Zwiesprache“ (DP 130). Die Veränderung des zum Modell erwählten Phänomenbereichs steht aber in engstem Zusammenhang mit dem Schritt, den Binswanger – in gewisser Hinsicht – über Buber hinaus tut. Letztlich bleibt wohl, hier wie überall, im Dunkeln, ob sie, diese Veränderung, den Wandel der Theorie

oder der Wandel der Theorie das Betreten eines neuen phänomenalen Bodens bedingt⁵.

Von einer Verschiebung des theoretischen Standpunktes kann man hinsichtlich des Verhältnisses Binswangers zu Buber freilich nur in einem sehr eingeschränkten Sinne sprechen. Eine solche Verschiebung findet zunächst lediglich in den Grenzen einer radikalisierenden Wiederholung der grundsätzlichen Position von „Ich und Du“ statt. Zunächst – später allerdings muß auch von einer fundamentaleren Differenz die Rede sein. Die Wiederholung bezieht sich insbesondere auf zwei Punkte. Binswanger wiederholt erstens den Ausgang vom Zwischen als dem Ursprung von Ich und Du und zweitens die These vom dialogischen Überschwingen der Welt. Ich möchte vorerst die beiden Punkte je für sich behandeln und sodann nach ihrer Verbindung fragen, um aus der Antwort auf diese Frage schließlich die Möglichkeit zur Fixierung des Zieles zu gewinnen, auf das die Binswangerische Konzeption gleich der Buberschen hinausläuft.

Der Titel für das, was Buber das Zwischen nennt, ist bei Binswanger die „Wirheit“. Was ist damit gemeint? Als Bestimmung des Miteinanderseins von Mir und Dir kann die Wirheit nicht das „plurale“ Wir sein, zu dem außer Mir und Dir auch viele Andere gehören können. Denn während das Mitsein von Einem und einem Anderen dadurch charakterisiert ist, daß es durch das Hinzutreten eines Dritten oder unbestimmt vieler Anderer strukturell unverändert bleibt, ist das Miteinandersein von Mir und Dir auf die Zweiheit beschränkt (382, 269). Als „Wirheit von Ich und Du“ muß also auch die ursprüngliche Wirheit selber von der Art der „wirhaften Zweiheit der Liebe“ sein (382). Sie ist, mit einem festen Terminus Binswangers ausgedrückt, „duale Wirheit“ (u. a. 231, 269). Als solche kann sie auch nicht die dem pluralen Wir aufgeprägte Form des Nebeneinanders der „Subjekte“ und der Gleichgerichtetheit der subjektiven Akte haben. Zwar legt Binswanger sie – und das folgt aus seinem prinzipiellen Ansatz – ebensowenig auf die Gestalt des reinen Gegenüberstands fest. Aber das Aufeinanderzukommen von Ich und Du, die Gegenseitigkeit der Begegnung, ist ihr gleichwohl wesentlich. Ja, die ursprüngliche Wirheit *ist*, nicht anders als das Zwischen Bubers, an sich selbst „Begegnung“. „Wirheit im Lieben ist ... mit *einem* Wort: *Begegnung*“ (176.)

Sofern das „duale“ Wir seinem Umfang nach auf die Zweiheit von Ich und Du eingeschränkt und seiner Form nach auf die Gegenseitigkeit der Begegnung zugeschnitten ist, stimmt es mit dem „wesenhaften“ Wir überein,

⁵ Wenn auch Dietrich von Hildebrand die eheliche Liebe für die formale und materiale Vollendung des „Ich-Du“ hält, so denkt er sicherlich am wenigsten an den Eros. Demgegenüber ist die Liebe zwischen Mann und Frau in ihrer leibseelischen Totalität innerhalb des Dialogismus für Rosenstock-Huessy, ähnlich wie für Binswanger, der „Höhepunkt“ der Dualität. Vgl. E. Rosenstock-Huessy, *Der unbezahlbare Mensch*, Berlin 1955, S. 93–119, bes. 94.

das Buber dem kollektiven entgegensetzt. Aber eben nur insoweit. Während nämlich in der Fassung Bubers Ich und Du früher sind als das Wir, ist nach Binswanger die Wirheit früher als Ich und Du. Gerade das räumt ihr die Stellung ein, die bei Buber das Zwischen innehat: die Wirheit läßt wie das Zwischen Ich und Du – im Ereignis der Begegnung oder besser als dieses – allererst aus sich entspringen. Binswanger kommt alles darauf an, zu zeigen, daß die Liebe, die in dieser Weise als Wirheit gedeutet wird, „keine Brücke zwischen zwei existenziellen Tiefen ist, sondern ein eigenständiger, ursprünglicher Modus des Menschseins . . ., in welchem Modus Ich und Du erst geboren werden“ (481).

Damit bekommt die Beziehung der Wirheit zur Zweiheit eine indirektere Struktur. Die Wirheit ist auf Zweiheit bezogen, weil sie die zwei Partner aus sich heraussetzt und nie mehr als zwei Partner aus sich heraussetzen kann. Aber als Wirklichkeit *vor* der Zweiheit von Ich und Du ist sie an sich selbst nicht Zweiheit, sondern Einheit. Wiewohl sie „anthropologisch“, aus dem Gesichtspunkt der bereits in ihr konstituierten Partner, als „Dualität, als *communio*“ erscheint, ist sie „ontologisch Einheit, *unio*“ (185). Auf diese „Einheit des Seins“ (268) hebt Binswanger ab. Sie und nicht die Zweiheit ist es, die das liebende Miteinandersein im tiefsten vom personalen Umgang unterscheidet (vgl. 273). Trotz ihres dualen Charakters, der ihr – wie gesagt – mehr nur im Blick auf ihr Telos zugesprochen wird, ist die Einheit des Wir keineswegs in sich schon polar gegliedert, sondern durchaus ungeschieden. Erst aus dieser Ungeschiedenheit kristallisieren sich Ich und Du als selbständige Existenzen heraus. „Aus der ungeschiedenen Fülle dieser Einheit werden Wir ‚Ich und Du‘, je Ich-selbst und Du-selbst“ (185).

Um sich über die Radikalität dieses Ansatzes klarzuwerden, empfiehlt es sich, auf die polemische Tendenz zu achten, die in der Auffassung der Wirheit als ungeschiedener Einheit liegt. Sie richtet sich gegen alle, die von getrennten Existenzen ausgehen und über den Abgrund der Getrenntheit hinweg im Miteinandersein eine nachträgliche Verbindung suchen (192, 481). Gemeint sind damit nicht nur diejenigen, die als ursprüngliche Einheiten für sich seiende Individuen ansetzen, sondern auch alle existenzphilosophischen Denker wie z. B. Kierkegaard (128 f.), welche im Selbstsein den Boden für die Erfahrung der Liebe gefunden zu haben glauben und damit das wahre Fundierungsverhältnis umkehren. „Denn aus der ungeschiedenen Seinsfülle des Einander lösen sich erst Ich und Du heraus, um an-einander ihre ‚Selbstheit‘ zu gewinnen“ (21). Nicht die Selbstheit, die Binswanger ähnlich wie Jaspers aus dem Horizont der Gemeinschaft als „Einsamkeit“ auslegt (130 ff.), ist Ursprung der Wirheit, sondern die Wirheit Ursprung der Selbstheit (126). Vom Selbst geht nach Binswanger auch Jaspers aus, wenn er mein Selbst und das Selbst des Anderen in „gegenseitiger Schöpfung“ auseinander entstehen läßt (192). Insbesondere aber richtet sich Binswangers polemische Antithese gegen Heidegger, und das insofern, als die Fundamen-

talontologie zum Fundament der Ontologie das jemeinige Dasein macht, das zwar als Mitsein immer schon für den Anderen offen ist, aber die Anderen selbst, als ein bloßes Mit-dasein, außer sich hat. Im Gegensatz dazu begnügt sich Binswanger keineswegs damit, hinter das Dasein und das Mitdasein auf eine nicht mehr daseinsmäßige Einheit, genannt Wirheit, zurückzugehen. Vielmehr sucht er in der Wirheit das Dasein. Es geht ihm um „das Sein des Daseins als Wir-Begegnung“ (240). Diese These, daß die Wirheit Dasein und das Dasein die Wirheit sei, trägt die Kennzeichnung der Wirheit als ontologischer Einheit. Die Wirheit ist das „Eine“, weil sie das eine und einige Dasein, das „als Wir erschlossene Da des Daseins“ ist (30). Von diesem Dasein, dem „Dasein als unserem“, stellt das Dasein, das je ich bin, nur einen „defizienten Modus“ dar (639).

Wie weit ein derartiger Anfang auch die Bubersche Ontologie des Zwischen an Radikalität übertrifft, kann man sich konkret an Hand der kurz gestreiften Kritik an Jaspers vergegenwärtigen. Nach allem, was wir bisher gehört haben, bedarf die Tatsache, daß Binswanger die Vorstellung von einer einseitigen Konstitution des Anderen durch das Ich verwirft, kaum noch einer ausführlichen Besprechung. Die Opposition Löwiths gegen die „einseitig konstituierende Intentionalität“ wird von Binswanger unendlich verschärft (vgl. u. a. 21, 201 f., 564). Sie bestimmt vor allem den Vergleich der eigenen Anthropologie mit dem transzendentalen Idealismus Husserls (vgl. bes. 635 ff., 640, 644). Bemerkenswerter aber ist, daß Binswanger auch nicht von einem Werden des Ich aus dem Du spricht. Die Stellen, an denen in „Ich und Du“ davon die Rede war, wurden in der vorliegenden Untersuchung als sozusagen perspektivisch verkürzte Formulierungen des eigentlich Gemeinten, der gegenseitigen Konstitution von Ich und Du, ausgelegt. Die gedanklich ungreifbare Meinung, Ich und Du konstituierten sich gegenseitig, erschien dabei wiederum als Chiffre für einen ganz anderen Sachverhalt: die gleichursprüngliche Geburt von Ich und Du aus dem Zwischen. Die Abgrenzung gegen Jaspers zeigt, daß Binswanger seinen Standpunkt ebensowenig wie mit der Theorie der Schöpfung des Ich aus dem Du mit der These von der „gegenseitigen Schöpfung“ der Partner identifiziert. Er braucht keine Umwege zu machen, um das Urereignis des Ursprungs aus dem Zwischen zur Sprache zu bringen. Auf jene beiden Umwege aber kann er verzichten, weil er im Gegensatz zu Buber das Zwischen nicht mehr bloß von der Sphäre der Intentionalität aus anzielt und damit auch nicht mehr genötigt ist, durch den Zusammenbruch der Intentionalität hindurch auf es zuzugehen. Er will vielmehr in ihm selbst Platz nehmen. Daß er sich damit der Hoffnung hingibt, die Schöpfung von „Mir“ und „Dir“ aus der Wirheit unmittelbar als sie selbst aussprechen zu können, tritt am überzeugendsten zutage, wenn man die sogleich zu erörternde Identität von „Wirheit“ und „Überschwung“ vorläufig einmal als gegeben hinnimmt. Eben von der Wirheit nämlich ist die Rede, wenn Binswanger sagt, er gehe im Unterschied

zu Jaspers „nicht aus von dem Selbst, sondern von dem Überschwung der Liebe, dem reinen Transzendieren“, und er wolle zu zeigen versuchen, „wie Ich-selbst und Du-selbst *aus* diesem Überschwung werden, und zwar nicht in gegenseitiger Schöpfung, sondern als Geschöpf (Geschenk) des Überschwungs“ (192).

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

Der zitierte Satz leitet zum zweiten Punkt der radikalisierenden Wiederholung des Buberschen Ansatzes über: zur Interpretation der Ich-Du-Begegnung als reines Transzendieren von Welt. Wenn es freilich stimmt, daß der „Überschwung“ dasselbe ist wie die „Wirheit“, so leitet der Satz nicht eigentlich in ein anderes Gebiet über, sondern lediglich zu einer neuen Seite der alten Sache. Die Identität wurde oben nur behauptet. Daß aber auch Binswanger sie behauptet, läßt sich belegen. Den „Überschwung“ im engeren Sinne unterscheidet er an sich vom „Überschwang“. In dieser Unterschiedenheit ist der Überschwung, der Gleichsetzung in unserem Zitat gemäß, das „reine Transzendieren“ und der Überschwang dessen „Gehalt“, d. h. das, womit das Dasein im Überschwung, welcher es selber ist, sich selber „beschenkt“: die „Daseins-Fülle“ (154). Im weiteren Sinne aber meint der Begriff „Überschwang“ sowohl den Überschwung als Überschwängen wie den Überschwang als die im Überschwängen sich offenbarende Daseinsfülle. Für die Benennung der „Gesamtstruktur der Liebe hat die deutsche Sprache eben den Ausdruck *Überschwang* bereit. In ihm spricht sich sowohl das Überschwängen, der *Überschwung* selbst des Daseins aus, als auch sein Gehalt, der Überschwang im Sinne der Daseinsfülle“ (155). Nach dem Kontext zu urteilen, hat aber Binswanger jenen *umfassenden* Überschwang im Auge, wenn er sagt: „Anders denn als Wirheit zeigt sich uns der Überschwang . . . im Menschsein nicht“ (185). Daß damit primär die Identität von Wirheit und *Überschwung* angezielt wird, geht auch hieraus hervor: Binswanger definiert zwar die „Transzendenz“ anders als Heidegger – diese Differenz soll in der Verschiedenheit der Bezeichnungen als „Überschwung“ und „Überstieg“ zum Ausdruck kommen (155) –, aber er folgt Heidegger darin, daß er sie, die umgedeutete Transzendenz, dem (umgedeuteten) Dasein selbst gleichsetzt. Das Dasein aber ist für ihn die Wirheit. Also ist die Wirheit der Überschwung, die Transzendenz als reines Überschwängen. Das Dasein ist „durch Wirheit bestimmt“ – das besagt für Binswanger dasselbe wie dies, daß es „rein überschwingt“ (185).

Wir haben jetzt nur gesehen, daß Binswanger die Identität von Wirheit und Überschwung wirklich behauptet. Ob und inwiefern er von ihr mit sachlichem Recht spricht, können wir erst später (§ 90) untersuchen. Schon an

dieser Stelle drängt sich aber die Frage auf, was die Behauptung der Identität von Wirheit und Überschwung hinsichtlich des Verhältnisses Binswangers zu Buber bedeute.

Vor allem liegt in ihr doch wohl dies, daß Binswanger den Überschwung, der bei Buber an den intentionalen Akt des Du sagenden Ich geknüpft ist, von dieser Intentionalität loslöst – gleichwie er den Ursprung von Ich und Du aus dem Zwischen bzw. der Wirheit ohne den Hilfsgedanken irgendeiner – einseitigen oder wechselseitigen – Intentionalität zu denken versucht. Während aber gewiß ist, daß dieser Ursprung durch die Orientierung des Denkens an der Intentionalität verstellt wurde, ist kaum ersichtlich, wie der Überschwung jenseits von aller Intentionalität gedacht werden könne. Bei Buber jedenfalls schien die Verknüpfung der beiden Phänomene insofern notwendig zu sein, als dies, daß das Du erst und nur im Überschwung aufleuchtete, sich als eine Folge des Ausgangs von der Intentionalität darstellte. Freilich nicht als eine direkte, sondern gleichsam als antithetische Folge. Denn genauer gesagt war der Überschwung der Weg, auf dem das Du sich dem intentionalen Schema entwand. Er war das Vehikel, mit dem die „Destruktion der Intentionalität“ vor sich ging. Aber in dieser negativen Weise war er eben doch an die Intentionalität als Ausgangspunkt gebunden. Dabei muß man im Auge behalten, daß Buber auf dem Wege der Destruktion der Intentionalität, also mittels des Überschwungs, nur dorthin kommen wollte, wo er zu Anfang schon gewesen war: zum Zwischen. Wenn nun aber Binswanger den Überschwung dem Zwischen bzw. der Wirheit selbst zuspricht, so kann er nicht einfach zu einer Bestimmung des Zieles machen, was bei Buber den Weg kennzeichnete. In der Rolle eines Charakterzuges der Wirheit muß sich vielmehr der Überschwung anders geben als in der Stellung, die ihm das intentionale Schema Bubers einräumte. Wenn er sich aber andererseits nicht ohne Intentionalität überhaupt denken läßt und Binswanger ihn auch – wie wir sehen werden – faktisch nicht so zu denken versucht, so kann er sein Wesen nur dadurch gewandelt haben, daß die Intentionalität selbst, ihn durchaus weiterhin tragend, ihre Gestalt verändert hat.

Die Richtung, in der das geschehen ist, zeigt der Titel, unter dem Binswanger das Zwischen denkt, unmißverständlich an: aus der Intentionalität des Ich ist die des dualen Wir geworden. Das aber ist keine beliebige, für die Sache des Überschwungs gleichgültige Modifikation. Denn die Befreiung vom Ich befreit den Überschwung zu sich selbst. Sie macht ihn frei zu dem, was durchaus auch Buber mit ihm im Sinne hatte. Dieses sein Eigenstes besteht darin, Transzendieren von *Welt* zu sein. Um zu ihm zu gelangen, mußte sich der Überschwung bei Buber mühsam aus dem intentionalen Erfassen von Etwas und das heißt: von etwas Weltlichem herausarbeiten. Aber auch am Ende des Weges, also nach Destruktion der Intentionalität in den beiden Momenten des *intantum* und der *intentio*, verlor der Überschwung –

als Überschwingen des Ich (gen. subj.) – keineswegs seine Unangemessenheit gegenüber seiner innersten Bestimmung, Überschwingen der Welt (gen. obj.) zu sein. Denn das Ich selbst wurde letztlich als subjektiver Pol der Welt vorgestellt. Die Befreiung vom Ich befreit also den Überschwingung insofern zu sich selbst, als sie ihn von der Welt befreit. Eben damit macht sie ihn aber auch ganz frei zu dem Du, zu dem er im Abstoß von der Welt hinschwingt. Der im Ich festgemachte Überschwingung verwirklicht sich primär in der vom Ich ausgehenden Beziehung zum Du. Unverdeckt gegenwärtig aber ist das Du noch nicht in dieser Beziehung, sondern erst in der „Begegnung“, zu der auch und sogar vornehmlich die vom Du ausgehende Beziehung zum Ich gehört. Die Wirheit aber ist Begegnung. Also macht erst der „Überschwang der Wirheit im Lieben“ (202) das Du ganz präsent und wirklich.

§ 88. *Der reine Überschwingung als Transzendieren der Welt*

Aus der Meditation über die allgemeine Bedeutung der Identität von Überschwingung und Wirheit zu den Einzelheiten des Textes zurückkehrend, wollen wir nun zusehen, wie Binswanger unter dem Vorzeichen der Wirheit und in der damit gegebenen Radikalisierung die Bubersche Transzendenzbewegung in ihren verschiedenen Momenten wiederholt.

Zunächst und vor allem ist noch zu belegen, was oben schon überall vorausgesetzt wurde: daß das Überschwingene auch des von Binswanger beschriebenen Überschwingung die *Welt* ist. Fürs erste läßt sich das an der vielfältig variierten Bemerkung ablesen, das „Über“ des Überschwingung charakterisiere eine „die Erschlossenheit des Daseins als Sorge übersteigende oder transzendierende Erschlossenheit“ (100). Die Sorge ist in „Sein und Zeit“ die Ganzheit des Strukturanzes des In-der-Welt-seins. Indem das Dasein als Liebe das Dasein als Sorge transzendiert, überschwingt es das In-der-Welt-sein. Darin liegt zwar einerseits, daß es nicht schlechthin unabhängig vom In-der-Welt-sein ist. Gerade als das Überschwingene ist das In-der-Welt-sein die notwendige Bedingung der Liebe (vgl. auch Vorwort zur 3. Aufl., 15). Und sofern die Liebe Überschwingen bleibt und nur im Vollzug des Überschwingens ist, was sie ist, bleibt sie auch ständig auf das In-der-Welt-sein angewiesen. Andererseits aber kann das liebende Dasein, wenn es Überschwingen des In-der-Welt-seins ist, nicht selber In-der-Welt-sein, nicht in sich Sorge sein. „Liebe kann ohne Sorge nicht sein; sie ist aber nicht selbst Sorge, sondern *ist* nur als Transzendieren der Sorge, als reiner Überschwingung“ (139). In diesem Doppelaspekt erscheint sie als ein „In-der-Welt-über-die-Welt-hinaus-sein“ (622)⁶, dessen Enthüllung durch Binswanger auch historisch Heideggers Entdeckung des In-der-Welt-seins voraussetzt

⁶ Vgl. L. Binswanger, *Schizophrenie*, Pfullingen 1957, S. 135.

(664 f., AVA I 191). Weil die Liebenden auch in der Welt sind und bleiben, müssen sie sich immer wieder an der Welt bewähren und in die Welt wirken. Ihre Exklusivität darf keine „Weltabgeschiedenheit“ sein (97). Aber wie die Welt als Ausgangsfeld des Überschwungs nur *vor* der Liebe liegt, so spielt sie hier, in der Funktion des Wirkungskreises, lediglich *nachher* herein, d. h. erst nach der Konstitution der Liebesgemeinschaft als solcher. In sich selbst lebt die Liebe in der „Überweltlichkeit“ (98) des wirhaften Daseins, als „Über-die-Welt-hinaus-Sein“ (AVA I 10 f., 195, 207, 212; Schizophrenie 136, 231). Sie „weltet“ nicht und ist daher auch nicht von der Welt her zu beurteilen (111 f., 167).

Im Strukturganzen des In-der-Welt-seins sind sowohl die „Welt“ im Sinne des innerweltlich Seienden wie auch die Welt als Horizont des Erscheinens von innerweltlich Seiendem beschlossen. Mithin überschwingt der Überschwung der Liebe nicht allein das innerweltlich Seiende, sondern ebensowohl den Welthorizont⁷. Auch diese Einsicht bezeugt die Entschiedenheit, mit der Binswanger den Ansatz Bubers zu Ende denkt. Sie ist freilich mehr im Gesamtentwurf impliziert als explizit ausgesprochen. So steht sie etwa hinter der terminologisch verfestigten Kennzeichnung des liebenden Überschwungs als eines „reinen“. Dieses Attribut soll die Transzendenz der Liebe in zwiefacher Hinsicht von der Transzendenz Heideggers abheben. Die erste Hinsicht wird uns weiter unten beschäftigen. In einer zweiten aber ist der reine Überschwung deshalb rein, weil er nicht bloß wie die Transzendenz Heideggers das innerweltlich Seiende auf den Welthorizont hin, sondern diesen wie jenes auf absolute „Überweltlichkeit“ hin überschreitet.

Auf Grund des Überschwingens alles innerweltlich Seienden begegnet das Du in der Liebe unmittelbar, d. h. unvermittelt durch „Welt“. Das Dasein räumt „ursprünglich, d. h. ohne den ‚Umweg‘ über Welt und Selbst, das Da des Mit-einander“ ein (29). Das liebende Miteinander ist darum im Sinne Löwiths „zweckfrei“ (210). Die Liebenden begegnen sich nicht aus der besorgten Umwelt (70). Ebenso wenig aber begegnen sie sich im Welthorizont: „jeder ‚Schleier‘ von Bedeutsamkeitsbezügen trübt den liebenden Blick“ (338)⁸. Würde doch solch ein Schleier die Liebenden nicht bloß durch innerweltlich Seiendes vermitteln, sondern selber zu innerweltlich Seienden machen. Die Begegnung der Liebe muß also für Binswanger, anders als für

⁷ Im Gegensatz dazu meint Medard Boss (Psychoanalyse und Daseinsanalytik, Bern 1957, S. 97), Binswanger könne nur deshalb die Liebe als ein Über-die-Welt-hinaus-Sein gegen die Sorge ins Feld führen, weil er Welt allein „als das irdisch gegenständliche, dinghaft vorgestellte Seiende im ganzen“ auslege. Wahr ist, daß Boss nur deshalb Binswanger so auslegen kann, weil ihm seine Heidegger-Orthodoxie jedes echte Verständnis unmöglich macht. Vgl. auch Binswangers Zurückweisung dieser Art von Kritik im Vorwort zur 3. Aufl., 15.

⁸ Das Ingesamt der Bedeutsamkeitsbezüge oder den „Inbegriff von Verweisungszusammenhängen“ nennt Binswanger in „Drei Formen mißglückten Daseins“ (Tübingen 1956, S. 35) die „Weltlichkeit“ der Welt.

Löwith, horizontlose Begegnung sein, eine Begegnung, die mit dem innerweltlich Seienden auch den Welthorizont hinter sich läßt. „Anders denn *als* so oder so ‚entworfen‘, verstanden und bestimmt . . . kommt uns ‚der Mensch‘ wie Seiendes überhaupt nicht entgegen, es sei denn in der nichts Bestimmtes, nichts Identisches feststellenden, überhaupt nicht wahrnehmen, erkennen, begreifen und wirken wollenden Begegnung der Liebe“ (337 f.).

Das Überschwingen der Welt in der Doppelheit ihres ontisch-ontologischen Sinnes ist für Binswanger, wie schon für Buber, ein Überschwingen von Raum und Zeit, d. h. sowohl des räumlich und zeitlich in die „Welt“ Eingeordneten wie auch des Raums und der Zeit als Formen des Welthorizonts. Es ist „der Überschwang des Daseins in der Liebe als Überraumlung und Überzeitigung . . . zu verstehen“ (155). Der Raum, der in der Liebe transzendiert wird, ist der endliche, begrenzte, teilbare Raum, die transzendierte Zeit die endliche, letztlich durch das „Sein zum Ende“ bestimmte Zeit. Dementsprechend kann Binswanger die Überraumlung und die Überzeitigung als „Verunendlichung und Verewigung“ deuten (155). Der Unendlichkeit und Ewigkeit versucht er unter dem Titel „Heimat“ einen phänomenal ausweisbaren Sinn abzugewinnen (98).

Primär bezieht sich der Begriff „Heimat“ auf den unendlichen „Raum“ der Liebe (vgl. 45 f.). Vom „grenzenlosen, unendlichen, unerschöpflichen und unergründlichen Raume der Liebe“ (26) spricht Binswanger zunächst nicht auf Grund phänomenologischer Analysen, sondern mit Berufung auf die Sprache der Dichter, der er einen hohen anthropologisch-ontologischen Aussagewert beimißt. Die phänomenalen Tatsachen, die diesen Sprachgebrauch rechtfertigen sollen, sind auch nur wieder negativer Natur. Als unendlich kann der Raum der Liebe bezeichnet werden, sofern die Liebenden „überall und nirgends zuhause“, d. h. an keinen bestimmten Ort in der Welt gebunden sind (72). Ferner deshalb, weil ihr Miteinandersein „unabhängig von (welt-räumlicher) Nähe und Ferne, also von An- und Abwesenheit“ der Partner füreinander ist (46). Diese Negation des weltlich-endlichen Raumes bezeichnet Binswanger als Überschwingen der jeweiligen „Situation“ (155, 524). Das Eigentümliche aber ist, daß aus solchem Überschwingen eine neue, nicht mehr mundan bestimmbare Nähe resultiert, die Nähe der „Vertrautheit“ von Ich und Du. Sie ist das Positivum, das dazu veranlaßt, dem Negativum des unendlichen Raumes den Namen „Heimat“ zu geben (27 f.). Während die mundane Nähe die Voraussetzung meines Verkehrs mit anderen „Personen“ darstellt, ist umgekehrt das Du die Bedingung der Möglichkeit vertrauter Nähe⁹.

Wie der unendliche Raum der Liebe nach Binswanger an sich ein Überraumlisches ist und deshalb, wo er „Raum“ genannt wird, meist in An-

⁹ Vgl. Binswangers Auslegung des – der Elizabeth Barret-Browning nachgedichteten – Verses von Rilke „nur wo du bist, entsteht ein Ort“ (29).

führungszeichen steht, so ist auch die Ewigkeit, in die der liebende Überschwung hineinschwingt, trotz der Bezeichnung „Zeit“ im Innersten Überzeitlichkeit. „In der Transzendenz als reinem Überschwung zeitigt sich die Überzeitlichkeit oder Ewigkeit des Daseins als Überschwang“ (156). Nichts macht Binswangers Entfernung von Heidegger so deutlich wie dies. Denn als Überzeitlichkeit steht die Ewigkeit nicht bloß über der physikalischen Zeit, sondern auch über der Geschichte (167). Das bedeutet letztlich: der reine Überschwung ist ein Hinausschwingen über den Tod, über den eigenen und den des geliebten Anderen (35, 93, 173). Das liegt schon in seiner Identität mit der Wirheit. Denn die Wirheit ist über den Tod wie über alles hinaus, was je nur mir oder dir zugehört. Sterbe ich oder stirbt der geliebte Partner, so sterben eben nicht „wir“, d. h. so stirbt keiner von uns als das Du, das er für den je Anderen ist. „Sterben kann ich nur als Individuum, aber nicht als Du eines Ich“ (173). Die Liebe zwischen uns währt also über den Tod hinaus. Dies vor allem begründet ihre „ewige Dauer“, das eigentliche Pendant zur Heimat des Raumes (45 f.).

Der Begriff „ewige Dauer“, verwendet zur Charakterisierung der Liebe, lädt dazu ein, den Entwurf Binswangers nochmals mit der Dialogik Bubers zu vergleichen. Buber spricht Ewigkeit nur dem göttlichen Du zu. Das Verhältnis zum einzelnen Du ist bei ihm durch das Gegenteil von Ewigkeit, durch Augenblicklichkeit, ausgezeichnet. Die Augenblicklichkeit aber ist der temporale Aspekt der Gebundenheit des einzelnen Du an den jeweiligen Ansprechensakt des Ich. Umgekehrt ist also die behauptete Dauer, die als Erstrecktheit in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft alle Augenblicklichkeit aufhebt (vgl. 41, 45 f., 56 f.), Ausdruck der erstrebten Befreiung des Überschwungs von dieser Intentionalität. Indem der Überschwung, als Überschwung der Wirheit, zugleich der des Du selber ist, schwingt er auch über jeden Augenblick hinaus, in welchem das Ich, die Welt überschwingend, sich zum Du aufschwingt. Die von Binswanger im weiteren Begriff des Überschwangs gedachte Einheit von Überschwung = Überschwingen und Überschwang = Daseinsfülle zeigt hier ihre Bedeutung: als Überschwung der Wirheit ist das Überschwingen in sich der Daseinsfülle teilhaftig, weil es in seinem Woraufhin selber als Wirklichkeit besteht und so, die Not des vergehenden Augenblicks überstehend, in der Fülle der Zeit beständig sein kann. Deshalb setzt Binswanger, wie wir oben sahen, den als Daseinsfülle ausgelegten Überschwang ebenso der Ewigkeit gleich. Die Daseinsfülle oder der Bestand, der „zeitlich“ in der Ewigkeit als ewiger Dauer oder Beständigkeit zum Ausdruck kommt, muß sich aber auch „räumlich“ akzentuieren lassen. Die ihm bei Buber gegenüberstehende Bestandlosigkeit äußerte sich darin, daß das Du, sofern es keinen bestimmten Platz im Weltraum hat, eben nirgends vorkommt. Nach Binswanger hingegen sind die Liebenden, indem sie nirgends zu Hause sind, zugleich überall zu Hause. Ihre mundane Heimatlosigkeit bedeutet für sie selbst gerade Heimat. Diese Allgegenwart aber

ist – darin liegt die von Binswanger hervorgehobene Entsprechung von Heimat und ewiger Dauer – die räumliche Beständigkeit, die Buber wiederum einzig dem göttlichen Du vorbehält.

Obwohl Binswanger dem liebenden Miteinandersein unter den Titeln „Heimat“ und „ewige Dauer“ eine Daseinsfülle gibt, die „etwas ganz anderes als Weltfülle“ bedeutet (154 Anm. 18), verfährt nun freilich auch er weithin nach der die Dialogik Bubers leitenden Methode, das Du durch Negation des Weltlichen zu definieren und es so doch von der Welt abhängig zu machen. Das eine widerspricht keineswegs dem anderen. Vielmehr sind beide Seiten des Vorgehens im Ausgang vom Überschwang der Wirheit enthalten. Sofern Binswanger vom Überschwang der *Wirheit* ausgeht, faßt er auf dem Boden einer weltunabhängigen Daseinsfülle Fuß. Sofern er aber überhaupt das Du durch *Überschwingen* erreichen will, bindet er es, in der Weise der Negation, an die Welt. Denn als das Überschwungene des Überschwungs bleibt die Welt für das Überschwingen und somit auch für dessen Woraufhin bestimmend. Ja, Binswanger setzt den Überschwung – im Einklang mit Buber – so an, daß die Schwerkraft, die ihn, den Überschwung, im Banne seines Ausgangspunktes, der Welt, hält, sogar stärker sein muß als die Anziehungskraft seines Zielpunktes. Eben dies soll ja den Überschwung vom Überstieg abheben, in welchem ich eine Ebene verlasse, um mich auf einer anderen zu etablieren. Der Überschwung hingegen schwingt zwar über die Welt hinaus – die Liebe ist wesentlich ein „Hinaus und Hinüber“ (160) –, aber ohne sich in einem Weltjenseits festzusetzen: „Überweltlichkeit darf also natürlich nicht mit irgend einer Form transzendenter Jenseitigkeit verwechselt werden!“ (98 Anm. 20; vgl. Vorwort zur 3. Aufl., 14 f.). Vielmehr bleibt der Überschwung, auch als Überschwung der Wirheit, ständig im Schwingen und erfährt nur darin die andere Wirklichkeit: die „Daseinsfülle“ ist nichts anderes als der „Gehalt“ des Überschwungs selbst. Aber unablässig im Schwingen verharrend, verharret der Überschwung ebensowohl in der Abhängigkeit von der überschwungenen und doch nie überwundenen Welt.

Demgemäß bringt Binswanger im Gefolge Bubers die Wirklichkeit des liebenden Miteinanderseins zumeist nur so zur Sprache, daß er die mundane Wirklichkeit negiert. Das Weltliche ist das Vorkommende; das liebende Miteinandersein ist dagegen „nie irgendwo und irgendwie vorhanden“ (113). Das Weltliche hat Eigenschaften; das liebende Miteinandersein aber entzieht sich deshalb dem „Welt-Urteil“, weil es „keine Eigenschaften kennt“ (113, vgl. 114). Durch seine Eigenschaften wird das Weltliche bestimmt, es ist das Bestimmte; das Du aber kann „nicht auch als Bestimmtheit gedacht werden“ (570). Es ist das wesenhaft Unbestimmte, und zwar in zwiefacher Hinsicht. Einmal, weil es durch keinen Platz in der Welt bestimmt wird. An die Stelle der „vorbestimmten Gegend“, in welcher sich der personale Verkehr des Einen mit dem Anderen abspielt, tritt in der Liebe „eine merkwürdig

unbestimmte ... ‚Tiefe‘ und ‚Weite‘, in der es überhaupt keine Plätze und Positionen gibt“ (31). Zum andern ist das Du auch in sich selbst unbestimmt. Es setzt sich – das liegt schon in seiner Eigenschaftslosigkeit – nicht aus Bestimmtheiten zusammen. „Du ‚bestehst‘ keineswegs aus fertigen Bestimmtheiten ...“ (570). Du bist deshalb für Buber, wie wir wissen, auch nicht „erfahrbar“ (DP 12). Binswanger übernimmt diesen Begriff der Erfahrung als Befahren der Weltoberfläche und als Bestimmen dessen, was bestimmbar ist, weil es endlich ist. So ist das Vertrauen der Liebe auf Grund seiner Unendlichkeit für ihn „nicht diskursiver oder erfahrender Art“ (352). „Liebe und Diskursivität, Begegnung und Er-Fahrung, Dualität von Mir und Dir und Pluralität von ‚dritten‘ Personen: immer handelt es sich um ein und denselben Gegensatz von Unendlichkeit und Endlichkeit ‚des Daseins im Menschsein‘“ (351).

Das Bestimmte ist jeweils „etwas“. Was bloß etwas und nicht alles ist, das ist nur ein Teil. Dessen Gegensatz ist das Ganze. Darum hat schon Buber die Unbestimmtheit des Du positiv als Ganzheit begriffen, und diese Bestimmung hält sich in den nachfolgenden Versuchen einer dialogischen Ontologie auffallend unbezweifelt durch, wiewohl man doch erwarten sollte, daß mit der Einsicht in die Unanwendbarkeit der Kategorie „Teil“ auf das Du auch die Angemessenheit der Ganzheitskategorie fragwürdig wird. Binswanger bemerkt zwar einmal, daß das gesamte „Teil-Ganzes-Verhältnis“ im liebenden Miteinandersein „überhaupt keine Rolle spielt“ (308), aber dann spricht doch auch er wieder von der „Ganzheit Du“ (570) oder der „Totalität der Duheit“ (509). Indes führt dieser Begriff im Grunde gar nicht über die Negativität der Unbestimmtheit hinaus – bei Buber ebensowenig wie bei Binswanger. Denn als Ganzheit ist das Du das am Gegenüber, was immer schon erlebt sein muß, damit Einzelnes an ihm erfahren werden kann. Die Du-Ganzheit ist das in allem Setzen von etwas bereits Vorausgesetzte (vgl. bes. 570), das allem Vorkommenden Zukommende. Als solches aber kommt sie selber nicht vor; als Grund der Möglichkeit allen Bestimmens bleibt sie selber unbestimmt. Binswanger kann deshalb von der zugrunde liegenden Du-Ganzheit als von „einem duhaften X oder x-haften (=noch völlig unbestimmten) Du“ reden (584). Als nicht vorhandene, unauffindliche muß die „Ganzheit Du“ im Überschwung allererst „hervorgebracht“ (ans Licht gebracht) werden, und zwar dadurch, daß in den Überschwung – wie in die „Wesenstat“ Bubers – auch das überschwingende Dasein in seiner „Ganzheit“ eingeht, daß – wie Binswanger sagt – „im liebenden Miteinandersein Dasein nicht nach *etwas* (Bestimmtem) fragt und auf *etwas* (Bestimmtes) antwortet . . ., sondern sich ganz, d. h. mit ‚Leib‘ und ‚Seele‘ einsetzt, mit dem ganzen Sein fragt und mit dem ganzen Sein antwortet“ (490).

Wörter wie „fragen“ und „antworten“ weisen darauf hin, daß mit dem Thema „Unbestimmtheit“ bzw. „Ganzheit“ aufs engste das Problem des

Verhältnisses von Ich-Du-Gemeinschaft und Sprache verknüpft ist. Binswangers Entfaltung und Lösung dieses Problems führen noch einmal in aller Deutlichkeit vor Augen, wie die erotische Daseinserkenntnis den Ansatz der Buberschen Dialogik verschärft und bis in seine äußersten Konsequenzen hinein verfolgt.

Ein „Problem“ steckt nur in der Beziehung des liebenden Miteinanderseins zu der „(Wort-)Sprache“ (80), welche sich nach den Gesetzen der Grammatik strukturiert. Grammatische Formen sind sowohl die Personalpronomina als auch Singular, Plural und Dualis. Indem Binswanger diese Sprachformen zu Urbildern der anthropologischen „Grundformen“ erhebt, anerkennt er die Rede zunächst einmal als den methodischen Leitfaden seines gesamten Entwurfs, und zwar in aller Ausdrücklichkeit (602). Daß jedoch der Überschwang die Wortsprache zugleich transzendiert, zeigt sich bereits da, wo Binswanger der Wirheit im Lieben und der Personalität des mitweltlichen Umgangs je besondere Weisen des Sprechens zu- und somit beide an sich der Wortsprache unterordnet (163). Die Sprache des liebenden Miteinanderseins ist danach das „Gespräch“, die des personalen Umgangs die „Verkehrssprache“. In die Richtung des hierdurch bezeichneten Unterschieds weist schon die oben zitierte Bemerkung, derzufolge das Dasein im liebenden Miteinandersein nicht nach etwas (Bestimmtem), sondern mit dem ganzen Sein fragt und antwortet. Während in der Verkehrssprache stets von „etwas“ die Rede ist, stellt das Gespräch „nur eine ‚Explikation‘ . . . von Mir und Dir“ dar. Das bedeutet: im Gespräch geht es gar nicht um die bestimmte Sache, die jeweils Gesprächsthema ist, sondern durch sie hindurch um das Offenbarwerden der Gesprächspartner füreinander. Es geht um die „Ganzheit Du“, die hinter allem steht, was Du gesprächsweise sagst. Damit ist aber das Gespräch in sich bereits ein Überspringen des, wie Buber sagen würde, rein „wörtersprachlich“ Geäußerten. Wie ich nur dann gesprächsweise spreche, wenn ich im „Mitteilen“ von etwas, dieses Etwas überspringend, mich selber mitteile, so verstehe ich auch den Anderen nur im Sinne des Gesprächs, wenn ich das, was er im einzelnen sagt, auf seine sich darin manifestierende Ganzheit hin transzendiere. Das, was also das Gespräch zum Gespräch macht, fällt selbst nicht in die Wortsprache. Es ist, „wörtersprachlich“ benannt, Schweigen. Die Sprache des liebenden Miteinanderseins ist „nur eine ‚Explikation‘ . . . von Mir und Dir im liebend-verstehenden, d. h. sich einander ‚rückhaltlos‘ auch, ja gerade im Schweigen, offenbarenden ‚ununterbrochenen‘ ‚Gespräch‘, eben *dem* Gespräch, das auch vom Schweigen nicht unterbrochen wird“.

Allein, der allgemein herrschenden Tendenz Binswangers zufolge ist die Kluft zwischen Liebe und Wortsprache viel tiefer, als die zuletzt angeführte Stelle vermuten läßt. Nach dieser Stelle schließt die Sprache des liebenden Miteinanderseins, sofern sie Gespräch ist, das Schweigen lediglich ein, wenn auch als ein ihr vorzüglich angemessenes Element. Nach jener

Grundtendenz aber „ist der eigentliche Ausdruck der Liebe überhaupt nicht die (Wort-)Sprache, sondern der ‚schweigende‘ Blick und Kuß, die ‚schweigende‘ Umarmung der Liebe. In ihnen ‚spricht‘ sich das Dasein *eigentlich* als Dualis aus“ (80). Die Liebe gibt „sich ‚unmittelbar‘, d. h. ohne das ‚geschaffene‘ Medium der Sprache“, allein durch die „lebendige, furchtlose, alle Brücken der sprachlichen Kommunikation hinter sich abbrechende, vertrauensvolle Selbsthingabe in der Stummheit des Schweigens“ (197). Ja, die Wirheit im Lieben *ist* nichts anderes als „unartikulierte, undeterminierte, in einem Wort ungeschiedene, nämlich rein überschwingende Fülle, also Sprachlosigkeit, sprach-, ja atemlose Stille“ (200).

Demnach entzieht sich die Liebe letztlich auch der Sprache als Gespräch. Und zwar entzieht sie sich ihr aus demselben Grunde, aus dem sie, wenn sie überhaupt das Wort ergreift, nach dem Gespräch greift und nicht nach der Verkehrssprache: weil sie alles Bestimmte überschwingt und aufs Ganze geht. Denn im tiefsten ist *alle* Wortsprache, auch das Gespräch, durch Bestimmtheit und Teilung gekennzeichnet. Das zeigt sich sowohl am Sprechvollzug oder an der Sprache als $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ wie am vokabularischen und syntaktischen Bestand oder an der Sprache als $\acute{\epsilon}\rho\gamma\omicron\nu$. Was den Sprechvollzug betrifft, so unterliegt auch das Gespräch (freilich – worauf Binswanger nicht aufmerksam macht – weit weniger als die anderen Weisen wörtersprachlicher Kommunikation) dem Gesetz, „daß *erst* der Eine spricht und *dann* der Andere“ (80). Diese Sukzession teilt auf, was in der Wirheit ungeschiedene Einheit ist. Die temporale Gestalt dieser Einheit wäre allein das Zugleich, das aber wörtersprachlich nicht zu realisieren ist (80). In ähnlicher Weise widersetzt sich aber auch die Sprache als $\acute{\epsilon}\rho\gamma\omicron\nu$ der „unartikulierten“, „undeterminierten“ Fülle der Wirheit. Einmal, sofern jedes Wort etwas Bestimmtes meint. Zum andern, weil – und darauf hebt Binswanger besonders ab – die Wörter untereinander in einem gegliederten Zusammenhang stehen, der nur deshalb verbinden kann, weil er trennt und den gemeinten Sinn auf verschiedene Bedeutungseinheiten aufteilt. Die Wirheit im Lieben hingegen „ist nur als Ganzes und geht ‚aufs Ganze‘. Das aber ist im letzten Grunde nur möglich als Schweigen“ (197 f.). Dieses Schweigen ist nicht mehr das Schweigen *im* Gespräch, sondern die absolute „Sprachlosigkeit“, die mit allem, was bloß etwas ist, auch das immer noch um etwas kreisende Gespräch hinter sich gelassen hat.

Die Radikalisierung der Dialogik Bubers liegt nun nicht so sehr darin, daß Binswanger das vollendete Miteinandersein von Mir und Dir noch entschiedener als Buber in einem Bereich oberhalb der verlautbarten Rede ansiedelt. Schon viel eher ist sie in der Tatsache zu suchen, daß er hieraus die Konsequenzen für die phänomenologische Einstellung des Blicks und für die ontologische Interpretation zieht. Am überzeugendsten aber dokumentiert sie sich in der klaren Begründung des Überschreitens der Wortsprache aus dem ursprünglichsten Charakterzug des liebenden Miteinanderseins: dem Tran-

szendieren der Welt. Binswanger durchschaut „die Sprache als Sprech- und das heißt immer als Welt-Ereignis“ (80). Welt-Ereignis ist die Wortsprache eben deshalb, weil sie „Meisterin der Artikulation oder Gliederung“ ist. Denn das Artikulierte, Bestimmte ist eben das Weltliche. Das sprachliche Bestimmen stellt sich als Verweltlichen oder als Modus des In-der-Welt-seins dar. Wie die Hand in physischer, so greift die Sprache in geistiger Weise nach dem Seienden, um es im Begreifen zu einer Welt zusammenzuordnen (279). Liebe also überschwingt die Wortsprache, weil sie die Welt überschwingt oder besser: Weltüberschwingen *ist*.

Warum aber durfte, wenn die Seinsmitte der Liebe überhaupt jenseits der Wortsprache liegt, Binswanger dem liebenden Miteinandersein anfangs dennoch eine besondere Gestalt der Wortsprache, das Gespräch, zuweisen? Wie kann man das absolute Schweigen der Liebe mit ihrem gesprächsimmanenten vereinbaren? Scheinbar ist diese Frage bereits durch den Hinweis beantwortet, daß die stumme Gebärde nicht der einzige, sondern nur der „eigentliche“ Ausdruck der Liebe ist. In ein Gespräch läßt sich danach die Liebe nur insofern ein, als sie sich uneigentlich kundgibt. Allein, daß sie sich in ein Gespräch einläßt, ist notwendig. Die Liebe, an sich und ihrer eigentlichen Bestimmung nach absolutes Schweigen, muß ihr Schweigen brechen und sich im Wort äußern. Warum? Warum *muß* sie, anders gefragt, uneigentlich sein? Weil „das Menschsein nicht *nur* Liebe, sondern *auch* Sorge ist. . . . Auf Grund der unausweichlichen strukturellen Zusammengehörigkeit von Liebe und Sorge ‚bedient sich‘ die Liebe auch der ‚weltlichen Seinsart‘ der Rede, des Gesprächs“ (205).

§ 89. Die Weltlichkeit des personal begegnenden Anderen

Das liebende Miteinandersein von Mir und Dir hat sich als ein Überschwingen der Welt enthüllt. Dieser Überschwingung vollzieht sich erstens als Transzendieren von Raum und Zeit, zweitens als Transzendieren des Bestimmten und Teilhaften, drittens als Transzendieren der Wortsprache. Das bestätigt ex negativo ein Blick auf den Antipoden des liebenden Miteinanderseins: auf das „Mitsein von Einem und einem (oder den) Andern“.

Dieses Mitsein, in seinem allgemeinen Umriß ganz und gar nach dem Vorbild des Löwithschen Begriffs vom diffusen Miteinandersein gezeichnet, steht unter der Herrschaft der Welt¹⁰, und zwar der Welt in ihrer weltlichsten Gestalt: der Umwelt. Der Untertitel des ihm gewidmeten Kapitels lautet: „Die Personalität im Sinne des mit-weltlichen Umgangs oder Verkehrs“ (266). Die Mitwelt ist nun zunächst – auch diese These übernimmt Binswan-

¹⁰ In „Schizophrenie“ (231) spricht Binswanger vom pluralen Mitsein als dem „rein weltlichen“ Umgang mit Anderen.

ger von Löwith – umweltlich bestimmt, so wie die Umwelt ihrerseits mitweltlich bestimmt ist (300 f.). Indes ist das Mitsein von Einem und einem (oder den) Andern noch unmittelbarer durch Umweltlichkeit charakterisiert als bloß durch die umweltliche Komponente der Mitwelt, durch die allein das diffuse Miteinandersein Löwiths an der Umwelt teilnimmt. Denn es ist in sich selbst Umgang mit umweltlich Seiendem. Jene Umwelt, die der Mitwelt gegenübergestellt und zugleich mit ihr vermittelt wird, ist die Dingwelt. Als umweltlich strukturierte ist die Dingwelt, wie Binswanger mit Heidegger sagt, eine Welt von „Zuhandenem“. Zuhanden aber ist, wie Binswanger gegen Heidegger sagt, auch der zur „Mitwelt“ gehörige Andere. Anstatt bloß *am* Zeug *mitzubegegnen*, hat der Andere „in der Alltäglichkeit des mitweltlichen Umgangs oder Verkehrs“ sehr wohl selber die „Seinsart des zuhandenen Zeugs“ (269, vgl. 301)¹¹. Also ist die Mitwelt nichts anderes als die Umwelt. Ihre Unterscheidung und ihre auf der Unterscheidung beruhende Vermittlung trennen und verbinden lediglich ontische Bereiche, die jedoch dieselbe ontologische Verfassung haben, und zwar die, die sich am deutlichsten an den „Dingen“ ablesen läßt.

Binswanger scheut nicht vor der Konsequenz zurück, die Anderen, sofern sie bloß zuhanden sind, ihrer Seinsart nach diesen Dingen gleichzustellen: die personal begegnenden Anderen gehen „in die Seinsart der Zuhandenheit oder Zeughaftigkeit ein wie das Gebrauchsding und das Gebrauchstier“ (272). Zu Dingen im ontologischen Sinne freilich werden die Anderen nur dadurch, daß sie ihres spezifischen Seins beraubt und dergestalt auf die Ebene der ontisch-regional verstandenen Dinge, d. h. der materiellen und animalischen Körper, herabgesetzt werden. Die Aufhebung der Differenz von Mit- und Umwelt geschieht eben so, daß die Mitwelt zur Umwelt wird. Dieser Sachverhalt kommt desgleichen in Binswangers Betrachtung derjenigen Geste zum Ausdruck, als die sich der um- und mitweltliche Umgang näher bestimmt: des „Nehmens-bei-etwas“. Einerseits kann Binswanger auf Grund der Deutung des mitweltlichen Anderen als des Zuhandenen sagen, „daß die Struktur des mitweltlichen Nehmens-bei in nichts von der des umweltlichen Nehmens-bei abweicht“. Andererseits begründet er den Ausgang der Analyse vom umweltlichen Nehmen-bei damit, daß „sich hier die Strukturglieder des Nehmens- und Genommenwerdens-bei-etwas am leichtesten und einfachsten aufweisen lassen“. Das ist doch wohl nur deshalb der Fall, weil das umweltliche das *reine* Nehmen-bei darstellt. Das reine Nehmen-bei wiederum kann es nur sein, weil das von ihm Genommene schon von Hause aus ein Ding ist und als solches in seinem Genommenwerden aufgeht. Dagegen ist das mitweltliche Nehmen-bei insofern unreiner und damit schwerer faßbar, als die

¹¹ Im Vorwort zur 3. Auflage nennt Binswanger seine Beschreibung des personalen Umgangs eine „Anwendung“ der (scil. Heideggerschen) Analytik des Seins als *Zuhandenheit* auf das *mitmenschliche* Sein“ (15).

ursprünglich undingliche Natur des Mitmenschen dem Genommenwerden Widerstand leistet und dieses nie völlig an sein Ziel gelangen läßt. Darin unterscheidet sich auch nach Binswanger das mitweltliche Nehmen-bei wesentlich vom umweltlichen (307). Dieser Unterschied besteht aber deshalb „unbeschadet der Gleichheit der Gesamtstruktur des Nehmens-bei“ (307), weil er nicht eigentlich in das Nehmen-bei selbst fällt, sondern sich nur daraus ergibt, daß der Gegenstand des mitweltlichen Nehmens-bei noch anderes ist als bloß Gegenstand des umweltlichen Nehmens-bei. Diesem Anderen des Anderen wird nur in Freundschaft und Liebe Genüge getan. *Als* Genommener des mitweltlichen Nehmens-bei hingegen ist der Andere durchweg etwas Zuhandenes, Glied einer Mitwelt, die als Welt von Zuhandenen den Charakter der Umwelt angenommen hat (325).

Sehen wir einmal von der Frage der phänomenalen Ausweisbarkeit dieses Ansatzes ab und betrachten wir ihn einzig hinsichtlich der systematischen Stellung, die er im Verhältnis zur Fundamentalontologie auf der einen und zur Dialogik auf der anderen Seite einnimmt, so ist er zumindest konsequent zu nennen. Die Anerkennung der Zuhandenheit des mitweltlichen Anderen ist nämlich nur der folgerichtige Schluß daraus, daß dieser Andere auch schon da, wo er – wie bei Heidegger – bloß *am* Zeug mitbegegnet oder – wie bei Husserl – *am* Ding miterscheint, vom Zeug- bzw. Dingsein affiziert wird. In bezug auf Löwith äußert sich diese Konsequenz im Durchschauen der Haltlosigkeit des Versuchs, der von Heidegger zu gering veranschlagten Bedeutung der Anderen durch den Erweis des Vorrangs der Mitwelt vor der Umwelt gerecht zu werden. Binswanger sieht ein, was dem Autor des „Individuums in der Rolle des Mitmenschen“ verborgen bleibt: daß der Andere in Umweltlichkeit versinkt, solange er überhaupt unter dem Aspekt der Welt, und sei es auch der Mitwelt, betrachtet wird.

Die totale, weit über Löwith und auch über Heidegger hinausgehende Mundanisierung des mitweltlich begegnenden Anderen ist nur der dialektische Rückstoß aus der ebenso radikalen, auch noch über Buber hinausgehenden Befreiung des Du von der Welt. Das gesellschaftliche Mitsein kann gleichsam ganz der Welt überlassen werden, weil das, was im Menschen über die Welt hinaus ist, in Liebe und Freundschaft eine unantastbare Heimstätte gefunden hat. Indem Binswanger solchermaßen die beiden Grundweisen der Anwesenheit des Anderen zu Extremen auseinandertreten läßt, vertieft er den Gegensatz, in den schon Bubers (von Binswanger akzeptierte) Unterscheidung von Du und Er den Anderen zerspaltet. Auch als Er im Sinne Bubers ist der Andere eindeutiger verweltlicht als das Mitdasein, das im Sinne Heideggers von der Welt des jemeinigen Daseins freigegeben wird; denn Er steht auf derselben Stufe wie Es, wie das „rein“ Dingliche. Diese Nivellierung ist die – gewiß problematische – Kehrseite dessen, daß das Du, in welchem der Andere nach Buber eigentlich gegenwärtig ist, sich viel weiter von der geordneten Welt entfernt hat als der für Heidegger eigentliche An-

dere, das „andere Selbst“, das als freigegebenes doch noch im Horizont meines Weltentwurfs verbleibt.

Gemäß der Gegensätzlichkeit von Dualität und Personalität¹² entsprechen den drei Formen, in denen sich das duale Überschwingen der Welt realisiert, drei fundamentale Charaktere der Weltlichkeit des personalen Mitseins.

Während die Liebe Weltzeit und Weltraum transzendiert, ist das personale Mitsein zeitlich und räumlich in der Welt lokalisiert. Der gemeinsame Grundzug seiner Welträumlichkeit und Weltzeitlichkeit ist die „Diskursivität“. Personalität ist nach Binswanger nichts anderes als Diskursivität, der Terminus „Diskursivität“ aber meint so etwas wie Standpunktlichkeit (350). In völliger Gleichsetzung dieser Begriffe spricht Binswanger vom „rollenhaften oder standpunktlichen“ Sein (435). Damit zielt er fürs erste auf den Umstand, daß ich als Person gegenüber Personen jeweils einen Standpunkt in der Welt einnehme. Dies allein bedeutet bereits die totale Auflösung der wirhaften Wirklichkeit. Mein Standpunkt ist die Mitte, um die herum sich alles welthaft Seiende, auch das fremdpersonale, versammelt. Von ihm aus weise ich auch den Anderen ihren Standpunkt zu, einen Standpunkt freilich, der im Gegensatz zu meinem kein Mittelpunkt ist. Ich weise ihnen, in den Kategorien der Räumlichkeit gedacht, je einen bestimmten „Platz“ in einer bestimmten „Gegend“ zu. Bezeichnenderweise und durchaus im Einverständnis mit dem ontologischen Charakter der Standpunktlichkeit, der eben ein primär räumlicher ist, deutet Binswanger die Zeitlichkeit der „Welt-Zeit“, in die die Anderen eingeordnet werden, im Horizont der so verstandenen Räumlichkeit. Ihr Vollzugsmodus ist „das Gegenwärtigen im speziellen Sinne des ‚Aufpassens‘ auf die Möglichkeiten des ‚Entschlüpfens‘“, des Entschlüpfens nämlich aus der Stelle, auf die ich den Anderen festgelegt habe, um ihn festnehmen zu können (301 f.)¹³.

Schon bei der andeutenden Beschreibung der Räumlichkeit und Zeitlichkeit anderer Personen kann man kaum umhin, ein Wort wie „bestimmt“ zu gebrauchen; in Weltraum und Weltzeit artikuliert sich eben der Zweckzusammenhang, der seinerseits die Stellung der anderen Personen in der Welt am universalsten bestimmt. Zu dieser äußeren Bestimmtheit gesellt sich, als weltliches Gegenstück zur transmundanen Ganzheit des Du, die innere Bestimmtheit oder Teilhaftigkeit (278 f., 307 f., 361). Mit der inneren Partikularisierung wiederum steht in engstem Konnex das, was Binswanger die

¹² Hinter diesem Gegensatz steht für Binswanger nicht zuletzt der von vergegenständlichender und sympathetisch kommunizierender Menschenbehandlung in der psychiatrischen Praxis. Vgl. dazu bes. L. Binswanger, *Der Mensch in der Psychiatrie*, Pfullingen 1957, S. 13–20. Ferner: Wilhelm Szilasi, *Die Erfahrungsgrundlage der Daseinsanalyse Binswangers*, in: *Philosophie und Naturwissenschaft*, Bern 1961, S. 99 f.

¹³ Vgl. C. F. Graumann, *Grundlagen einer Phänomenologie und Psychologie der Perspektivität*, Berlin 1960, S. 60–65.

personale „Instrumentalisierung“ des Anderen nennt (314, vgl. 315 f., 319, 362, 365). Das Nehmen-bei ist seiner vollen Struktur nach ein Nehmen-von-etwas (oder Jemandem)-bei-etwas-zu-etwas (276). Etwas – das heißt immer: etwas Bestimmtes. „Jemand“ aber ist der Titel für dasjenige Bestimmte, das nicht bloß ein *Anderes*, sondern ein *Anderer* ist. Schon indem ich also den Mitmenschen als „Jemanden“ nehme, nehme ich ihn in seiner Bestimmtheit, als „jemand Bestimmtes“. Jemand Bestimmtes ist Jemand nicht bloß als ein von außen Bestimmtes, sondern auch insofern, als er sich selbst aus einzelnen Bestimmtheiten zusammensetzt. Darum kann ich den Mitmenschen nur so als Jemanden nehmen, daß ich ihn „bei etwas“ nehme, nämlich bei einer ihm anhängenden Bestimmtheit, sei diese nun ein Körperteil, eine Charaktereigenschaft, eine Äußerung oder was auch immer. Bei etwas aber nehme ich ihn „zu etwas“. Der jeweils ergriffene Teil der fremden Person ist also zugleich ein Instrument oder ein Mittel zur Erreichung eines nicht mit ihr, der fremden Person, zusammenfallenden Zweckes.

Die formale Struktur des Nehmens-von-Jemandem-bei-etwas-zu-etwas abstrahiert Binswanger aus vier konkreten Gestalten: dem Nehmen beim Ohr, bei der „schwachen Stelle“, beim Wort und beim Namen. Obwohl die Analyse dieser Gestalten phänomenologisch bedeutsames Material zutage fördert, müssen wir, die wir nur den grundsätzlichen Ansatz ins Auge fassen wollen, auf eine eingehende Auseinandersetzung mit ihr verzichten. Nur auf das Nehmen-beim-Wort (322-328) sei, eben um der Vergegenwärtigung des prinzipiellen Ansatzes willen, noch kurz hingewiesen.

Es ist nur konsequent, nach der Leugnung jedes wesentlichen Anteils der Rede am liebenden Miteinandersein das dadurch aller „wirhaften Fülle“ beraubte Wort der Sphäre des mitweltlichen Verkehrs zuzuweisen. Während das liebende Miteinandersein, wegen seiner Angewiesenheit auf das sorgende In-der-Welt-sein faktisch auch auf das Wort verwiesen, sich doch nie darin zu Hause fühlen kann, richtet sich das personale Mitsein im Wort als seinem eigensten Gehäuse ein. Im „Gespräch“, der Zufluchtsstätte der zum Wort verurteilten Liebe, spreche ich mit Dir so, daß ich Dein Wort, es notfalls ganz durchstreichend, stets auf Dich selbst hin überschwinge. Hier „nehme“ ich Dich also gerade nicht „beim Wort“. In der „Verkehrssprache“ aber, in der Sprache des mitweltlichen Verkehrs, hält sich der Eine dergestalt an das Wort des Anderen, daß er ihn darauf festlegt, ihn daran „bindet“ und dafür „haftbar macht“ (324). Das kann er jedoch nur deshalb, weil er das Wort des Anderen mit diesem selbst identifiziert. Den Anderen beim Wort nehmen heißt: ihn als sein Wort nehmen oder ihn so nehmen, wie ich im personalen Umgang auch sein Wort nehme, als ein Etwas, das in der Welt vorkommt, ohne daß es über die Welt hinausreichte.

§ 90. *Der phänomenale Rechtsgrund der Identifikation
von Wirheit und Überschwung*

Wir kehren zurück zu Binswangers Deutung des liebenden Miteinanders. Sie folgt – wie wir sahen – vornehmlich in zwei Punkten dem Ansatz Bubers: im Ausgang vom Zwischen (von der „Wirheit“) als Ursprung von Ich und Du und in der Aufdeckung der Seinsverfassung des dualen Daseins als eines Über-die-Welt-hinaus-seins. Ferner haben wir gesehen, daß Binswanger behauptet, die beiden Punkte beträfen ein und dieselbe Sache: die Wirheit und der Weltüberschwung sollen eins sein. Wir müssen jetzt die Frage nach der Rechtmäßigkeit dieser Behauptung erörtern.

Was Binswanger zur Gleichsetzung von Wirheit und Weltüberschwung geführt hat, wird schlagartig offenbar, sobald man das Dasein im Sinne Binswangers, eben die Wirheit, vom fundamentalontologisch ausgelegten Dasein absetzt. Dasein nach „Sein und Zeit“ ist „jemeiniges“ Dasein, im Dasein als Wirheit aber ist die Jemeinigkeit aufgehoben. Darin sieht Binswanger selbst – übrigens auch heute noch (vgl. Vorwort zur 3. Aufl., 14) – die tiefste Differenz zwischen seinem und Heideggers Daseinsbegriff. Im Gegensatz zu Heidegger geht er aus von „dem nicht als je mein und je dein, sondern als Wir erschlossenen Da des Da-seins“ (30, vgl. 34, 57 f.). Positiv tritt an die Stelle der Jemeinigkeit im Wir die „Unsrigkeit“ (59), die nicht durch ein „Je“ gekennzeichnet zu werden braucht, weil sie nicht Aus-, sondern Einschließlichkeit bedeutet. Die Aufhebung der Jemeinigkeit aber hebt die Faktizität des Daseins auf. Denn darin vor allem liegt die „Faktizität“ des Daseins, . . . daß Dasein je meines, deines, seines ist“ (34).

Auf eine Aufhebung der von Heidegger erhellten Faktizität läuft nun ebenso der „reine Überschwung“ hinaus. Rein ist dieser in erster Linie deshalb, weil er *nur* überschwingend und nicht wie die Transzendenz Heideggers „überschwingend-entziehend zumal“ ist (155). Die Heideggersche Transzendenz ist entziehend, sofern das jemeinige Dasein „als entwerfendes sich inmitten von Seiendem befindet“ (Heidegger, WG 43). Die Befindlichkeit inmitten von Seiendem, die Situationsgebundenheit, ist aber die „Geworfenheit“, als die sich – nach Heidegger – die Faktizität des Daseins kundgibt. Dem Dasein sind bestimmte Möglichkeiten „lediglich durch seine eigene Faktizität“ entzogen (WG 43). Also ist der „reine Überschwung“ Binswangers rein, weil in ihm die Faktizität aufgehoben ist. Und mit der Faktizität oder, genauer ausgedrückt, *in* ihr, als eine ihrer ursprünglichsten Weisen, die Jemeinigkeit. Die „Transzendenz als Liebe überschwingt gleicherweise die Jemeinigkeit der Situation wie die Jemeinigkeit des Daseins“ (155, vgl. 157).

Erst dies, daß im reinen Überschwung die Faktizität aufgehoben ist, macht verständlich, aus welchem Motiv heraus Binswanger den Überschwung der Wirheit als Ewigkeit denken kann. Auf Grund der Faktizität ist nach „Sein und Zeit“ auch der Entwurf von Nichtigkeit durchzogen. Seine Nich-

tigkeit besteht darin, daß er vom Tode begrenzt wird. Folglich muß die Aufhebung der Faktizität die Aufhebung der Grenze des Todes in sich schließen. Das liebende, rein überschwingende Dasein muß über den Tod hinaus sein. Eben dies aber hat – wie schon bemerkt – Binswanger im Blick, wenn er dem liebenden Dasein Ewigkeit zuspricht. Die Ewigkeit des liebenden Daseins ist gleichsam nichts anderes als die von allen Schranken befreite Zukünftigkeit, eine Zukünftigkeit, die mit der Endlichkeit der faktischen Situation auch und vor allem die des Seins zum Tode überwunden hat.

An die Stelle des nichtigen Entwurfs tritt die Ewigkeit der Liebe, welche die Liebenden über den Tod hinaus vereinigt. Was aber tritt an die Stelle der aufgehobenen Geworfenheit? Ein duales Gegenstück zur Geworfenheit verlangt die Sache selbst. Geworfenheit ist das sorgende Dasein, sofern es sich nicht selbst seinen Grund gelegt hat. Genausowenig aber hat das liebende Dasein sich selbst seinen Grund gelegt. Während jedoch dem Dasein als Sorge sein ihm entzogener Grund, eben sofern er ihm entzogen ist, als „das ‚unheimliche‘ überwältigende und übermächtigende Nichts“ entgegenstarrt, ist dieser Grund dem liebenden Dasein, wiederum gerade wegen seiner Entzogenheit, „heimliche‘ Geborgenheit, schützende Heimat, mit der es . . . *vertraut* ist und in der es – vertrauend – *ist*“ (149). Die Entzogenheit des eigenen Grundes erfährt das liebende Dasein, wie es ein um das andere Mal heißt, als „Gunst“ (610, 639), „Gabe, Geschenk oder Gnade“ (154). Die „Vertrautheit des Wir mit dem Grunde des Daseins“ (150) ist das „Vertrautsein mit dem Dasein als Geschenk“ (96). Dies also ist die liebevolle Gegenmöglichkeit zum Ausgeliefertsein an die Geworfenheit: „die Möglichkeit der Be-Gabung, der bereitwilligen Empfängnis des nichtselbstgelegten Daseinsgrundes als Gabe, Geschenk oder Gnade“ (153).

Im Gegensatz zum sorgenden Dasein, für das aus der Entzogenheit seines Grundes eine Einschränkung seiner Möglichkeiten und somit Armut folgt, erfährt das liebende Dasein die Tatsache, daß es seinen Grund nicht selbst gelegt hat, als „Fülle“ (152). Das liegt schon im Geschenkcharakter des Grundes: empfangen ich diesen als Geschenk, so fühle ich mich durch ihn bereichert. Nur in solchem Sinne kann man überhaupt sagen, der Überschwingung der Liebe hebe die Faktizität auf. Er hebt sie auf als Not, um sie emporzuheben zur Daseinsfülle. So ist es zu verstehen, daß Binswanger, nachdem er das liebende Dasein als selbstverständliche Bejahung des eigenen Daseinsgrundes charakterisiert hat, fortfährt: „Infolgedessen ist die Geworfenheit des Daseins und seine Jemeinigkeit kein Problem für die Liebe“ (610). Nur sofern die Faktizität kein Problem für die Liebe darstellt, ist sie in ihr aufgehoben. Daß sie aber kein Problem darstellt, heißt: sie wird nicht als Not erfahren. Also ist die Aufhebung der Faktizität im reinen Überschwingung die Überwindung der Not der Faktizität, und das bedeutet positiv: die Bejahung der Faktizität als Gnade und Daseinsfülle. Die Begriffe „Gnade“ und „Daseinsfülle“ aber zeigen das Sein der Wirheit an. Die Daseinsfülle ist der Über-

schwung, der Überschwung ist die Wirheit; die Wirheit ist Begegnung, die Begegnung – für Binswanger wie für Buber – wiederum Gnade (176).

Wir sind bei unseren Überlegungen über den sachlichen Grund der Einheit von Wirheit und Welttranszendenz von der Fixierung des Unterschiedes ausgegangen, der nach Binswanger zwischen seiner eigenen, durch diese Begriffe angegebenen Position und der Position Heideggers besteht. Statt um die Wirheit geht es Heidegger um die Jemeinigkeit, statt von der rein überschwingenden handelt er von der entziehend-überschwingenden Transzendenz. Sofern sowohl die Jemeinigkeit wie der Entzugscharakter der Transzendenz in der fundamentalontologisch ausgelegten Faktizität des Daseins gründen, steht Heidegger in der Sicht Binswangers letztlich auf dem Standpunkt der Faktizität, und zwar derjenigen, die sich primär in der Geworfenheit bekundet (609). Nun hat sich jedoch gezeigt: auch Binswanger zielt auf Faktizität, auf eine Faktizität allerdings, die als eine solche der Begegnung ganz verschieden von derjenigen Heideggers sein muß. Worin liegt ihre Verschiedenheit? Die Feststellung, daß in ihr die Geworfenheit aufgehoben ist, genügt als Antwort auf diese Frage nicht. Ebenso wenig genügt der Hinweis darauf, daß an die Stelle der Armut Fülle, an die Stelle der verschuldenden Nichtigkeit Gnade tritt. Vielmehr ist zu fragen: *von woher* kommen Fülle und Gnade? Sie kommen daraus, daß die Faktizität der Begegnung, sofern sie mit der Wirheit zusammenfällt, auch eins ist mit dem reinen, zur Ewigkeit totalisierten Entwurf, als der sich der Überschwung enthüllte. *Deshalb* ist die Faktizität der Begegnung Fülle und Gnade, d. h. das Leben der Freiheit selber und nichts, was die Freiheit beengt oder ihr Bedingungen auferlegt. *Deshalb* auch kann man sagen, die verarmende Faktizität sei in ihr aufgehoben: aufgehoben ist die – in der gegenseitigen Verwiesenheit implizierte – Getrenntheit der Faktizität vom Entwurf, aus der die Verarmung als die Einschränkung der dem Entwurf vorgegebenen Möglichkeiten resultiert.

Indem sich als der konkrete Sinn der Gleichsetzung von Wirheit und Welttranszendenz die Identität der Faktizität und des Entwurfs herausstellt, enthüllt sich die Daseinserkenntnis Binswangers auch in ihrer tiefsten Einheit als „Wiederholung“ der Buberschen Dialogik. Allerdings wiederholt sie, hier wie überall, den Ansatz Bubers derart, daß sie ihn verschärft. Denn während Buber die Identität von Faktizität und Entwurf oder von Aktion und Passion, sie der Begegnung zudenkend, gleichwohl nur an dem wenigstens anfänglich einseitigen Ansprechensakt des Ich eigentlich einsichtig machen kann, versucht Binswanger, sie *als* Faktizität der Begegnung aufzuweisen. Worin sich abermals dokumentiert, daß er auf die Stütze der ichzentrierten Intentionalität verzichtet und darauf aus ist, im Zwischen selbst Platz zu nehmen.

§ 91. *Der Rückfall in die Transzendentalphilosophie*

Trotz solcher Radikalisierung überwindet jedoch auch Binswanger letztlich nicht die Negativität, die der dialogischen Ontologie Bubers insofern anhaftet, als sie die Wirklichkeit des Zwischen, die über Aktion und Passion hinaus ist, nur durch die paradoxe Identifikation der transzendentalphilosophisch geschiedenen Momente von Faktizität und Entwurf zur Sprache bringen kann.

Zunächst ist festzuhalten: Binswanger begreift die „Position“ Heideggers, wie sie der Begriff der entziehend-überschwingenden Transzendenz markiert, eindeutig als Position der Transzendentalphilosophie im Sinne der vorliegenden Untersuchung. Der Fundamentalontologie soll „die Idee der *Macht*“ zugrunde liegen. Unter „Macht“ versteht Binswanger die Herrschaft des zum „Dasein“ vertieften Subjekts über das Ganze des Seienden, inmitten dessen es sich befindet. Ausgeübt wird diese Herrschaft durch den Entwurf, der das innerweltlich Seiende unter dem Horizont der Welt versammelt. Zu Heideggers Idee der Macht gehört aber auch die Anerkennung der Geworfenheit. Unter dem Gesichtspunkt der Macht gesehen, ist die Geworfenheit „Ohnmacht“, Ohnmacht gegenüber der „Übermacht“ des sich entziehenden Daseinsgrundes. Daß dem Dasein sich sein Grund entzieht, besagt in der Sprache der Macht: das Dasein ist seines Grundes „nicht mächtig“. Eben darin liegt die Übermacht der selbst daseinsmäßigen Faktizität oder des Daseinsgrundes. Weil die Faktizität gegenüber der Macht des Entwurfs in der Übermacht ist, hat die Macht des Entwurfs nur die Form der „Bemächtigung“: in ihr bemächtigt sich das Dasein seines Schon-seins und der ihm faktisch vorgegebenen „Welt“, die ineins mit seinem Inmitten-der-„Welt“-sein ursprünglich seiner Macht entzogen ist. Indem aber Ohnmacht und Übermacht nicht weniger als die Bemächtigung in das Dasein selbst fallen, machen erst alle drei zusammen das als Macht gedeutete Dasein aus. „Übermacht, Ohnmacht, Bemächtigung sind hier (scil. in „Sein und Zeit“) die eigentlichen Daseinsmächtigkeiten“ (147 f.).

Die Liebe nun kann, das ist gewiß, in keiner Weise als Macht gedeutet werden. Ebenso wenig ist sie das Gegenteil von Macht, Schwäche. Sie ist vielmehr „etwas, das ‚jenseits‘ liegt des Gegensatzes von Kraft und Schwäche, in einer ganz anderen Daseinsstruktur“ (148 f.). Sofern die Liebe gar nichts mit Macht zu tun hat, befindet sich dieses Jenseits auch jenseits der im „Struktur-ganzen“ der Macht oder der Sorge zusammengebundenen Gegensätze von Ohnmacht (gegenüber der Übermacht) und Bemächtigung. Doch *was* es positiv ist, vermag Binswanger nicht zu sagen. Nur mittels der Identifizierung der einander entgegengesetzten Seiten, mit denen es nicht identisch ist, kann er auf es hinweisen. Die Liebe erscheint als die Identität von Ohnmacht und Bemächtigung wie überhaupt aller Gegensätze, die mit der Seinsverfassung des In-der-Welt-seins gegeben sind (178).

Indem Ohnmacht und Bemächtigung, Geworfenheit und Entwurf die konstitutiven Momente der Sorgestruktur des Daseins sind, bilden sie den tragenden Gegensatz, „innerhalb“ dessen oder auf dessen Boden die Gegensätze, *um* die sich das sorgende Dasein sorgt, auftauchen. Von diesen Gegensätzen nennt Binswanger viele und sehr verschiedenartige, so die von Sieg und Niederlage, Glück und Unglück, Schmerz und Freude, Leben und Tod. In bezug auf sie heißt es: „Im ewigen Augenblick der Liebe ‚fallen‘ diese Gegensätze, wie im Heraklitischen Logos, aber in einer ganz anderen, nämlich der erotischen Dialektik, ‚zusammen‘“ (149, 178). Uns aber interessieren mehr als sie die ontologisch relevanten Gegensätze, in die das sorgende Dasein das ihm in der Welt begegnende Seiende spaltet. Sie stehen insofern auf dem Boden der Sorgestruktur, als der daseinsimmanente Gegensatz von Geworfenheit und Entwurf allererst die Begegnung mit innerweltlich Seiendem ermöglicht. Von ihnen nennt Binswanger auch mehrere: die Gegensätze von Faktum und Eidos bzw. Tatsache und Wesen, von Inhalt und Form, des Besonderen und des Allgemeinen. Es sind die Dualismen, welche die abendländische Metaphysik seit Platon beherrschen. Daß sie auf die transzendentalphilosophische Dualität von Geworfenheit und Entwurf als Bedingung ihrer Möglichkeit zurückgeführt werden, entspricht dem geschichtlichen Anspruch der modernen Transzendentalphilosophie, die Metaphysik zu vollenden und zwar dadurch zu vollenden, daß sie in ihren Grund hinabsteigt.

Das Seiende, das der Sorge in der Welt „begegnet“ (im depravierten Sinne des Heideggerschen Begegnungsbegriffs), ist Etwas oder Jemand. Das Seiende, das der Liebe im Überschwngen der Welt begegnet, bist Du. Du aber bist jenseits des Gegensatzes von Faktum und Eidos, von Inhalt und Form, von Besonderem und Allgemeinem. „Wie Gott, so steht auch das menschliche Du der Liebe jenseits des logischen Gegensatzes von Allgemeinem und Besonderem“ (114). Es ist weder allgemein noch besonders, weder Inhalt noch Form, weder Faktum noch Eidos: „hast Du doch weder Oberfläche noch Tiefe, weder Peripherie noch Kern“. Binswanger aber fährt in diesem Satz fort: „... sondern bist immer, gesetzt daß man diese Unterscheidung der Sorge überhaupt auf Dich anwenden könnte, beides zugleich“ (134). Wie es scheint, enthält der zweideutig formulierte Einschub das Zugeständnis, daß man diese Unterscheidung, als eine solche der Sorge, genau genommen nicht auf Dich anwenden kann. Darauf deutet wenigstens der Konjunktiv; ihm zufolge liegt in der Wendung „gesetzt daß“ nicht, was dem allgemeinen Sprachgebrauch nach zu erwarten wäre, die vorläufige Annahme von etwas noch Unerwiesenem, sondern die wieder durchzustreichende Annahme von etwas an sich Unmöglichem. Wie dem aber auch sei, jedenfalls ist sich Binswanger der Tatsache bewußt, daß auf das Du, wenn es als dasjenige Seiende charakterisiert wird, in welchem zusammenfällt, was für die Sorge unterschieden ist, eben damit die Unterscheidung der Sorge angewandt wird. Mit anderen Worten: Binswanger ist sich darüber im klaren, daß die Identität

der sorgemäßigen Differenzen nur eine Chiffre für das *jenseits* dieser Differenzen wesende Du ist und die Rede von ihr im Banne der Transzendentalphilosophie und Metaphysik verbleibt. Er ist jedoch nicht imstande, anders vom Du zu reden als so. Dabei soll jene Identität nicht bloß *ein* Merkmal des Du unter anderen darstellen, sondern selber mit dem Du nach dessen ganzem Wesensgehalt identisch sein, so daß, wie das Du mit Hilfe der Identität bezeichnet wird, auch die Identität „Du“ genannt werden kann. „Das Ganze und das Einzelne, die Einheit und die Vielheit, das Wesen und die Tatsache nennt sie (scil. die liebende Erkenntnis) mit dem *einen* Wort: Du“ (118). Sie „trennt nicht zwischen Faktum und Eidos“ (118) und deshalb identifiziert sie beides. Die Identität von Faktum und Eidos wie überhaupt aller platonisch-metaphysischen Differenzen erblickt die liebende Erkenntnis, d. h. die Daseinserkenntnis Binswangers, im Du, weil die Liebe, in der sie gründet, ihrerseits schon diese Identität ist. „Dasjenige Dasein nun, in dem beides, vergänglicher Inhalt und ewige Form, Faktum und Eidos, Abbild und Urbild wirklich in Einheit ist, ist nicht das Denken oder der Begriff, sondern die *Liebe*“ (554).

Die Abhängigkeit der Daseinserkenntnis von den sorgemäßigen Unterscheidungen, welche in ihr gerade aufgehoben werden sollen, tritt am deutlichsten in der von Binswanger selbst als zentral und fundamental angesehenen Lehre hervor, daß in der Liebe „Liebe zu dem konkreten Du und zum Wesen (eidos) Du ‚zusammenfallen‘“ (124 Anm. 6). Wiewohl dieses Zusammenfallen „das eigentliche Wesen, das ‚Leben‘ der Liebe“ ausmacht, ist es nach Binswanger das, was Vernunft und Verstand am schwersten begreifen (258). Vernunft und Verstand begreifen nämlich das Konkrete und das Wesen nur als Unterschiedene; deren Zusammenfallen aber begreifen sie nicht, weil sich dahinter das verbirgt, was jenseits der ihnen begreiflichen Unterscheidungen liegt. Dieses, das Jenseitige, ist das eigentlich schwer Begreifliche und damit auch schwer Aussprechbare. Allein, indem Binswanger vom Zusammenfallen des „konkreten Du“ und des „Wesen (eidos) Du“ spricht, unterscheidet er doch selbst jenes von diesem, wenn auch nur, um es zusammenfallen zu lassen. Was die Denkweise Binswangers von der vernünftigen und verständigen abhebt: daß sie das von Vernunft und Verstand Getrennte zusammenfallen läßt, das ist eine gar nicht so große Differenz im Vergleich mit der Gemeinsamkeit, welche dadurch gegeben ist, daß auch sie ein „Wesen (eidos) Du“ ansetzt.

Im (aufgehobenen) Unterschied vom konkreten Du ist das „Wesen (eidos) Du“ das „allgemeine“ oder die „Duhaftigkeit überhaupt“ (258). Allerdings denkt Binswanger die Allgemeinheit des allgemeinen Du nicht als die abstrakte Allgemeinheit, in deren Element sich das diskursive Erkennen bewegt (553 f.). Vielmehr versteht er sie im Sinne Hegels (645) als konkrete Allgemeinheit: das „Allgemeine der Liebe“ ist das „Du als konkret-allgemeines Du“ (356). Diese Präzisierung des Begriffs „allgemeines Du“ fordert auch

eine genauere Bestimmung dessen, was Binswanger naiv das „konkrete Du“ nennt. Denn die Konkretheit kann jetzt nicht mehr die Auszeichnung des nicht-allgemeinen Du sein. Zwar bleibt das im obigen Zitat konkret genannte Du konkret, aber nur deshalb, weil es mit dem allgemeinen zusammengewachsen ist, so wie auch das allgemeine Du allein auf Grund seines Zusammenfallens mit dem nicht-allgemeinen konkret ist. Die Konkretheit ist also weder das besondere Merkmal des allgemeinen noch das des nicht-allgemeinen Du, sondern die Bestimmung ihres Einsseins. Für sich aber ist das nicht-allgemeine Du das singulare. Binswanger spricht von der „Bewegung des Zusammenfallens von Du und Duhaftigkeit überhaupt, also von konkret-singularem und konkret-allgemeinem Du“ (263).

Der Begriff „singular“ entlarvt nun das scheinbar ausgewogene Verhältnis von allgemeinem und nicht-allgemeinem Du als ein Verhältnis der Unterordnung von diesem unter jenes. Denn das Singulare, „Einzelne“ (vgl. 645) widerstreitet der Ganzheit, ohne die das wirkliche Du nicht zu denken ist; ja, es ist unmittelbar identisch mit dem Gegensatz zum Du, mit „Etwas“. Liebend erkannt ist, so meint Binswanger, „etwas“ allein dann, wenn es „in die Totalität der Duheit zurückgenommen ist. Das gilt aber keineswegs nur für alles Besondere *an* Dir, am konkret-singularen geliebten Du, sondern ebenso – und das ist von größter Wichtigkeit – für *Dich* als Besonderheit der konkret-allgemeinen Duheit“ (509). Wie also alles Einzelne am konkret-singularen Du unter die Totalität dieses Du subsumiert werden muß, so ist das konkret-singulare Du, als trotz seiner inneren Ganzheit Einzelnes, seinerseits wieder der Ganzheit „konkret-allgemeines Du“ unterzuordnen. In dieser Unterordnung ist das konkret-singulare Du nur eine „Besonderheit der konkret-allgemeinen Duheit“. Das heißt, daß das allgemeine Du das vorgängige Ganze ist, welches das singulare als seine Besonderung aus sich entläßt. Oder anders ausgedrückt: das singulare Du exemplifiziert nur das allgemeine, es ist nur ein Exemplar der Gattung Du. „In der Liebe schauen Wir nicht nur das Wesen Du überhaupt auf dem exemplarischen Grunde Deiner, vielmehr ‚realisieren‘ Wir hier das Zusammenfallen von Wesen (wesenhafter Du-Gestalt) und exemplarischem Grund (= Du) in liebender Wesens-Einbildung. Du – dieses Du – bist nur als Du der Liebe, insofern Ich ‚in‘ Dir das Wesen Du-überhaupt nicht nur schaue, sondern liebe, wie andererseits Ich Dich nur wahrhaft liebe, insofern Ich das Wesen Du-überhaupt in Dir ‚erfüllt‘ oder ‚konkretisiert‘ finde“ (645). Um die Verschiedenheit der liebenden gegenüber aller bloß theoretischen Erkenntnis ans Licht zu heben, kommt es Binswanger in diesen Sätzen einzig auf die Feststellung an, daß Liebe, anstatt bloß zu schauen, realisiert. *Was* sie realisiert, ist vom theoretisch Erschaute, dem allgemeinen Wesen auf dem exemplarischen Grunde des Einzelnen, bloß insofern verschieden, als sie das „Zusammenfallen“ der für sie wie für die Theorie gültigen Gegensätze realisiert. Indem jedoch das singulare Du das allgemeine lediglich exemplarisch und damit nicht nur als

Exemplum, sondern auch als Exemplar vertritt, indem das allgemeine Du sich lediglich im singularen „erfüllt“, kann im Ernst auch nicht mehr von einem Zusammenfallen die Rede sein. Weil die Identität des metaphysisch Differenten verständiger- und vernünftigerweise nicht *gedacht* zu werden vermag, kann, wenn gleichwohl von ihr in den Kategorien des Verstandes und der Vernunft *geredet* wird, das Gedachte nur die metaphysische Differenz selber sein, und zwar die metaphysische Differenz in *der* Gestalt, in der sie die abendländische Metaphysik seit Platon beherrscht: als Unterordnung des Faktums unter das Eidos, des Einzelnen unter das Allgemeine.

Wie die „Grundformen“ die Schrift „Ich und Du“ im Positiven wiederholen, so hier auch im Negativen: mit der Unterscheidung zwischen singularem Du und Duhaftigkeit überhaupt fällt Binswanger in die Bubersche Gegenüberstellung von je faktisch belegendem und „eingeborenem“ Du zurück. Das eingeborene Du denkt Buber transzendental, als Apriori der Begegnung. Bei Binswanger hingegen ist das Eidos zunächst Eidos des Faktums, das Allgemeine das Allgemeine des Einzelnen, also die Wesensdimension des je faktisch Belegenden selbst. Insofern sind, wie gesagt, Faktum und Eidos, das Allgemeine und das Einzelne Pole eines platonisch-metaphysischen Dualismus. Indes ist das Allgemeine in *der* Allgemeinheit, welche der „Duhaftigkeit überhaupt“ zu eigen ist, auch für Binswanger transzendentaler Horizont. In solcher Allgemeinheit begreift Binswanger das Eidos nicht nach dem Vorbild Platons, sondern am „Leitfaden der Phänomenologie Husserls“. „Dieses Wesen ist . . . transzendente Norm, Norm im Sinne des transzendentalen Bewußtseins“ (644 f.)¹⁴.

Der hierin liegende Rückfall in die Transzendentalphilosophie geschieht keineswegs bloß hinter dem Rücken Binswangers. Vielmehr vollzieht dieser ihn mit offenen Augen, und zwar eben in Form eines Bekenntnisses zur transzendentalen Phänomenologie Husserls. Allerdings kommt die Verbindung zwischen der transzendentalen Phänomenologie und der Daseinserkenntnis nur um den Preis einer völligen Entstellung des „singularen“ Du zustande. Nicht genug damit, daß das singulare Du als singulares auf die Ebene von Etwas herabsinkt. Die Singularität – neben der Dualität und der Personalität, wie wir wissen, eine der drei Grundformen menschlichen Daseins – verweist es auch in die Sphäre des singularen Ich. Nach Binswanger besteht nämlich ein Proportionsverhältnis zwischen dem singularen Du und dem singularen Ich einerseits sowie dem Du überhaupt und dem Ich überhaupt andererseits. Ich kann nicht das singulare Du mit dem Du überhaupt „zusammenfallen“ lassen, ohne selbst als singulares Ich ein Ich überhaupt zu werden. Die offensichtlich leitende Vorstellung, erst Du überhaupt und Ich überhaupt bildeten die Wirheit, besiegelt das Schicksal des einzelnen Du: die Duheit, die sich ganz in das „Wesen Du“ zurückzieht, läßt das „Faktum Du“, un-

¹⁴ Die Norm setzt Binswanger wiederum dem „Weltentwurf“ gleich (AVA I 202).

geachtet seiner angeblichen Identität mit dem Wesen, ausgehöhlt unter den anderen mundanen Fakten zurück. Denn eben als mundanes Faktum deutet Binswanger das dem singularen Du entsprechende singulare Ich: es ist das „empirisch-psychologische“ Subjekt im Gegensatz zum Ich überhaupt als der „transzendentalen Subjektivität“. Binswanger stellt sogar der Husserlschen Reduktion der empirisch-psychologischen auf die transzendente Subjektivität eine Reduktion des personalen und singularen Ego auf das liebende Ego an die Seite. Wie die – in der Reduktion einzuklammernde – Weltlichkeit das personale und das singulare Ego vereint, so begründet sie auch die Einheit der zwei Bedeutungen, die der Singularität des singularen Du zukommen: dessen Angleichung an das Seinsniveau des singularen Ich verträgt sich deshalb mit der Angleichung an das Etwas im Sinne des personalen Jemand, weil beide – singulares Ich und personaler Jemand – mundane Fakten sind. Freilich betrachtet Binswanger das singulare Ich nur in dem – mit Rücksicht auf Husserl hergestellten – Zusammenhang, in welchem es Korrelat des singularen Du ist, unter dem Gesichtspunkt der Mundanität. Die Weltlichkeit ist es also, woraufhin das singulare Du primär ausgelegt wird. Verweltlicht aber wird es vom transzendentalen Bewußtsein. Seine Mundanisierung setzt die Korrelation von Ich überhaupt und Du überhaupt voraus, und zwar in der Weise, daß das Ich überhaupt, als transzendente Subjektivität, durch die „transzendente Norm“ des Du überhaupt das singulare Du normiert (647).

Von dualer Wirheit ist da nichts mehr zu finden. Jedoch steigert sich die Verwirrung dadurch, daß Binswanger die Analogie zwischen der Husserlschen Beziehung von transzendentaler Subjektivität und transzendentaler Norm einerseits und dem Verhältnis von Ich überhaupt und Du überhaupt andererseits mit dem Hinweis auf die „transzendente Wir-Gemeinschaft“ Husserls bekräftigt. Damit zerstört er alles, was er bis dahin, auf fast 650 Seiten, aufgebaut hat. Empfängt doch sein ganzer Ansatz Kraft und Konsequenz aus dem Abstoß von der Philosophie der „einseitig konstituierenden Intentionalität“, als deren ausgezeichnete Vertreter gerade Husserl gilt. Was Binswanger dieser Intentionalität entgegengesetzt, ist die Gunst der Begegnung. Sie behält er auch hier im Auge: die Reduktion – bei Husserl „eine lehr- und lernbare Methode der Erkenntnis“ – ist als erotische Enthüllung des liebenden aus dem personalen und singularen Ego „eine Begnadung mit Seinsfülle“. Indes reduziert sich diese Gabe im Horizont der transzendentalen Reduktion selber auf eine kaum noch mit ihr identifizierbare Zugabe, nämlich auf jenes Mehr, das draußen bleibt, wenn Binswanger das von ihm Gemeinte und Ausgesagte auf „Sprache und Sinn der Phänomenologie Husserls beschränkt“ (647).

Gegen den Schluß von der durch Binswanger selbst freigelegten Analogie zwischen Daseinserkenntnis und transzendentaler Phänomenologie auf den Rückfall der Daseinserkenntnis in die Transzendentalphilosophie könnte

man nun einwenden, daß Binswanger beim Vergleich seines und des Husserlschen Denkens zu bloß methodischen Zugeständnissen genötigt ist, um überhaupt beides vergleichen zu können. Allein, in den Abschnitten über Phänomenologie und Daseinserkenntnis tritt nur besonders deutlich eine Tendenz hervor, die das ganze Werk von seinem Wege abzubringen droht¹⁵. Sie meldet sich bereits dort zu Wort, wo Binswanger das singulare Du zu einer bloßen „Besonderheit der konkret-allgemeinen Duheit“ abstempelt. In der Notwendigkeit, das singulare Du in die Totalität der Duheit zurückzunehmen, zeige sich – so sagt Binswanger hier mit einem Ausdruck des jungen Hegel – „das Zürnen der Liebe über die Individualität“ (509). Dieses Zitat deckt fürs erste die Einheit auf, welche die zuletzt behandelten Gedanken im Grunde zusammenhält. Eine Aufhebung der Individualität ist im Ansatz schon das postulierte „Zusammenfallen“: das singulare Du genügt als individuelles für sich allein nicht dem Anspruch des Begriffs „Du“, es ist nur Du in der Identität mit dem allgemeinen Du. Mehr noch verschwindet die Individualität auf dem im Kontext des Zitats erreichten Stadium, auf welchem sich das „Zusammenfallen“ als Unterordnung des singularen unter das allgemeine Du demaskiert. Gänzlich aufgehoben schließlich wird sie durch die transzendentalphilosophische Wendung, die das singulare Du

¹⁵ Das der Kritik am Idealismus der einseitig konstituierenden Intentionalität widerstrebende Bekenntnis zur transzendentalen Phänomenologie Husserls gewinnt noch größere Bedeutung, wenn man es auf dem Hintergrund des gesamten Lebenswerkes Binswangers betrachtet. Die Begegnung mit Husserl steht am Anfang. Vgl. L. Binswanger, Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie, Berlin 1922, bes. S. 97 ff., 135–158; ferner: Über Phänomenologie (1922), in AVA I 13–49. Die Orientierung an der transzendentalen Phänomenologie bestimmt aber auch das Ende. Vgl. bes. L. Binswanger, Melancholie und Manie, Pfullingen 1960. Die transzendente Phänomenologie übernimmt wieder die Führungsrolle, die in der Zwischenzeit die Daseinsanalytik Heideggers gespielt hat, weil Binswanger zu der Erkenntnis gekommen ist, daß es nicht genügt, die jeweilige „Welt“ (etwa des melancholischen oder des manischen Menschen) zu beschreiben; es ist vielmehr, so meint er nun, auf die weltkonstituierende Intentionalität zurückzufragen (Melancholie und Manie, 10, 13, 17, 65). Bei der Beschreibung der Manie stützt sich Binswanger im besonderen auf Husserls Intersubjektivitätstheorie, die er nicht nur referiert (69–76), sondern auch voll akzeptiert und als „eine der genialsten Leistungen Husserls“ (72) feiert. Manie erklärt er aus dem Versagen der Appräsentation des alter ego und der daraus entstehenden Störung in der Konstitution der objektiven Welt (78, 80 f., 88 u. a.). – Während Binswanger die Sphäre der Dialogik gegen die der Daseinsanalytik abgegrenzt hat, wird in seinem Spätwerk das Verhältnis von Dialogik und transzendentaler Phänomenologie nicht zum Problem. Gewiß ist nur, daß er als das eigentliche Miteinandersein weiterhin das „dialogische“ betrachtet (67). Sein endgültiges Ja zur „Transzendentalphänomenologie“ (17) steht übrigens in einem eigentümlichen Gegensatz zu Löwiths spätem Versuch, durch die Hinwendung zu einer griechisch gedachten Kosmologie aus dem Transzendentalismus auszurechnen.

schlechterdings *als Du* vernichtet und in die mundane Sphäre von Etwas und Jemand hinabstößt.

Sodann ist das Bekenntnis zu Hegel aber auch symptomatisch für eine gewisse anti-individuelle Tendenz in der Gesamtkonzeption Binswangers, wie sie in den Erörterungen über „Wirheit“ und „Weltüberschwung“ zum Vorschein kommt. Im Transzendieren von Welt werden, so meint Binswanger, „alle Jeweiligkeiten, Jemeinigkeiten und Einzelheiten ... – in ihrer Vereinzelnung – ‚bedeutungslos‘ ... , d. h. aufgenommen in den Überschwung der Liebe. Die sorgende Scheidung zwischen Mir als Individualität und Dir als Individualität, ja als Existenz, schwindet hier hin“ (157). Unproblematisch, ja selbstverständlich und folgerichtig wäre solch ein Satz, wenn der Begriff „Individualität“ nur die mundane Faktizität und die Individualität im Sinne Löwiths, d. h. die apersonale Selbständigkeit (Existenz), meinte. *Diese* Individualität ist schon dadurch aufgehoben, daß wir, Ich und Du, uns zueinander verhalten; *jene* dadurch, daß der Überschwung ein Transzendieren von Welt ist. Indes trifft die „Individualität“ im obigen Satz auch und gerade die überweltliche Faktizität des durchaus kommunikativen Selbstseins. Mit anderen Worten: Binswanger denkt den Überschwung in diesem Zusammenhang als ein Überspringen *aller* Faktizität oder als Hinausspringen in völlige Untatsächlichkeit. Auf den angeführten Text zurückweisend, sagt er an späterer Stelle: „Nirgends kann hier die Rede sein von Entzug, Verbindlichkeit, Faktizität ... , sondern überall nur von Fülle, Unverbindlichkeit, Untatsächlichkeit“ (177). Daß in der Aufhebung der Individualität die *transmundane* Faktizität sogar vollständiger als die mundane aufgehoben werden soll, bezeugt gerade die Bemerkung, es gehöre „zum Wesen der Dualität der Liebe, daß Ich und Du sich nicht miteinander ‚identifizieren‘, sondern daß Du mir *in der endlichen Welt begegnest*“ (393). Dieser und der Satz auf Seite 157 sind nur zu vereinbaren, wenn man als Binswangers Meinung die ansieht, daß das einzige Hindernis für die absolute Einswerdung die Faktizität der Verhaftung in der endlichen Welt ist, die mundane Faktizität, die zwar überschwungen, aber im Überspringen verwahrt wird. Positiv ausgedrückt vollzöge sich danach die Aufhebung der Individualität wesentlich im Einswerden der nicht selbst in der Welt vorkommenden „Seelen“, mithin als Aufhebung der transmundanen Faktizität des Selbstseins. Von daher bekommen auch die Aussagen über die Unbestimmtheit, in der sich das Woraufhin des Überschwungs hält, ein stärkeres Gewicht. Der Überschwung schwingt ins Unbestimmte hinein, weil sich ihm im Abstoß von der weltlichen Faktizität keine überweltliche darreicht.

Noch unmittelbarer liegt eine Tendenz zur Aufhebung der Individualität als selbsthafter Faktizität im Ansatz bei der „Wirheit“. Ist diese doch eben dasjenige Dasein, in welchem es die Scheidung von Mir als Individualität und Dir als Individualität überhaupt noch nicht gibt, in welchem wir

noch „*Eins* sind im Sinne des ‚Kollektivsingularis‘ der Dualität“ (273). Nicht nur die mundane und nicht nur die apersonal-substanziale Individualität, auch die Selbstheit entsteht erst *aus* der Wirheit, ist also *in* ihr nicht ausgebildet; der „unio“-Charakter der Wirheit läßt sie gar nicht zu. Freilich widerstreitet die Vorstellung, in der Wirheit sei die transmundane Faktizität aufgehoben, der prinzipiellen Gleichsetzung von Wirheit und Begegnung. Da ich die anti-individuelle Tendenz gerade als Gegenbewegung zu Binswangers grundsätzlicher Intention auffasse, kann es mir nicht darum zu tun sein, diesen Widerspruch aufzulösen. Wohl aber ist in Binswangers Interpretation der Faktizität der Begegnung gleichsam das Loch aufzuspüren, durch das jene Gegentendenz einzudringen vermochte. Dieses Loch ist die Kluft zwischen der Faktizität der Begegnung und der Faktizität der Jemeinigkeit. Die Jemeinigkeit denkt Binswanger, wie wir wissen, ausschließlich im Horizont der Geworfenheit. In Wirklichkeit aber geht sie darin nicht auf. Mit ihr schließt Binswanger von der Faktizität der Begegnung auch die Faktizität des Selbstseins aus. Er versteht die Begegnung als ein überweltliches, aber nicht selbsthaftes Faktum, obwohl eine überweltliche Faktizität sich nur als selbsthafte begreifen läßt. So motiviert die Preisgabe der Jemeinigkeit schließlich die Elimination *jeglicher* Faktizität aus der „Über-Welt“ (647) der Wirheit.

§ 92. Die Subjektivierung der „Theologie“ des Zwischen

Wie Buber, so erhebt auch Binswanger das Miteinandersein von Mir und Dir zuletzt in eine *sensu stricto* ontologische Dimension, welche sich zuallerletzt als eine theologische enthüllt. Beide Aspekte, der ontologische und der theologische, ergeben sich aus der jetzt dargelegten Problematik. Indem die Differenz zwischen den seienden Individuen verschwindet, offenbart sich die „Einheit des Seins als liebenden in der ‚Ewigkeit‘ der Begegnung von Mir und Dir“ (268). Diese Einheit des Seins ist nicht nur, wie vermutlich im Zusammenhang der angeführten Stelle, die unio Meines und Deines Seins; sie ist auch und sogar ursprünglicher das *eine* Sein schlechthin, das „Sein überhaupt“ (505). Das liebende Miteinandersein ist „ein gläubiges Stehen im Sein“ (504). Denn mit uns selbst als individuell Bestimmten versinkt uns alles bestimmte Seiende. Aber im Versinken des Seienden entbirgt sich das Sein. Als das Andere des Seienden ist dieses Sein durch das Gegenteil der Bestimmtheit markiert: als das Ganze. Die Wahrheit der Begegnung meint „den wahren Glauben an das Sein als Ganzes, das wahre Einverständnis mit dem und die wahre Geborgenheit in dem Sein als Ganzem“ (507). Als das Ganze ist das Sein das Unbestimmte. Seine Unbestimmtheit aber hebt es ab von dem Sein, das Ich und Du nach *Buber* gegenwärtigen. Dieses Sein ist völlig bestimmt: es ist „Wirklichkeit“.

Binswanger macht nun auch noch Bubers Rückgang vom Sein auf Gott mit. Auch für seine Augen wird hinter dem Sein das Antlitz Gottes sichtbar, und zwar so, daß der Gott im Sich-offenbaren zugleich das Sein in dessen unpersönlicher Neutralität verschwinden läßt. Die Liebe nennt ihren tiefsten Ursprung „nicht, wie die Philosophen, *das Absolute* oder *das Sein*, sondern *den Gott* oder *Dich Gott*“ (383). Daß Gott für die Daseinserkenntnis qua Anthropologie nicht „terminus a quo“, sondern „terminus ad quem“ ist (263), unterscheidet sie von der Dialogik Bubers durchaus nicht. Im Gegenteil: mit diesem Verfahren schließt sich Binswanger der Methode von „Ich und Du“ an, nicht Gott als Du, sondern umgekehrt das anfänglich anthropologisch und kosmologisch erschlossene Du in seiner Vollendung als Gott zu setzen. Aber nicht nur das haben Buber und Binswanger gemein, daß für sie beide Gott das Ziel ist. Auch der Weg, der zu diesem Ziel führt, ist in einem wesentlichen Stück derselbe. Wir erinnern uns: dieser Weg ist für Buber der „Weg“ schlechthin, d. h. der Zusammenfall von Aktion und Passion, von Faktizität und Transzendenz. Binswanger nun versteht die teleologische Hinordnung des liebenden Miteinanderseins auf Gott so, daß „die Bewegung des Zusammenfallens von Du und Duhaftigkeit überhaupt, also von konkret-singularem und konkret-allgemeinem Du gemäß ihrer inneren Dialektik einem göttlichen Du, dem Du als Gott rein phänomenal gleichsam zueilt, auf Dich als Gott gleichsam hindrängt“ (263). Dieser Gott begegnet als der „Urheber oder Schöpfer der Gnade“, den wir – Ich und Du – erahnen, weil wir wissen, „daß wir den Grund unserer Begegnung nicht nur nicht selbst gelegt, ja auch nicht von uns selbst her ergriffen haben, sondern daß er uns ‚ergriffen‘ hat“ (384). Also erfahren wir das Du als Gott, nach Binswanger wie nach Buber, in der sich vollendenden Erfahrung der begebnishaften Faktizität.

Allein, das Phänomen, daß wir unsere Liebe auf Gott zurückführen, schwebt so, wie Binswanger es beschreibt, in eigentümlicher Weise zwischen Sein und Schein. Einerseits ist es durchaus ein echtes Phänomen, zugehörig zum phänomenalen Bestand der Liebe. Deshalb betont ja Binswanger, jenes Zusammenfallen eile dem Du als Gott „rein phänomenal“ zu. Ausdrücklich heißt es: „Der phänomenale Gehalt der Liebe ist nicht erschöpft, ja verstanden ohne diesen seinen religiösen Wesenszug“. Andererseits warnt jedoch Binswanger davor, auf Grund der „Verwurzelung eines ‚religiösen Bewusstseins‘ im liebenden Miteinandersein“ die Liebe selbst als „religiöses Phänomen“ zu verstehen (384 f.). Wie leicht ersichtlich, ist der Widerspruch nur scheinbar. Der Schlüssel zu seiner Auflösung steckt darin, daß Binswanger immer nur sagt: die Liebe „nennt“ ihren Ursprung Gott, Ich und Du „suchen“ einen Schöpfer der ihnen widerfahrenen Gnade usw. Nie dagegen sagt er: der Ursprung der Liebe, der Schöpfer der Gnade *ist* Gott. In den phänomenalen Befund der Liebe fällt also nicht das Faktum Gott, sondern nur das Faktum, daß wir, Ich und Du, unsere Liebe auf Gott zurückführen.

Nun bleibt Binswanger keineswegs dabei stehen, sich des Urteils über das sachliche Recht dieser Rückführung zu enthalten. Wenn wir unsere Liebe auf Gott zurückführen, „hypostasieren“ wir, so meint er, zu einer „Substanz“, was an sich keine substanzielle Wirklichkeit ist (383). Indes entlarvt der Substanzbegriff, der das religiöse Bewußtsein entlarven soll, Binswanger selbst. Dieser kann nur darum den Gott der Liebe als hypostasierte Substanz abtun, weil sich ihm vorher schon das ursprünglich als überweltliche Faktizität gedachte Sein zur Untatsächlichkeit und Unbestimmtheit verkümmert hat.

*Exkurs III: Die Kommunikationserhellung von Karl Jaspers
zwischen Transzendentalphilosophie und Philosophie des Dialogs*

Einem weitverbreiteten Verständnis entsprechend nennt Hans Urs von Balthasar Buber und Jaspers „die beiden großen Dialogisten unserer Zeit“¹. Demgegenüber haben sowohl Löwith wie Binswanger – jener an der Sache und dieser in direktem Bezug zur Person – aufgezeigt, warum die von Jaspers betriebene Kommunikationserhellung im letzten Grunde doch nicht zur Philosophie des Dialogs gehört. Wie schon in der Einleitung zur vorliegenden Arbeit bemerkt wurde, gehört sie nicht unmittelbar dazu, weil sie statt vom Du, im strengen Sinne der zweiten Person des Personalpronomens, vom „anderen Selbst“ ausgeht. Nach allem Gesagten ist dies mehr als bloß eine terminologische Differenz. Dies unterscheidet „die beiden großen Dialogisten unserer Zeit“ auch noch tiefer als der von Buber selbst (DP 299–302) notierte Umstand, daß Jaspers die Anwendung des Du-Begriffs auf die göttliche Transzendenz abwehrt. Denn solche Abwehr folgt allererst aus der ursprünglichen Distanz zum Du-Begriff überhaupt. Ebenso lenkt die anfängliche Entscheidung darüber, ob der Andere im Eigensten Du oder anderes Selbst sei, alle weiteren Schritte im Bereich der Sozialontologie. Trotz der damit gesetzten Verschiedenheit gibt es jedoch gerade in diesem Bereich, also in der Sphäre des Lebens mit den Menschen, wesentliche Gemeinsamkeiten. Die Kommunikationserhellung befindet sich, wie wohl sie nicht selbst Philosophie des Dialogs ist, doch in deren Nähe. Sie hat – wie ebenfalls schon in der Einleitung hervorgehoben – ihren Ort im Raum zwischen der Transzendentalphilosophie und der Philosophie des Dialogs, so aber, daß ihr Abstand von dieser viel geringer ist als von jener. Stichwortartig soll dieser Ort im folgenden fixiert werden, indem wir aus-

¹ Hans Urs von Balthasar, *Einsame Zwiesprache*, Köln/Olten 1958, S. 15; vgl. ders., *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Wien/München 1956, S. 60.

zumachen versuchen, 1. worin die Kommunikationsanalyse der „Philosophie“² mit der historisch verwirklichten Philosophie des Dialogs übereinstimmt, 2. was als ihr originärer Beitrag zur Entfaltung des dialogischen Prinzips anzusehen ist, 3. inwiefern sie der Radikalität der Dialogik Bubers nachsteht und 4. wodurch sie in Beziehung zur Transzendentalphilosophie tritt.

(1) Übereinstimmung zwischen der Philosophie des Dialogs und der „Existenzerhellung“ herrscht vor allem in der These von der gegenseitigen Konstitution der existentiell kommunizierenden Partner als Chiffre für deren Herkunft aus dem Ereignis der Begegnung. Die These als solche vertritt Jaspers mit größtmöglicher Deutlichkeit³. „Existentielle“ Kommunikation, im Unterschied zur „Daseinskommunikation“, ist nichts anderes als das „Wirklichwerden“ ihrer Glieder, als mein Selbstwerden durch den Anderen ineins mit dem Selbstwerden des Anderen durch mich. Aber nicht nur die sachliche Konsequenz des Gedankens der gegenseitigen Konstitution, sondern auch Jaspers' eigene Aussage zwingt darüber hinaus zur Interpretation der These als Chiffre in dem bei der Darstellung der Buberschen Dialogik erläuterten Sinne. Denn Jaspers betont selber, daß dieser Gedanke auf einen logischen Widerspruch hinausläuft, der sich nur auflöst, wenn man die Priorität der kommunikativen Beziehung vor den aufeinander bezogenen Existenzen anerkennt (305 f.). Erst dann wird auch die Verschiedenheit der existentiellen Kommunikation von der Daseinskommunikation deutlich, wieweil letztere Jaspers deshalb „Wechselwirkung“ nennt, weil sie ihre Relata als feste Substanzen voraussetzt (305 f., 309). Die existentielle Kommunikation aber ist als Begegnung auch für Jaspers, wie Buber sagen würde, „Wille und Gnade“ zugleich, d. h. in der Sprache der Existenzerhellung: unverfügbares, nicht manipulierbares „Geschenk“ und doch getragen von einem „Bereitschaftsbewußtsein“, das in der Form der „Einsamkeit“ das Wissen vom Ausstand der Wirklichkeit des Selbstseins und die Entschlossenheit zur Begegnung vereinigt (347). Ferner erscheint sie gleich dem von Buber und Binswanger thematisierten Ich-Du-Verhältnis als eine Stätte der ursprünglichen Erfahrung des Seins. Es ist die existentielle Kommunikation, durch welche die Freiheit „das Sein ergreift“ (347).

(2) Jaspers' originärer Beitrag zur Entfaltung des „dialogischen Prinzips“ besteht wohl vor allem in dem Versuch, die *Notwendigkeit* der Mitwirkung des Anderen am Selbstwerden darzutun. Das in Kommunikation geschehende Selbstwerden definiert Jaspers als das Sich-offenbarwerden-mit-dem-Anderen (350 f.). Dieses ermöglicht allererst die Offenheit gegenüber dem Anderen und die Offenheit gegenüber sich selbst, die beide zur existentiellen Kommu-

² Die Seitenverweise des Exkurses über Jaspers beziehen sich auf die 2. Auflage dieses Buches (Berlin 1948). Vgl. zum Ganzen bes. S. 338–396.

³ Vgl. bes. 16, 45, 231, 244, 301 f., 355 f., 365, 664 f.

nikation gehören (332, 355), aber nichts zu deren Urgenesis beitragen. Das Sich-offenbarwerden ist nun notwendig ein Sich-offenbarwerden-mit-dem-Anderen, weil das, was im Wirklichwerden offenbar werden soll, ich selbst bin, ich selbst jedoch ebenso der bin, dem offenbar werden soll. Offenbarung läßt sich nicht ohne einen derartigen Gegenüberstand des Offenbarten und des Offenbarungsempfängers denken. Allein, ich kann wohl meinem Dasein (so wie Jaspers es versteht), aber nicht meinem Selbst gegenüberreten. Mit-hin kann ich mir nur dadurch offenbar werden, daß ich dem Anderen offenbar werde. Sich-offenbarwerden-mit-dem-Anderen meint: sich offenbarwerden mit Hilfe des Anderen, und das wiederum bedeutet: sich offenbarwerden durch das Dem-Anderen-offenbarwerden. Freilich kann sich diese Übersetzung kaum auf wörtlich entsprechende Stellen bei Jaspers berufen. Doch findet sie ihre Bestätigung in der weiteren Explikation des Selbstwerdens als Sich-infragestellen (351 f.). Ich selbst kann nicht mich selbst infragestellen, weil dann das infragestellende Selbst außerhalb der Infragestellung bliebe. Ich muß mich also, um mich selbst wirklich infragestellen zu können, vom Anderen infragestellen lassen. Was abermals bezeugt: das Mit-dem-Anderen-sein, das hier das Gepräge des „liebenden Kampfes“ bekommt, ist die notwendige Bedingung meines Selbstseins.

Es wurden hier zunächst die Übereinstimmung der Kommunikationsanalyse mit der historisch-faktischen Philosophie des Dialogs und deren Bereicherung durch einen zusätzlichen Jaspers'schen Gedanken mit dem Hinweis auf Ansätze innerhalb der Kommunikationsanalyse selbst dokumentiert. Die Nähe dieser Analyse zur Philosophie des Dialogs drängt sich aber noch unmittelbarer auf, wenn man den systematischen Zusammenhang zwischen der Existenzerhellung, deren erstes und grundlegendes Hauptstück die Erhellung der existentiellen Kommunikation bildet, und der voraufgehenden Weltorientierung ins Auge faßt. In der Abhebung vom Dasein der Weltorientierung enthüllt sich nämlich die kommunikative Existenz als jenes Überspringen der Welt, als das die Dialogik das Du-sagen begreift. Der Übergang von der Ebene der Weltorientierung zur Sphäre der Existenzerhellung ist für Jaspers, genauer besehen, ein Sprung von einer Weise des Transzendierens in eine andere. Was es mit dem in der „Weltorientierung“ beobachteten Transzendieren auf sich hat, verrät die Einheit der Identität und der Differenz von „Dasein“ und „Bewußtsein überhaupt“. Jaspers identifiziert Dasein und Bewußtsein überhaupt⁴ und trennt sie doch an den

⁴ Eine solche Identifizierung steht etwa am Anfang der „Erhellung existentieller Kommunikation“ (347). Jaspers spricht da zunächst vom „Solipsismus oder Universalismus des Daseins“ und sodann vom „Solipsismus und . . . Universalismus des Bewußtseins überhaupt“, zweifellos in der Meinung, es handle sich um dasselbe. Reflektiert man auf die in der Identität enthaltene Verschiedenheit, so ordnet sich der Solipsismus mehr dem Dasein als dem singulären Individuum und der Universalismus mehr dem Bewußtsein überhaupt als dem Jedermann,

meisten anderen Stellen, ohne daß er über die Einheit der Identität und der Verschiedenheit selber reflektierte. Gleichwohl ist die Einheit in der von ihm bedachten Sache zu suchen: darin, daß Dasein sich nur verwirklichen kann im Transzendieren von sich zum Bewußtsein überhaupt: „Habe ich mich als Dasein in meiner Welt gefunden, so war ich von diesem Augenblick des Zumirkommens an *nicht mehr nur dieses Dasein*. . . . Mein eigenes Dasein bestimme ich als das allen Menschen gemeinsame Bewußtsein überhaupt“ (57). Die hierin liegende Identität des Verschiedenen wird einsichtig, wenn man sich die Höhe vergegenwärtigt, auf der Jaspers das Dasein ansetzt. Das von ihm direkt thematisierte Dasein hat stets schon volles Ichbewußtsein (vgl. 11 f.). Das „primitive“, seiner selbst unbewußte Dasein erschließt er nur retrograd. Ja, letztlich konzipiert er seinen Daseinsbegriff am Modell des theoretisierenden, wissenschaftstreibenden Daseins. Dieses sieht sich einerseits als ein „empirisches“ Individuum, das faktisch als ein Objekt unter anderen Objekten in der Welt vorkommt. So sieht der Naturwissenschaftler sich als Naturwesen, so sieht der Geisteswissenschaftler sich als „historisch Vereinzelter“; denn „als historisch Vereinzelter bin ich eine Figur unter Milliarden auf diesem Theater“ (658), auf dem Theater der Weltgeschichte. So hat sich ebenso schon, wenn auch weniger deutlich, das alltäglich dahinlebende Dasein vor sich, dessen Ichbewußtsein wesentlich „Geltungsbewußtsein“ ist, das sich also nach dem Bild, welches die Anderen sich von ihm machen, gegenständlich vorstellt. „Wenn ich frage, was ich meine, wenn ich ‚Ich‘ sage, so ist die erste Antwort: Ich habe mich, wenn ich über mich nachdenke, zum Objekt gemacht; ich bin dieser Körper als dieses Individuum, mit einem unbestimmten Selbstbewußtsein im Spiegel meiner Geltung für meine Umgebung: Ich bin *als empirisches Dasein*“ (11). Andererseits nimmt jedoch das seiner selbst bewußte Dasein im Transzendieren von sich zum Bewußtsein überhaupt den Standpunkt des überempirischen und überindividuellen, allgemeinen Subjekts ein (9, 11 f.), das „die eine universale Bedingung allen Gegenstandseins“ ist (513, vgl. 12). Als solches Bewußtsein überhaupt ist es nicht dieser Vereinzelte, sondern „jedermann“ (343), so wie es bereits als das „soziale Ich“, das im Geltungsbewußtsein aufgeht, zugleich „wir alle“ ist (320).

Das heißt aber: das Dasein ist ständig im Widerstreit mit sich selbst. Als Dasein ist es nicht, was es als Bewußtsein überhaupt ist: reine Allgemeinheit, und als Bewußtsein überhaupt ist es nicht, was es als Dasein ist: singuläres Faktum. Dieser Widerstreit gründet in der Verfassung des daseinsmäßigen Transzendierens, durch welches sich das Dasein von sich löst und sich doch nicht überwindet. Es löst sich von sich los, indem es von sich

d.h. dem Universum der weltkonstituierenden Subjekte zu. Solipsismus und Universalismus gehören aber beide zur Bewegung des Sich-abschließens und sind damit als das Gegenteil des kommunikativen Sich-offenbarens charakterisiert.

als empirischem Individuum abstrahiert, und trotzdem überwindet es sich nicht, weil es der Welt verhaftet bleibt. Es übersteigt lediglich sich als Seiendes in der Welt, um seiner als der Bedingung der Weltlichkeit alles welthaft Seienden bewußt zu werden. Die darauf beruhende Zerspaltenheit des Daseins ist das Motiv, das zur Verwandlung des Daseins in Existenz fortreibt. Die Verwandlung geht als Wandel der Weise des Transzendierens vor sich. An die Stelle der Loslösung vom Dasein tritt dessen Durchdringung oder Durchsichtigmachen. Aber im Durchdringen überwindet das existentielle Transzendieren das Dasein, indem es über die Welt als das ontisch und transzendental Umgreifende des Daseins hinausdringt. Dieses Transzendieren der Welt fällt mit dem kommunikativen Sich-offenbarwerden als dem „Ergreifen und Überwinden des bloß empirisch Wirklichen“ zusammen (350).

(3) Die hier flüchtig hingeworfene Skizze des Zusammenhangs von Weltorientierung und Kommunikationsanalyse kann selbstverständlich nicht beanspruchen, als getreue Wiedergabe des Textmaterials akzeptiert zu werden. Immerhin wird man zugestehen, daß die Sphäre der Weltorientierung sich zumindest im Umriß mit der Dimension deckt, in welche die transzendente Intersubjektivitätstheorie den Anderen stellt. Die Deckung ist offenkundig in bezug auf die Übereinkunft in der Weltlichkeit. Verhüllter zeigt sie sich aber auch im Blick auf die Idee der Veränderung. Das transzendente Geschehen der Veränderung scheint der von Jaspers nicht eigens freigelegte Boden des zwischen sich und dem Bewußtsein überhaupt angespannten Daseins zu sein. Indem Jaspers die Ebene der existentiellen Kommunikation im Abstoß von der Sphäre der Weltorientierung erreicht, macht er also zunächst dieselbe oppositionelle Bewegung, die den Ansatz der Philosophie des Dialogs kennzeichnet. Indes schwingt seine Abstoßbewegung nicht so weit aus. Daß die Philosophie der existentiellen Kommunikation hinter der Radikalität des „Dialogismus“ zurückbleibt, bezeugt wohl am augenfälligsten ihr Nein zur „Unmittelbarkeit“ (353 f.). Allerdings erliegt Jaspers bei seinem Versuch, die Unverträglichkeit von existentieller Kommunikation und Unmittelbarkeit nachzuweisen, einer Äquivokation. Zu negieren ist nach seiner Auffassung Unmittelbarkeit als Nicht-Vermitteltheit durch Welt. Sie glaubt er dadurch abtun zu können, daß er die in der Tat bestehende Kluft zwischen der existentiellen Kommunikation und der Unmittelbarkeit des natürlichen „Kontaktes“ in Sympathie und Antipathie aufdeckt. Diese faktisch negierte und die zu negierende Unmittelbarkeit haben aber nicht viel mehr als den Namen gemein. Ja, sie verhalten sich in gewisser Hinsicht sogar gegensätzlich zueinander; denn in der Weltunvermitteltheit kommt mit dem Verschwinden des „Sachlichen“ das Persönlichste zum Vorschein, wohingegen die natürliche Kontaktunmittelbarkeit, nach Jaspers' eigenen Worten, „etwas Unpersönliches und Typisches“ hat. Wie dem aber auch sei, sicher ist, daß Jaspers die Weltunvermitteltheit der existentiell kommunikativen Erfahrung leugnen *will*. In positiver Formu-

lierung ist seine These die, daß die Existenzen sich in der Welt „nur durch die Medien der Inhalte“, der „Weltinhalte“ treffen. Die antithetische Stellung dieser These zur Dialogik wird nur scheinbar durch die – außerdem zweideutige – Bemerkung gemildert: „Wohl ist es in Augenblicken, als ob die Berührung unmittelbar sei“. Denn selbst wenn man dem entnimmt, daß für Jaspers in Augenblicken tatsächlich Unmittelbarkeit zwischen den Existenzen waltet, so hat man doch damit keineswegs einen Beweis für die Eingeschränktheit seiner These in Händen. Denn die augenblickliche Berührung fällt im Sinne von Jaspers aus der existentiellen Kommunikation heraus (vgl. 766), ein Umstand, der übrigens sehr geeignet ist, die auf der Differenz von „Du“ und „anderem Selbst“ beruhende Verschiedenheit von existentieller Kommunikation und dialogistisch interpretierter Ich-Du-Beziehung zu beleuchten. Zur existentiellen Kommunikation mag Weltvermitteltheit gehören, zu der davon ganz verschiedenen Beziehung zwischen erster und zweiter Person gehört sie jedenfalls im Stadium der Vollendung nicht. Obschon aber der Dialogismus die Ich-Du-Beziehung faktisch kaum der Unbeständigkeit des Augenblicks zu entreißen vermag, ist die von ihm intendierte Unmittelbarkeit an sich durchaus nicht bloß eine solche von vereinzelt Augenblicken.

(4) Schauen wir uns die Begründung des Ausschlusses der Unmittelbarkeit bei Jaspers ein wenig genauer an, so sehen wir, daß derselbe Punkt, der die Kommunikationsanalyse vom Dialogismus trennt, die Verbindung zum Transzendentalismus herstellt. Ohne die Vermittlung durch Weltinhalte würde, so meint Jaspers, eine „Verarmung“ der Kommunikation eintreten (354). Hinter dieser Befürchtung steht die Annahme, Fülle könnten nur die Weltinhalte gewähren, und das wiederum bedeutet in äußerster Konsequenz: das Selbstsein ist leer. Das Selbstsein ist letztlich nur der leere Subjektpol der Welt. Daß dergestalt „Selbstsein und Welt Korrelate sind“ (354), das ist es, wodurch die Kommunikationsanalyse sowohl auf die Ebene des Bewußtseins überhaupt wie auch in die vom Transzendentalismus zu erschließende Seinssphäre zurückgleitet. Dabei handelt es sich hier um mehr als bloß um eine Randerscheinung der Jaspers'schen Konzeption. Nur die eigene Fülle ermöglicht die wirkliche Selbständigkeit des Selbst und somit die Getrenntheit der Existenzen. Wo die Existenzen in sich leer sind, da fließen sie auch ineins zusammen. In der Tat denkt Jaspers das augenblickliche Unmittelbarwerden als ein augenblickliches „Einswerden“ (502, 504, 766). Das Einswerden soll möglich sein, weil in Augenblicken das Welt-dasein versinken kann. Folglich ist nach Jaspers an der Getrenntheit der Existenzen allein das Dasein schuld. „Ich und Du, im Dasein getrennt, sind eins in der Transzendenz“ (356, vgl. 357). Das augenblickliche Einswerden ist die mystische Antizipation der Transzendenz als des Ziels, auf das die Kommunikation zustrebt und das sie doch, wenn sie sich als Kommunikation bewahren will, nie erreichen kann (353, 357 f.). Denn für existentielle Kom-

munikation ist die Getrenntheit der Partner konstitutiv (348). Erst daraus erhellt, warum für Jaspers die augenblickliche Unmittelbarkeit aus der existentiellen Kommunikation herausfallen muß: weil sie die Getrenntheit und die aus ihr resultierende „Einsamkeit“ aufhebt (348). Aber die daseinsmäßige Getrenntheit ist von der dialogischen Zweiheit genauso weit entfernt wie die ungeschiedene Einheit des „corpus mysticum der selbstseienden Geister“ (833, vgl. 245, 259). Die von der Philosophie des Dialogs bedachte Dualität ist weder Getrenntheit im Dasein noch Einheit in der Transzendenz, sondern die Einheit von Getrenntheit und innigster Verbundenheit im Selbstsein. Weil aber Jaspers mit der unweltlichen Fülle auch die Getrenntheit im Selbstsein verfehlt, muß er das Zweisein dem Dasein und das Einssein der Transzendenz zuweisen.

Der transzendentalphilosophische Entwurf der Sozialontologie und die Philosophie des Dialogs

Eine Nachschrift

Am Ende der Wanderung durch das Dickicht der transzendentalen und der dialogischen Sozialontologien wird der ermüdete Leser, der den langen Weg mitgegangen ist, eine abschließende Antwort auf die Frage erwarten, auf welcher Seite denn nun eigentlich die Wahrheit liege. Diese Frage hat zweifellos um so mehr Recht, als insbesondere der Wert der Philosophie des Dialogs umstritten ist. In der breiten Öffentlichkeit ist die Philosophie des Dialogs zur gängigen Münze geworden. Man spricht vom Du und glaubt sich zu verstehen; der Begriff „Begegnung“ kursiert unter Theologen und Pädagogen als gedankenloses Schlagwort; das „Gespräch“ gilt als zeitgemäß. Demgegenüber zeigen die meisten Sachwalter der akademischen Philosophie dem dialogischen Denken in demonstrativen Gesten ihre Geringschätzung. Die aber ist keineswegs das Resultat einer eingehenden Diskussion. Vielmehr macht die Mehrzahl der Schulphilosophen nicht einmal den Versuch, das bloß Gemeinte auf seine Einsehbarkeit hin zu prüfen. Statt dessen zieht man sich gemeinhin auf die transzendentalphilosophische Position zurück. Damit gibt man als sicheren Besitz aus, was wiederum denen, die Wahrheit einzig dem dialogischen Denken zuerkennen wollen, wie ein aus grauer Vergangenheit mitgeschleppter Ballast von Theorien erscheint, die nichts mit dem wirklichen Leben zu tun haben.

Mag der Leser die Antwort, die er verlangt, auch noch nicht bekommen haben – eins wird ihm doch bei der Lektüre selbst aufgegangen sein: daß die vorliegende Untersuchung sich weder vorbehaltlos auf die Seite der Verächter des dialogischen Denkens schlägt noch auf die Seite derer, die mit den Einsichten dieses Denkens ihre Ideologien schmücken. Entsprechend macht sie weder die von den letzteren voreilig betriebene Abwertung der Transzendentalphilosophie noch deren bedingungslose Apologie mit. Jener stellt sie sich mit Entschiedenheit entgegen, indem sie die transzendente Inter-subjektivitätstheorie Husserls wie auch deren Folgen uneingeschränkt ernst nimmt, und dieser widerspricht sie, indem sie an dem im ersten Teil Dargestellten Kritik anmeldet. Aber auch die hier am Transzendentalismus geübte *Kritik* will positiv sein. Sie ist dies vor allem, sofern und soweit sie – gleich der im zweiten Teil vorgebrachten Kritik der Philosophie des Dialogs – auf den Abstand zwischen der Intention und dem tatsächlich Erreich-

ten hinweist oder interne Schwierigkeiten beleuchtet. Denn eine derartige Kritik setzt die Anerkennung der Intention selber und somit des prinzipiellen Standpunkts voraus. Positiv ist aber ihrer leitenden Absicht nach ebenso die „transzendente“ Kritik an Husserl, Heidegger und Sartre. Denn sie zielt letztlich auf die Freilegung der transzendentalphilosophisch erfaßbaren Sozialsphäre. Um die Reichweite des transzendentalen Entwurfs bestimmen zu können, muß sie allerdings auf das aufmerksam machen, was dieser Entwurf *nicht* zu erfassen vermag. Solch ein in der Tat negatives Geschäft ist jedoch von Abwertung weit entfernt. Wenn es sich überhaupt gegen etwas richtet, so lediglich gegen den Absolutheitsanspruch, den die transzendente Sozialontologie erhebt, sofern sie eben, vermöge einer Identifikation ihres Modells vom Anderen mit dem Anderen selbst, die *ganze* Sozialsphäre und diese Sphäre *ganz* erfassen zu können glaubt. Indes kommt sogar noch der Polemik gegen den Absolutheitsanspruch der modernen Transzendentalphilosophie eine positive Funktion zu. Soll doch die Aufdeckung dessen, was sich außerhalb der Reichweite der Transzendentalphilosophie befindet, Platz machen für die Philosophie des Dialogs. Der Dialog ist es ja, der sich dem transzendentalphilosophischen Zugriff entzieht. Darum kann man durchaus sagen, daß die transzendente Intersubjektivitätstheorie in der vorliegenden Untersuchung von der Philosophie des Dialogs her kritisiert wird. Aber das bedeutet, wie wohl klar geworden sein dürfte, keineswegs, daß die Philosophie des Dialogs zur Wahrheit und die Transzendentalphilosophie zur Unwahrheit erklärt würde.

Die Philosophie des Dialogs ist nicht die Wahrheit, aber sie hat ihren bestimmten Wahrheitsgehalt. Sie kümmert sich um ein wirkliches Phänomen, und zwar um ein solches, das im Rahmen der Transzendentalphilosophie, auch wenn sie Phänomenologie ist, nicht in angemessener Weise thematisiert werden kann. Wenn der zweite Teil der vorliegenden Untersuchung die philosophisch Denkenden wenigstens davon überzeugt haben sollte, dann hat er seine dringlichste Aufgabe erfüllt. Die Aufgabe, den Gegenstand des dialogischen Denkens als wirkliches Phänomen zu erweisen, forderte freilich mehr als bloß die Vergewisserung seines faktischen Vorkommens. Sie forderte den Nachweis dessen, daß es sich hier um ein philosophisch relevantes Phänomen handelt, und damit die Aufhellung von ontologischen Strukturen. Gewiß erweckt schon der Versuch einer derartigen Strukturierung das Mißtrauen derer, die das dialogische Denken ohne jede Relativierung für Wahrheit ausgeben. Weil sie sich auf das bloße Meinen von existenziell beglaubigten Gegebenheiten verlegt haben, empfinden sie deren philosophische Durchdringung nicht nur als überflüssig, sondern auch als schädlich: sie meinen, dadurch gehe *die* Wahrheit, auf die es allein ankomme, nämlich die existenzielle, gerade verloren. Aber nicht an die so Urteilenden wendet sich die vorliegende Untersuchung, sondern an die philosophisch Denkenden. Indem sie die Sache der Dialogiker gegen deren Anhänger in Schutz nimmt,

möchte sie die philosophisch Denkenden dazu bewegen, diese Sache zu ihrer eigenen zu machen.

Arbeitet schon die strukturierende *Interpretation* der Dialogik der dialogistischen Ideologie entgegen, so erst recht die an der Philosophie des Dialogs geübte *Kritik*. Als Scheidung von Intention und Realisation offenbart sie vornehmlich die Ohnmacht des dialogischen Denkens gegenüber der Macht des transzendentalphilosophischen Entwurfs. Sie will also aufzeigen, daß die Philosophie des Dialogs das der Transzendentalphilosophie entgehende Phänomen selber im wesentlichen nur vom Boden der Transzendentalphilosophie aus zu entdecken vermag. Wir haben gesehen, worin sich ihre Abhängigkeit bekundet: im Zwang der Destruktion des anfänglich angesetztten Intentionalitätsschemas oder darin, daß sie ihren Gegenstand nur negativ von dem der Transzendentalphilosophie abhebt, oder auch darin, daß sie sorglos transzendentalphilosophische Mittel verwendet.

Indes ruht die kritische Hervorhebung dieser Mängel genauso auf einem affirmativen Grunde wie die Kritik der Transzendentalphilosophie. Denn einmal ist sie von der grundsätzlichen Sympathie für jedes experimentierende Denken getragen. Wenn Philosophieren heißt: sich auch auf die Gefahr des Scheiterns hin an das noch Ungedachte wagen, dann ist die Ohnmacht des dialogischen Denkens an sich philosophischer als die Macht der Transzendentalphilosophie, die eben deshalb zu weniger problematischen Ergebnissen kommt, weil sie schon im Ansatz weniger wagt. Ich hoffe, daß der zweite Teil der Untersuchung auch in seinen kritischen Zügen die Sympathie, die sich aus der Anerkennung dieses Umstands ergibt, nicht verleugnet hat. Aus dem Glauben, daß das Philosophieren an der Grenze des Denkens philosophischer sei als die Inventarisierung des zweifellos Denkmöglichen, erklärt sich jedenfalls die Tatsache, daß im kritischen Nachvollzug der Philosophie des Dialogs mehr eigenes „Engagement“ steckt als in der Auslegung der transzendentalen Theorien. Dieses „Engagement“ verrät keine subjektive Parteinahme, sondern den Charakter des Objekts: die Unfertigkeit eines Denkens, das gerade wegen seiner Unfertigkeit den Interpreten stärker in seine Bewegung hineinreißt, als es eine vollkommen einsichtige Doktrin je vermöchte.

Zum anderen aber liegt in der Kritik des zweiten Teils der Untersuchung auch deshalb ein affirmatives Moment, weil die Abhängigkeit der Philosophie des Dialogs von der Transzendentalphilosophie selbst Ausdruck eines positiven Sachverhalts ist. In ihr bekunden sich nämlich die Zusammengehörigkeit und die Gleichberechtigung beider Philosophien. Zu kritisieren ist jene Abhängigkeit mithin nur insofern, als sie die Philosophie des Dialogs daran hindert, ihr Thema auf ihre eigene Weise zu behandeln und ihre eigene Sprache zu sprechen. Aber die wünschenswerte Eigenständigkeit ist nicht Selbständigkeit im Sinne der Autarkie. Die Philosophie des Dialogs darf ebensowenig wie der transzendentalphilosophische Entwurf der Sozial-

ontologie einen Absolutheitsanspruch erheben, und daß sie ihn nicht erheben *kann*, das bezeugt ihre faktische, nur partiell bewußt gewordene Abhängigkeit, die ihr nicht einmal erlaubt, von ihrem Eigentum wirklich Besitz zu ergreifen.

Sofern nun die vorliegende Untersuchung zunächst den Absolutheitsanspruch des transzendentalphilosophischen Entwurfs der Sozialontologie abwehrt und sodann die Unmöglichkeit eines solchen Anspruchs von seiten der Philosophie des Dialogs dartut, zielt sie letztlich auf *Vermittlung* ab. Wie aber soll eine Vermittlung möglich sein, die beiden Positionen gerecht wird und nicht auf Kosten der einen oder der anderen zustande kommt? Ansatzpunkte für solch eine *scheinbare* Vermittlung bieten sowohl die moderne Transzendentalphilosophie wie die historisch verwirklichte Philosophie des Dialogs. Die transzendente Intersubjektivitätstheorie Husserls läßt in der Sphäre der personalistischen Einstellung Platz für die dialogische Kommunikation. Aber mit diesem Platz kann die Philosophie des Dialogs nicht zufrieden sein, da sie ja davon ausgeht, daß der Andere *ursprünglich* als Du begegnet. Husserl leugnet – wie wir sahen – die Ursprünglichkeit dieser Begegnung, indem er die dialogische Kommunikation auf die transzendente Einfühlung eines Fremdich gründet. Nur so kann er den Absolutheitsanspruch seines Ansatzes retten. Die Dialogik Bubers weist ihrerseits der transzendentalen Fremderfahrung einen Ort in der Sphäre des Ich-Es-Verhältnisses zu. Sie scheint sich damit des Absolutheitsanspruchs zu begeben. Stellt sie doch im Ausgang von der „Zwiefalt“ der Haltungen das „Grundwort Ich-Es“ *neben* das „Grundwort Ich-Du“. Aber in der späteren Destruktion des Haltungsschemas hebt sie zugleich dieses Nebeneinander auf, dergestalt daß sie das „Erfahren und Gebrauchen“ für einen aus der dialogischen Beziehung abgeleiteten Modus des Fremdverstehens und des Seinsverständnisses überhaupt erklärt (DP 22-35). Folglich kann sich auch umgekehrt die Transzendentalphilosophie kaum mit der Stelle begnügen, die ihr die Philosophie des Dialogs in ihrem eigenen Koordinatensystem zumutet. Denn auch sie muß auf der Ursprünglichkeit der Erfahrung bestehen, von der ihre Befürworter sagen, daß sie den Anderen allererst als Anderen konstituiere.

Der Widerstreit der Absolutheitsansprüche entsteht demnach daraus, daß der transzendentalphilosophische Entwurf der Sozialontologie als ursprünglich behauptet, was die Philosophie des Dialogs für abkünftig ausgibt, und daß diese demjenigen Phänomen Ursprünglichkeit zuspricht, dem jener wiederum nur eine sekundäre Bedeutung beimißt. Die rivalisierenden Absolutheitsansprüche sind selber Ursprünglichkeitsansprüche. Mit diesen also hat sich der Versuch einer Vermittlung auseinanderzusetzen. Dabei steht jetzt schon fest, daß die am leichtesten zu gehenden Wege einem derartigen Versuch verschlossen sind. Einerseits nämlich ist es unmöglich, die sich ausschließenden Auffassungen von der Ursprünglichkeit ohne weiteres gelten zu lassen. Denn dann bleibt die Vermittlung aus. Andererseits aber geht es

ebensowenig an, die eine Auffassung der anderen aufzuopfern. Denn dann ist die Vermittlung, wie die von den Parteien selbst angebotene, bloß scheinbar.

Es soll im folgenden die Richtung des Weges angedeutet werden, der zwischen diesen beiden Abwegen zur wirklichen Vermittlung führt. Er nimmt seinen Anfang am besten von der These, in welcher der Ursprünglichkeitsanspruch der Philosophie des Dialogs seinen umfassenden Ausdruck findet. Diese These lautet: das Ereignis der Begegnung, das „Zwischen“, ist früher als die Sich-begegnenden. An ihr haben wir uns bei der Auslegung der Philosophie des Dialogs orientiert, und demgemäß hat sich auch die abschließende Konfrontation mit der Transzendentalphilosophie an ihr auszurichten.

Entsprechend der in den einleitenden Bemerkungen umrissenen Methode der Idealisierung von Reflexionspositionen fungierte als Maßstab für die Interpretation des Dialogismus die Lehre von der Herkunft der Partner aus dem Zwischen in ihrer *radikalsten* Gestalt. In dieser äußersten Zuspitzung besagt sie, daß Ich und Du *schlechthin* im Ereignis der Begegnung ereignet werden. Wir sind aber auch auf viele Denker des dialogischen Prinzips gestoßen, die diese Lehre in einer gemäßigeren Form vorbringen. Ihnen zufolge ist das Zwischen nur der Ursprung des *Selbstseins* der Partner. Sie erkennen also durchaus an, daß die Begegnung die Sich-begegnenden auf einem bestimmten Seinsniveau voraussetzt, und gestehen dem Zwischen lediglich die Macht zu, die aufeinanderstoßenden Pole zu verwandeln. Ja, sogar Buber zieht sich des öfteren auf diesen reduzierten Standpunkt zurück. Er beschränkt sich bisweilen auf die Aussage, daß das Ich in der Begegnung mit dem Du zum „wirklichen Selbst“ (GF 118) werde, daß das „Individuum“ aus dem Zwischen das Sein der „Person“ empfangen (DP 155; vgl. PM 163 f.). Mit diesen Begriffen fixieren zumeist auch die anderen Denker, die das dialogische Prinzip auf seinen Minimalbestand zurückführen, den terminus a quo und den terminus ad quem der vom Zwischen bewirkten Verwandlung: aus dem bloß subjekthaften Ich wird nach ihrer Nomenklatur ein Selbst, aus dem Individuum eine Person. So tiefgreifend aber eine derartige Verwandlung sein mag – absolute Schöpfung zu sein verwehrt ihr die in solcher Reduktion implizierte Annahme, daß das Ich als solches bzw. das Individuum bereits ohne das Zwischen ist, was es ist.

Demgegenüber räumt Bubers *prinzipieller* Ansatz dem Zwischen eine absolut schöpferische Macht ein, indem er gerade diese Annahme ausschließt. Er tut das erstens mittels der oben gestreiften Theorie der Geburt des „Grundworts Ich-Es“ aus dem „Grundwort Ich-Du“. Denn wenn das Du-Ich ursprünglicher sein soll als das Es-Ich, dann bleibt kein Ich mehr übrig, das der Begegnung vorangehen könnte. Eine radikale Fassung gibt Buber der dialogistischen Hauptthese zweitens aber auch durch die eindeutige Betonung des Vorrangs der „Sphäre des Zwischen“ vor der „Sphäre der Subjektivität“. Hierdurch verbietet er sich selbst den Rückzug auf den reduzierten Stand-

punkt. Zugleich legitimiert er damit das Verfahren, die in ihre extremen Möglichkeiten verfolgte Philosophie des Dialogs mit der uneingeschränkten Behauptung der Ursprünglichkeit des Zwischen zu identifizieren.

Es leuchtet jedoch ein, daß die Reduktion der dialogistischen Hauptthese auf die Bedeutung einer Aussage über das dialogische Selbstwerden des individuellen Ich eine Vermittlung von Transzendentalphilosophie und Philosophie des Dialogs ermöglichen würde. Sie würde uns in die Lage versetzen, den Streit zwischen den Ursprünglichkeitsansprüchen zu schlichten, indem sie es uns erlaubte, der Transzendentalphilosophie die Ursprünglichkeit des *Anfangs* und der Philosophie des Dialogs die Ursprünglichkeit des *Ziels*, des vollendenden *Endes*, zuzubilligen. Der Anfang wäre je mein individuelles Ich, das Ziel das aus der Begegnung hervorgehende Selbst. Freilich müßten die Termini, die den Ausgangspunkt der Bewegung fixieren, so weit gefaßt werden, daß sich auch etwa die Fundamentalontologie Heideggers unter die Anfangspositionen subsumieren ließe. „Sein und Zeit“ beschreibt zwar kein Selbstwerden des Ich, sondern nur ein Ichwerden des Selbst, d. h. des selbsthaft strukturierten Daseins; aber dieses Dasein fällt mit unter den Begriff der Subjektivität, der durch die Ausdrücke „Ich“ und „Individuum“ nur unzureichend bestimmt wird. Von Heideggers eigenem Standpunkt aus würde sich dann das dialogische Selbstwerden als Verwandlung des selbsthaft strukturierten Daseins in ein *eigentliches* Selbstsein darstellen – wobei sich das dialogisch konstituierte Selbst vom eigentlichen Selbst im Sinne von „Sein und Zeit“ eben dadurch unterscheidet, daß es dialogisch konstituiert ist. Heidegger selber hat ja eine solche Verwandlung im Blick, wenn er am Ende der Schrift „Vom Wesen des Grundes“, die in der Korrektur der transzendentalphilosophischen Position von „Sein und Zeit“ durchaus auch ein Selbstwerden des Ich akzeptiert, den schon anmerkungsweise angeführten Satz niederschreibt: „Und nur das Hörenkönnen in die Ferne zeitigt dem Dasein als Selbst das Erwachen der Antwort des Mitdaseins, im Mitsein mit dem es die Ichheit darangeben kann, um sich als eigentliches Selbst zu gewinnen.“

Zweifellos würde diese Einschränkung des zentralen Theorems der Philosophie des Dialogs deren Bedeutsamkeit wesentlich mindern. Wenn die Philosophie des Dialogs trotz der Unzulänglichkeit ihrer Realisationen unser Interesse zu erregen vermag, so ja doch vornehmlich deswegen, weil sie nicht nur die teleologische, sondern auch die archäologische Ursprünglichkeit der Subjektivität in Frage stellt. Wir wollen uns auf jene Restriktion darum auch jetzt nicht vorschnell einlassen. Nur die Gründe, die für sie sprechen, sind vorerst anzuführen.

Für sie spricht zweierlei, ein positiver und ein negativer Umstand. Ex negativo legt sie sich nahe, weil es den Verfechtern der *radikal* gefaßten dialogistischen Hauptthese kaum gelingt, die Genese der *Perspektivität* aus der unperspektivischen Wirklichkeit des Zwischen überzeugend zu beschreiben. Da die Perspektivität die Wesensverfassung der subjektiv konstituierten

Welt ist, bedeutet dies, daß sie ihre These überhaupt nicht bewahrheiten können. Ja, sie bringen die Nicht-Perspektivität der als anfänglich behaupteten Wirklichkeit und die Perspektivität der subjektiv konstituierten Welt nicht einmal in irgendeine Beziehung zueinander. Demgegenüber wird eine derartige Verbindung – und das ist das positive Faktum, das die Restriktion geraten sein läßt – von einigen unter denjenigen Denkern hergestellt, die das Hervorgehen des „Ich“ aus der Begegnung mit dem Du als das dialogische Selbstwerden eines schon vor der Begegnung existierenden Individuums auffassen.

Ihrem Ansatz gemäß kehren sie die Rangordnung um: in ihren Augen steht die Perspektivität am Anfang, und das dialogische Selbstwerden ist ihnen die Entperspektivierung der zunächst subjektorientierten Welt. Im I. Kapitel des II. Teils der vorliegenden Untersuchung habe ich bei der Erörterung der perspektivischen Ichzentriertheit der Eswelt¹ außer Buber auch Grisebach und Marcel zitiert. Grisebach und Marcel bleiben aber beide insofern hinter dem radikalen Ansatz Bubers zurück, als sie die Perspektivität der vom Subjekt beherrschten Welt für die Basis halten, von der aus das Ich in der Begegnung mit dem Du allererst abspringt. Nach Grisebach verdrängt die dialogische Gegenwart das Ich „aus seiner maßgebenden Rolle“ (Gw 65), d. h. „aus dem Mittelpunkt“ der subjektiv konstituierten Welt (Gw 586). Auch für ihn folgt aus der Begegnung mit dem Du, wie für Husserl aus der Erfahrung des alter ego, eine Art „Dezentrierung“ des Ich. Nur hat diese Dezentrierung einen völlig anderen Charakter als die von Husserl thematisierte. Grisebach ist allerdings auf Grund seines rein negativen Kritizismus nicht imstande, den Begriff der dialogischen Dezentrierung affirmativ zu entwickeln. Er kann deshalb ebensowenig deren Verschiedenheit von der objektivierenden Dezentrierung der transzendentalen Sozialontologie erfassen. Wir gewahren jedoch den Unterschied, wenn wir uns den Gesamtentwurf Marcells ins Gedächtnis zurückrufen. Dieser Entwurf ist vollständiger als derjenige Grisebachs, weil Marcel die objektivierende Dezentrierung mitbedenkt. Der dialogische Überstieg über die anfängliche Zentralität des Ich ist ihm zufolge eine Überwindung *der* Dezentrierung, die *in* der Sphäre der Subjektivität, des intentionalen „Habens“, notwendig eintritt, sobald der Andere auftaucht. Die dialogische und die objektivierende Dezentrierung sind mithin verschiedene Stadien. Die objektivierende ist eine Veränderung, die dialogische ein Selbstwerden, und das dialogische Selbstwerden geschieht in der Rückkehr aus der Veränderung. In der ontologischen Geschichte des Menschen, die Marcel bruchstückhaft aufzeichnet, ist die transzendente Relativierung der Welt die erste, die verweltlichende Veränderung des relativierenden Subjekts die zweite und das dialogische Selbstwerden die dritte, vollendende Epoche.

¹ Siehe S. 261.

Bis zu einem gewissen Maße läßt sich diese Bewegung im Hegelschen Schema begreifen. In ihm stellt sie sich als die Geschichte des Geistes dar, der aus seinem Für-sich-sein in die Anderheit heraustritt und sich schließlich aus der Entäußerung durch Vermittlung mit dem Anderen zurückgewinnt. Die drei Stufen präsentieren sich so als These, Antithese und Synthese. Auf der ersten Stufe ist das Ich nichts als Ich, auf der zweiten ist es dergestalt beim Anderen, daß es selber zu einem Anderen wird, und auf der dritten ist es im Beim-Anderen-sein zugleich bei sich selbst. Aber die Auslegung mit Hilfe der Hegelschen Dialektik verdeckt die Tatsache, daß in der von Marcel verfolgten Geschichte die beiden ersten Epochen in dieselbe Sphäre fallen, während der Mensch diese Sphäre mit dem letzten Schritt verläßt. Nur deshalb, weil das dialogische Selbstwerden aus der objektivierenden Dezentrierung durch die prinzipielle Überwindung der anfänglichen Zentralität des Ich befreit, erscheint es ja auch seinerseits als Dezentrierung. Der wesentlichste Unterschied zwischen den beiden Dezentrierungen liegt eben darin, daß die objektivierende, die Veränderung, bloß der dialektische Gegenschlag gegen die transzendente Hinordnung des Anderen auf mich ist, wohingegen die dialogische den Menschen auf eine ganz andere Ebene erhebt.

Diese Ebene ist die des Zwischen. Auf ihr kann das Ich nicht mehr in der Weise der Objektivierung aus dem Zentrum geworfen werden, weil es nicht mehr im Zentrum steht. Solcherart dezentriert ist es dadurch, daß es sich in *Liebe* an das Du hingibt. Als Liebe bezeichnet ja Marcel das vollendende Ende der wesensmäßigen Entwicklung, die mein Verhältnis zum Anderen durchläuft, und er tut recht daran, daß er diese Liebe der „Dialektik“ gegenüberstellt, aus der sie sich herauswindet. Die Dialektik ist in der tiefsten Wurzel der Umschlag der Aneignung des Anderen in die Veränderung des Eigenen. Aus der Veränderung aber kehrt der Mensch, der als transzendentaler Weltmittelpunkt zunächst sein Ich gegen den Anderen durchsetzt, nicht durch Integration des Anderen in sein Selbst zurück, sondern durch die Gründung seines Selbst auf den Anderen. Er entdeckt den Anderen als den Grund seines Selbstseinkönnens. Dieses Phänomen der dialogischen Faktizität, das am Modell der Konstitution des Ansprechens durch die unverfügbare Entsprechung des Anderen zwar am leichtesten abzulesen ist, aber auch nur in Umrissen zum Vorschein kommt, ist in seiner vollen Wirklichkeit die personale Liebe. Fragmentarisch zeigt jene Konstitution die Bewegung des dialogischen Selbstwerdens an, die sich in der Liebe verwirklicht. Sie tut das gerade insofern, als sie nicht Konstitution schlechthin ist, sondern nur die Vollkonstitution, die wir gegen die Minimalkonstitution des Ansprechens in der Intention auf Entsprechung abgesetzt haben. Denn als Vollkonstitution ist sie Erfüllung oder Vollendung, ist sie das Zu-sich-selbst-kommen des Ansprechens. Das Zu-sich-selbst-kommen des Ansprechens ist aber das in die Einzelheit des Aktes und damit in die Einseitigkeit der Intentionalität veräußerlichte dialogische Selbstwerden des Ich.

Aus dieser Konstruktion der ontologischen Geschichte des Menschen gewinnt man einen konkreteren Eindruck davon, wie die Restriktion des eigentlichen Philosophems der Dialogik deren Vermittlung mit der transzendentalen Sozialontologie ermöglicht. Die hier in unseren Blickkreis tretende Vermittlung scheint nicht nur deshalb zu befriedigen, weil sie der Sache der transzendentalen Sozialontologie die von den Transzendentalphilosophen selbst beanspruchte Ursprünglichkeit beläßt; sie erweist ihre Echtheit vielmehr auch dadurch, daß sie die beiden Standpunkte in ihren *positiven* Grundgedanken aufeinander bezieht. Denn wie das dialogische Selbstwerden die positive Idee der Ich-Du-Philosophie ist, so macht die Theorie der Veränderung das affirmative Kernstück der transzendentalen Philosophie des Anderen aus.

Doch leistet die skizzierte Konstruktion, indem sie die positiven Seiten des Gegenstands der transzendentalen und der dialogischen Sozialontologie zu Momenten ein und derselben Bewegung verknüpft, zugleich die Vermittlung der negativen Aspekte. Die Philosophie des Dialogs ist die Negation des transzendentalen Ansatzes, sofern sie die Möglichkeit einer subjektiven Konstitution des ursprünglich begegnenden Anderen leugnet; umgekehrt negiert die transzendente Intersubjektivitätstheorie den Ansatz des dialogischen Denkens, sofern sie die Möglichkeit einer unmittelbaren Begegnung mit dem Anderen verneint. Dabei gehören, wie wir gesehen haben, die Annahme der subjektiven Konstituiertheit des Anderen und die Negation der Unmittelbarkeit ebenso zusammen wie der Protest gegen jene Annahme und das Ja zur Unmittelbarkeit. Als subjektiv konstituierter ist eben der Andere vermittelt durch mich und die Welt – durch die Welt im Sinne der Welt Dinge, im Sinne meines Welthorizonts und im Sinne des Bildes, das er, der Andere, sich von der Welt macht. Die Antithese, wonach er sich ursprünglich der Konstitution entzieht, impliziert demnach notwendig die Behauptung, er begegne unmittelbar. Wer nun aber die Wirklichkeit des menschlichen Lebens unvoreingenommen prüft, muß anerkennen, daß der Andere *beides* ist: der sich in meinem Weltentwurf Konstituierende *und* der, welcher sich der subjektiven Konstitution entzieht, der bloß mittelbar *und* der unmittelbar Begegnende. Nicht weniger gewiß ist er sowohl der, der mich mir entfremdet, wie auch der, der mich zu mir selbst bringt. Er stürzt mich in die Veränderung *und* führt mich in mein Selbst zurück. Erst aus der Unterscheidung zwischen dem mich verändernden und dem mich zum Selbst machenden Mitmenschen erhellt aber, wo jeweils das subjektiv konstituierte, bloß mittelbar erfahrene Fremdich und das aller Konstitution zuvorkommende, unmittelbar begegnende Du ihren rechtmäßigen Ort haben.

Die Mittelbarkeit der konstitutiven Fremderfahrung hat ihre Gültigkeit in der Welt, in der ich den Anderen als jemand Bestimmten vor mir habe und meinerseits „jemand“, einer unter den Anderen bin. Es ist dies die Sphäre der *Öffentlichkeit* und der gesellschaftlichen Ordnung, die allen Men-

schen bestimmte Rollen zuteilt und als Rollenträger aufeinander bezieht. Hingegen geschieht die unmittelbare Begegnung mit dem Du in der *Intimität* desjenigen Miteinanderseins, in dem der Eine das nie in Funktion und Rolle aufgehende Selbst des Anderen sucht. Man hat der modernen Philosophie des Dialogs daraus, daß sie die Ich-Du-Beziehung auf das „Private“ einschränkt, einen Vorwurf gemacht². Aber diese Einschränkung, die im übrigen keineswegs überall vorgenommen wird³, bezeugt gerade das richtige Gefühl für die Begrenztheit des Geltungsbereichs der Ich-Du-Beziehung. Nur darf man den vieldeutigen Begriff des „Privaten“ – soll er zur Bezeichnung der Sphäre, in der allein unmittelbare Begegnung möglich ist, brauchbar sein – nicht selbst wieder auf die Bedeutung familiärer Idylle einschränken. Als Titel für jene Sphäre muß er zumindest das einbegreifen, was Aristoteles im VIII. und IX. Buch der Nikomachischen Ethik die vollkommene Freundschaft derer nennt, die sich gegenseitig um ihrer selbst willen lieben. Diese Freundschaft, mit deren Erhellung Aristoteles die Aufdeckung des „dialogischen Prinzips“ durch Platon in den Grenzen der Tugendlehre vorangetrieben hat⁴, reicht einerseits weit über jede Idylle hinaus und ist doch andererseits von der

² So Walter Schulz, Johann Gottlieb Fichte, Pfullingen 1962, S. 20 f. Vgl. vom selben Verfasser auch „Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings“, Stuttgart 1955, S. 236 f. Anm., wo mit Recht auf die Haltlosigkeit des Versuchs hingewiesen wird, die Philosophie des Miteinanderseins *gegen* den Deutschen Idealismus durchzusetzen.

³ Insbesondere Rosenstock-Huessy macht sie nicht. Er sucht das Dialogische sogar primär in der Öffentlichkeit. Selbst da, wo er es als Liebe betrachtet, geht es ihm letztlich um die Handlungen, in denen es sich – wie etwa in der Eheschließung – der Öffentlichkeit übergibt und sich damit nach seiner Meinung gerade auch als Liebe erfüllt. „Denn alle Liebe möchte öffentlich ernennen“ (Soz. II 630). Rosenstock-Huessy, der ja von Haus aus Jurist, Soziologe und Historiker ist, bestimmt als die eigentümlichen Medien dieser Öffentlichkeit das Recht, die Gesellschaft und die Geschichte. Die Verlagerung des Dialogischen in diese Medien gehört mit zu seinem Versuch, die Negativität der Dialogik durch einen „Ausgriff auf Beständigkeit“ zu überwinden. Als Jurist erhofft sich Rosenstock-Huessy die Beständigkeit des Dialogischen von der Verbindlichkeit des Gesetzes, als Soziologe von der geistigen Substantialität der Institutionen, denen der ganze letzte Teil der „Soziologie“ II gewidmet ist, und als Historiker von der Dauer der „mehraltrigen“ Beziehungen, in denen die spätere Generation dem Anspruch der früheren zu entsprechen hat. Das alles kommt besonders deutlich zum Ausdruck in dem jüngst erschienenen Werk, das wohl als das Vermächtnis Rosenstock-Huessys gelten darf: „Die Sprache des Menschengeschlechts. Eine leibhaftige Grammatik in vier Teilen“, Heidelberg, 1. Band 1963, 2. Band 1964. Dieses Werk konnte in der vorliegenden Untersuchung leider nicht mehr gebührend berücksichtigt werden.

⁴ Vgl. Hans-Georg Gadamer, Hermeneutik und Historismus, in: Philosophische Rundschau IX (1961), S. 270 f. (zu Leo Strauss, *What is political philosophy?* Glencoe 1959). – Zur vor-neuzeitlichen Geschichte des „dialogischen Prinzips“ ferner: Rudolph Berlinger, *Augustins dialogische Metaphysik*, Frankfurt/M. 1962, bes. S. 70–76 u. 216–237.

Gemeinschaft der Polis, die sie freilich voraussetzt, verschieden. Der Mensch steht in der Freundschaft nicht als ζῶον πολιτικόν, sondern als ζῶον συνδυαστικόν, als ein Wesen, das von Natur auf das dialogische Zu-zweit-sein angelegt ist und dafür sogar mehr geschaffen ist als für die politische Gemeinschaft: ἄνθρωπος γὰρ τῇ φύσει συνδυαστικόν μᾶλλον ἢ πολιτικόν (1162 a). Das Zu-zweit-sein der vollkommenen Freundschaft ist „intim“ und „privat“, sofern mir in ihm mein Partner persönlich vertraut sein muß. Er darf kein Fremder sein, weder der Unbekannte, den ich nicht bei seinem Namen nennen kann, noch der beliebige Jemand, den ich nur als Funktionär gesellschaftlicher Institutionen, aber nicht als Person kenne⁵. Indes kann die Fremdheit des öffentlichen Verkehrs je und je in die Intimität der persönlichen, der vollendet dialogischen Beziehung umschlagen. Der Andere kann in jedem Augenblick aus seiner Namenlosigkeit heraustreten und sich mir als reines Du offenbaren. Diese sich an ihm vollziehende Wandlung entspricht dann meiner eigenen Rückkehr aus der Veränderung in das Selbstsein⁶.

Der Ort der unmittelbaren Begegnung mit dem Du ist nicht nur als die Intimität des Miteinander-vertrautseins zu kennzeichnen, sondern auch als *existenzielle Praxis*. Auch diese Bestimmung weist die Unmittelbarkeit dem Stadium des dialogischen Selbstwerdens zu. Denn unter *existenzieller Praxis*

- ⁵ Ich verwende hier den Begriff der Person nicht im Sinne Löwiths und Binswangers, sondern in der Bedeutung, die er z. B. bei Buber hat und derzufolge er das „Selbst“ meint. Für Löwith und Binswanger ist die Person gerade Funktionär, da sie ja das Individuum in seinem „Als-sein“ bestimmt. Demgegenüber greife ich die m. E. sehr sinnvolle und fruchtbare Unterscheidung von „Person“ und „Funktion“ auf, die Max Müller macht. Vgl. Max Müller, Person und Funktion, in: Philosophisches Jahrbuch LXIX (1962), S. 371–404.
- ⁶ Hoffentlich kommt man nicht auf den Verdacht, als wollte ich mit der Aufteilung der mittelbaren Fremderfahrung und der unmittelbaren Du-Begegnung auf die Sphären der Öffentlichkeit und der Intimität die von Tönnies gemachte Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft wiederaufleben lassen. Vgl. Ferdinand Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, Berlin 1912². In diesem Buch wird ja die Gemeinschaft als familiär-heimatliche Verbundenheit und die Gesellschaft als Öffentlichkeit definiert (S. 4). Aber der Gegensatz von transzendentaler Fremderfahrung und dialogischem Verstehen ist keineswegs der, um den es Tönnies bei seiner Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft vornehmlich geht: der Gegensatz zwischen dem „realen und organischen Leben“ und der „ideellen und mechanischen Bildung“ (S. 3). Das eigentliche Ich-Du-Verhältnis ist gewiß kein mechanisches Aggregat, aber ebensowenig eine organische Verbindung. Seine „Unmittelbarkeit“ (ein wegen seiner Mehrdeutigkeit gefährlicher Begriff!) ist nicht die Natürlichkeit, die der Gemeinschaft nach Tönnies wesenhaft eignet. Der ganze soziologische Organizismus hat in seinem System für das dialogische Verstehen überhaupt keinen Platz. Auch Othmar Spann (Gesellschaftslehre, Leipzig 1930³) ignoriert die Dualität von Ich und Du, indem er die Differenz von Individualismus und Universalismus für eine unausweichliche Alternative erklärt. Eben diese Alternative zu überwinden, ist das speziell sozialphilosophische Ziel der Dialogik Bubers.

verstehe ich nicht die gesellschaftliche und ebensowenig die des alltäglichen Gebrauchs von Anderen oder des eigenen Funktionierens für Andere. Ich verstehe darunter vielmehr ausschließlich den praktischen Vollzug der menschlichen Existenz, die um ihr Selbstseinkönnen ringt. Die existenzielle Praxis der unmittelbaren Ich-Du-Beziehung ist der praktische Vollzug der Existenzen, die im Sich-begegnen aus der Veränderung zu sich selbst kommen. Somit kann man nicht ohne weiteres sagen, die genuine Sphäre der *mittelbaren* Fremderfahrung sei das *theoretische* Verhalten. Denn zu dieser Sphäre gehören auch alle nicht-existenziellen, d. h. nicht auf das dialogische Selbstsein abzielenden Weisen der Praxis. In ihr vollzieht sich z. B. durchaus auch die von Heidegger vorgenommene Ersetzung der Wahrnehmung, in der sich mir nach Husserl der Andere ursprünglich enthüllt, durch die Praxis des fürsorgend-besorgenden Umgangs. Gleichwohl hat die mittelbare Fremderfahrung eine der theoretischen Erkenntnis in gewisser Hinsicht konforme Struktur. Die Theorie betrachtet ihren Gegenstand gleichsam von außen; sie muß ihn, um ihn vor sich bringen zu können, in jener Distanz halten, die allererst erkenntnismäßige Objektivität ermöglicht. Ebenso äußerlich gibt sich der Andere der mittelbaren Fremderfahrung, auch wenn diese nicht selbst ein theoretischer Akt ist. Präziser gesagt: er ist da immer intentionaler Gegenstand. Die *Intentionalität* ist es, die die mittelbare Fremderfahrung der Theorie konform macht, und da Heidegger sie nicht überwinden, sondern bloß durch den Rückgang auf die spezifische Faktizität des menschlichen Daseins begründen will, gilt auch von seiner Mitseinsanalyse, daß sie ein dem theoretischen Verhalten strukturell gleiches Verhalten zum Anderen beschreibt. Diese Gleichheit hört auf, wenn aus der intentionalen Beziehung zum fremden Ich bzw. Mitdasein eine unmittelbare Begegnung mit dem Du wird. Denn unmittelbar ist die Begegnung zwischen Mir und Dir, sofern sie eine nicht-intentionale Verfassung hat. Der Begriff der Unmittelbarkeit meint in der Philosophie des Dialogs mit der Nicht-Konstituiertheit des Du deshalb notwendig zugleich die Nicht-Intentionalität der dialogischen Begegnung, weil ja die Intentionalität das Vehikel der transzendentalen Konstitution ist. Daß aber das Du in der nicht-intentionalen Begegnung anders da ist als das fremde Ich für die theoretische Erkenntnis, heißt konkret: ich bin seiner „inne“ und kann seiner inne sein, weil es als der unverfügbare Grund meines Seins trotz seines personalen Gegenüberstands – wie Buber sagte – „mir näher ist als mein Ich“.

Von hier aus wird einer der Gründe sichtbar, aus denen es der Philosophie des Dialogs nicht gelingt, ihr Thema so angemessen zu behandeln, wie die transzendente Intersubjektivitätstheorie das ihrige behandelt. Die Konformität macht eben die mittelbare Fremderfahrung der theoretischen Behandlung *unmittelbar* zugänglich. Demgegenüber entzieht sich die unmittelbare Begegnung, als existenzielle Praxis und wegen deren andersartiger Verfassung, dem direkten Zugriff theoretischer Auslegung. Die faktischen Fol-

gen haben wir zur Genüge kennengelernt. Sie differenzieren sich, grundsätzlich betrachtet, nach zwei Richtungen. Entweder wird die unmittelbare Begegnung mit dem Du zwar in ihrem eigentümlichen Medium, der existenziellen Praxis des dialogischen Selbstwerdens, aufgesucht, aber nicht eigentlich analysiert, sondern bloß verkündet. Die Theorie ergibt sich der Praxis und verliert sich in Erbaulichkeit. Oder die unmittelbare Begegnung mit dem Du wird in die Sphäre der Intentionalität abgedrängt und dann zwar analysiert, aber mit inadäquaten Begriffen und an unzureichenden Modellen. Die Theorie weicht vor ihrer Aufgabe, der Erhellung der existenziellen Praxis, zurück und versetzt den ihr zugemuteten Gegenstand in das Element, dem sie verwandt ist. Beide Tendenzen zusammen machen die Negativität der historisch verwirklichten Philosophie des Dialogs aus⁷.

⁷ Es empfiehlt sich wohl, den Leser an dieser Stelle nochmals an die Methode der vorliegenden Untersuchung zu erinnern. Die Methode wurde in den einleitenden Bemerkungen als formalisierende Herausarbeitung extremer Reflexionspositionen gekennzeichnet. Wenn hier also von der „unmittelbaren Begegnung mit dem Du“ gesprochen wird, so ist das Du in seiner *extremsten* Form gemeint, eben in der, in der es *unmittelbar* begegnet. Solcherart unmittelbar begegnet durchaus nicht jedes Du. Die Unterscheidung zwischen dem mittelbar erfahrenen Fremdlich bzw. Mitdasein und dem unmittelbar begegnenden Du reicht für sich allein nicht aus. Das Du seinerseits tritt wiederum in zwiefacher Gestalt auf, als mittelbar und als unmittelbar begegnendes. Diese Differenzierung des Du selbst – von Gabriel Marcel ins Spiel gebracht und auf dem Boden der Phänomenologie gemäß der Marceleschen Intention von Heinrich Rombach und in einer gewissen Modifikation von Karl Löwith wiederholt – halte ich für außerordentlich wichtig. Eine Untersuchung, die nicht wie die vorliegende radikalierend verfährt, könnte mit gutem Recht das mittelbar begegnende Du als die konkrete Wahrheit des „Anderen“ herausstellen. Für sie würde sich dann die „Vermittlung“, die wir suchen, erübrigen, weil das mittelbar begegnende Du in sich schon die Vermittlung des Intentionalen und des Dialogischen darstellt. Der Ort dieser substantiellen Vermittlung, die Mitte, ist die Sprache als Frage-Antwort-Dialektik. Auch nach meiner Meinung verfehlt die Philosophie des Dialogs ihr Ziel keineswegs schon dadurch, daß sie das Du auch (und faktisch vor allem) in diesem Mittelfeld aufspürt, sondern nur insofern und insoweit, als sie die Kategorien der Intentionalität, die im Mittelfeld noch partiell gelten, auf die *unmittelbare* Begegnung mit dem (vollendeten) Du überträgt – als sie „das Du“ nivellierend nach dem Modell des mittelbar begegnenden Du, wo nicht gar nach dem des rein mittelbar erfahrenen Fremdlich begreift.

Sofern sich im Bereich der Mitte die spezifische Struktur der dialogischen Begegnung und die intentionale Verfassung der Fremderfahrung zusammenfinden, läßt sich hier die noch nicht eigentlich existenziell gewordene Praxis auch mit der Theorie vermitteln. In einer von mir durchweg abgeblendeten Problemdimension, in der der geistesgeschichtlichen Hermeneutik, hat das auf überzeugende Weise Hans-Georg Gadamer getan. In seinem Buch „Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik“ (Tübingen 1960, bes. S. 340–367) nimmt Gadamer sich die dialogische Beziehung, die er sehr sorgfältig in verschiedene Verhältnisse von mehr oder weniger großer Du-Nähe auseinanderfaltet, zum Vorbild für die Analyse der „hermeneutischen Erfahrung“. Diese Vorbildlichkeit ist seiner Konzeption zufolge möglich, weil mir auch die Über-

Mit dieser Feststellung sind wir wieder an dem Anfangspunkt unserer Schlußbetrachtung angekommen, wo es darum ging, die in der vorliegenden Arbeit am dialogischen Denken geübte Kritik zu charakterisieren. Die soeben angestellten Überlegungen haben jedoch zugleich eine Antwort auf diejenige Frage vorbereitet, mit der sich der Leser schon während der Lektüre des zweiten Teils der Untersuchung des öfteren beschäftigt haben wird: Ist die Negativität der Dialogik nach Meinung des Verfassers eine *bloß* faktische oder auch eine wesensmäßige? Die Frage lautet anders formuliert: Enthüllt sich in dieser Negativität nur das *Ungenügen der historisch verwirklichten Philosophie des Dialogs* oder nicht vielmehr eine *grundsätzliche Grenze der Philosophie überhaupt*?

Darauf kann ich nicht antworten, ohne etwas Persönliches anzumerken. Diese Schlußbetrachtung ist eine *Nachschrift*. Ich schreibe sie längere Zeit nach Fertigstellung und lange Zeit nach der Konzeption der voranstehenden Untersuchung nieder. Viele Einsichten haben sich im Laufe der Jahre bewährt und ständig an Gewißheit gewonnen. Einige Überzeugungen jedoch sind erschüttert worden. So hat sich auch meine Stellung zu dem hier aufgeworfenen Problem einesteils durchgehalten und andernteils verändert. Am Anfang und in der Zeit, da sich die Gesamtsicht ausbildete, war sie ganz und gar positiv. Ihrem Ansatz nach ist also die voranstehende Untersuchung von dem Glauben getragen, daß die Philosophie in der Lage ist, die faktische Negativität der gegenwärtigen Dialogik in jeder Hinsicht zu überwinden. Dieser Glaube ist nicht völlig zerbrochen, sondern mittlerweile nur durch eine partielle Skepsis relativiert worden.

lieferung als Kommunikationspartner begegnet. Ich kann einen Text nur dann verstehen, wenn ich die Frage aufnehme, die mir aus diesem Text entgegenkommt, und wenn ich ihn selber als Antwort auf eine Frage begreife. So ist die Aufgabe des Interpreten das „In-das-Gesprächkommen mit dem Text“ (S. 350). Dabei ist die hermeneutische Erfahrung ein Analogon zum lebendigen Gespräch vor allem deshalb, weil dieses Gespräch, wenn es auf dem nach Gadamer höchsten Niveau der mitmenschlichen Erfahrung steht, durch die „Offenheit für das Du“ charakterisiert ist, die als „Offenheit für die Überlieferung“ auch die höchste Stufe der hermeneutischen Erfahrung, das „wirkungsgeschichtliche Bewußtsein“, bestimmt. Aber Gadamer legt auch das wesensvollendete Gespräch als Frage-Antwort-Dialektik aus. Nach seiner Auffassung hat das Gespräch schlechthin „die notwendige Struktur von Frage und Antwort“ (S. 349). Mit derselben Notwendigkeit ist jene Offenheit für das Du beschränkt, beschränkt nämlich durch den *Fragehorizont*, der die Frage allererst zu einer gezielten *Fragestellung* macht (S. 346). Gadamer beweist freilich die Sicherheit seines phänomenologischen Blicks, indem er hinzufügt, eine Frage *käme* uns eher als daß wir sie *stellten*. Sie ist „mehr ein Erleiden als ein Tun“ (S. 348). Demgemäß „führen“ wir ein Gespräch auch nicht so sehr, sondern „geraten“ vielmehr in es hinein (S. 361). Diese Beschreibung trifft genau das „zweideutige“ Wesen des im Mittelfeld der Frage-Antwort-Dialektik befindlichen Anredens, das noch der Intentionalität verhaftet ist, aber wesentlich darüber hinaustreibt, so daß die Intentionalität als das verschwindende Moment gesetzt ist.

Ich will zunächst darlegen, was von ihm übriggeblieben ist. Auch jetzt halte ich es noch für eine realisierbare Aufgabe der Philosophie, die Begegnung als das dialogische Selbstwerden der Partner begrifflich zu denken und von innen aufzulichten. Die faktische Negativität der Dialogik läßt sich also, wie ich immer noch meine, insofern überwinden, als das Ich-Du-Verhältnis auch jenseits der Intentionalitätssphäre, in seinem eigensten Element, thematisiert werden kann.

Allgemeiner gefaßt, besteht die so nur angedeutete Aufgabe in der Fortbildung einer spezifischen *Theorie der existenziellen Praxis*. Als die existenzielle Praxis erstmals als philosophisches Problem ins Bewußtsein trat, im Denken Kierkegaards, wurde auch schon diese Aufgabe gesehen, aber ineins damit abgewiesen. Abgewiesen wurde sie durch den Rückzug auf die Methode der „indirekten Mitteilung“. Diese entspricht der erbaulichen Abzweckung der Kierkegaardschen Existenzdialektik, die über die existenzielle Praxis nicht um der Theorie willen theoretisiert, sondern umwillen der existenziellen Praxis selber, d. h. der fremden Existenz, die sie auf den Weg des Selbstseins leiten möchte. Außerdem erscheint sie als die natürliche Reaktion auf den oben geschilderten Sachverhalt, daß die existenzielle Praxis sich dem „direkten Zugriff“ der Theorie entzieht. Wo keine direkte Theoretisierung möglich ist, da scheint die indirekte in der Tat der einzige Ausweg zu sein. Die geschichtliche Entwicklung, die sich an Kierkegaard anknüpfte, hat jedoch gezeigt, daß dieser Ausweg in seiner letzten Konsequenz eine Flucht aus der Theorie schlechthin ist. Kierkegaard deckt ja durchaus noch Strukturen der Existenz auf, nicht nur wie Heidegger existenziale Charaktere des menschlichen Daseins, sondern die inneren Gesetzmäßigkeiten der existenziellen Handlung selber. Er betreibt wirklich, wenn auch nur stellenweise, eine indirekte Theoretisierung der existenziellen Praxis. Jaspers hingegen hat fast gar keine Theorie mehr. Sie ist im Appellieren und im Auf-sammeln von sogenannten „Phänomenen“ untergegangen. Mit Bedacht habe ich den kurzen Exkurs über die von Jaspers vorgelegte Kommunikationserhellung an den Schluß der voranstehenden Untersuchung gestellt. Er leitet nämlich in gewisser Weise zu dem über, was in dieser Nachschrift über die ontologische Geschichte des Menschen gesagt ist. Bei Jaspers finden sich viele Bausteine zur Konstruktion dieser Geschichte. Indes fügt keine Theorie die einzelnen Teile architektonisch zusammen, und schon die fragmentarische Zusammenfügung, die der Jaspers-Exkurs wagt, erweckt unvermeidbar den Eindruck einer gewaltsamen Systematisierung. Derselbe Verzicht auf Theorie kennzeichnet die späteren Veröffentlichungen Bubers und Marcells. In Bubers Schrift „Ich und Du“ verbirgt sich unter dem abstoßenden Gewand der pseudopoetischen Sprache wenigstens noch eine implizite Ontologie, die zu explizieren hier versucht wurde; seine nachfolgenden Darstellungen des „dialogischen Prinzips“ aber haben mehr und mehr an spekulativer Kraft verloren. Auch aus den frühen, in Tagebuchform publizierten Werken Mar-

cels läßt sich jene Genesis der vollendeten Begegnung aus der Veränderung nicht einfach ablesen, ebensowenig wie aus den Beiträgen anderer Autoren zur Dialogik⁸. Sie läßt sich jedoch aus ihnen als der latente Sinnzusammenhang der einzelnen Gedankenexperimente erahnen. Demgegenüber liefert das Œuvre des alternden Marcel kaum noch brauchbares Material zu ihrer Konstruktion und zu einer Theorie des Dialogs überhaupt. Gewiß stand schon im Anfang die Theorie keineswegs im Vordergrund des modernen Dialogismus; mittlerweile aber hat sie gänzlich zugunsten des bloß appellativen Hinzeigens auf eine der Reflexion vermeintlich total unzugängliche Praxis abgedankt.

So mutet eine *Theorie* der existenziellen Praxis nicht nur den ideologisierenden Konsumenten der Dialogik, von denen zu Beginn dieser Nachschrift die Rede war, sondern selbst den Produzenten heute als unzeitgemäß an. Unzeitgemäß ist sie auch und noch viel mehr angesichts der philosophischen oder sich doch als philosophisch deklarierenden Strömungen, die in Mitteleuropa die absterbende „Existenzphilosophie“ und das der Dialogik in mancher Hinsicht tief verbundene Seinsdenken des späten Heidegger⁹

⁸ Löwith thematisiert die Bewegung von der Veränderung zum dialogischen Selbstwerden als ein innerdialogisches Geschehen: als den Umschlag des Ich-Du-Verhältnisses, das kraft seiner Reflexionsdialektik zur Veränderung treibt, in das Verhältnis von Ich selbst und Du selbst. Auf ähnliche Weise integriert ja durchaus auch schon Marcel die Veränderung in das Thema der Philosophie des Dialogs. Demgegenüber müßte in einer vollständigen Konstruktion der ontologischen Geschichte des Menschen das *gesamte* Phänomen der Veränderung berücksichtigt werden, also vor allem auch das transzendental ursprüngliche Ereignis, das nach Husserl den Abfall des Ur-Ich in die Welt herbeiführt. Am weitesten in diese Richtung ist bisher Nikolai Berdjajew gegangen. Er stellt nicht nur einen Zusammenhang zwischen dem dialogischen Selbstwerden und der Veränderung her, die er unter dem Titel „Sozialisierung“ bedenkt, sondern leitet aus dieser Sozialisierung auch ausdrücklicher als Marcel die Objektivierung der Welt ab. Vgl. Das Ich und die Welt der Objekte, 38, 47, 79 f., 87 f., 103, 116, 127.

⁹ Auf dialogphilosophische Momente im Spätwerk Heideggers hat, wie angemerkt (S. 163), bereits Fridolin Wiplinger hingewiesen. Besonders nahe steht das Seinsdenken Heideggers der universalen, nicht anthropologisch eingeschränkten Dialogik Bubers – trotz dessen unangemessener Kritik an Heidegger und trotz Heideggers Geringschätzung der ganzen Philosophie des Du. Zwischen Bubers Rede vom Einander-gegenüber alles Seienden und Heideggers Rede vom Einander-gegenüber der Erde und des Himmels, der Sterblichen und der Göttlichen gibt es nicht bloß verbale Entsprechungen. Aber auch die sachliche Nähe des Seinsdenkens Heideggers zum dialogischen Denken *überhaupt* ist unverkennbar. Sie ist dadurch gegeben, daß es sich hier wie dort um ein Sprachdenken handelt. Zwar wiederholt die dialogphilosophische Umkehrung der traditionellen Rangordnung von Denken und Sprache in gewisser Hinsicht lediglich die Opposition Hamanns gegen Kant. Doch hat sie Heidegger den „Weg zur Sprache“ bereitet. Schon hieraus erhellt ihre philosophiegeschichtliche Bedeutung. Vielleicht wird man auch diese *ihre* Bedeutung dann einmal gerechter beurteilen, wenn man endlich eingesehen hat, daß der *Ansatz* der Spätphilosophie Heideggers, die sich

abzulösen trachten, ohne freilich dessen Problem durchdrungen oder auch nur aufgenommen zu haben. Da ist auf der einen Seite der Soziologismus, der dort, wo er philosophische Relevanz besitzt, auch eine Theorie der Praxis sein will, aber eine Theorie der *gesellschaftlichen* Praxis. Sartre hat jüngst bewiesen, daß eine solche Theorie auch die der *existenziellen* Praxis in sich integrieren kann, ja, in ihr fundiert werden muß. Aber in Deutschland erreicht der Soziologismus nur bei wenigen das Niveau der neuen Anthropologie Sartres. Er verfolgt vielmehr gemeinhin die Tendenz, mit dem Schlagwort auch die Sache des „Existenziellen“ zu ignorieren. Wo er gar aus der Philosophie ausbricht, wendet er sich gegen die Theorie der existenziellen Praxis auch insofern, als sie Theorie ist. Denn dann will er selbst nichts anderes als gesellschaftliche Praxis sein. Der Gegensatz hiervon ist auf der anderen Seite der sich mit Macht ausbreitende Logizismus, der sich anschickt, die Philosophie auf die *reine* Theorie einzuschränken und jedwede Praxis, sofern sie nicht die der wissenschaftlichen Theorie selber ist, aus ihrem Themenkreis zu entfernen. Obwohl seine Vertreter die Philosophie des Selbstseins und des Seins selbst mangels eigener Einsicht in die Sache gern als „Irrationalismus“ diffamieren, sind sie sich doch mit denen, die vom „Existenziellen“ sprechen, ohne es theoretisch zu erhellen, in der Überzeugung einig, daß nur das *restlos* Begreifliche und logisch Auflösbare mögliches Thema philosophischer Theorie sei. In der Tat ist dieses der vornehmliche Gegenstand des kritischen, selbstverantwortlichen Denkens, und es ist gut, daß die Philosophie unserer Tage die reine Theorie wieder als ihr Hauptgeschäft akzeptiert hat. Aber sie würde sich der Forderung entziehen, die

in ihrer *Ausführung* verirrt, weiter trägt als der Ansatz der Fundamentalontologie, deren Ausführung eben deshalb, weil sie weniger Großes wagt, gelungener ist.

Hinzugefügt sei hier noch eine Bemerkung zur Methode der Heidegger-Interpretation in der vorliegenden Untersuchung: Thematisch waren ja nicht die Entsprechungen zwischen dem Spätdenken Heideggers und dem dialogischen Denken, sondern die auf der Seite der Transzendentalphilosophie liegenden Entsprechungen zwischen dem Frühdenken Heideggers und der Intersubjektivitätstheorie Husserls. Dabei gebot nicht nur die allgemeine Methode der Herausarbeitung von extremen Reflexionspositionen die Ablenkung all dessen, was schon in „Sein und Zeit“ dem dialogischen Denken entspricht. Vielmehr war diese Ablenkung auch und vor allem deshalb nötig, weil die positiven Beziehungen der Fundamentalontologie zur Philosophie des Dialogs nicht auf der Ebene der Mitseinsanalyse, sondern auf der höheren der Frage nach dem Sein anzutreffen sind. Die in „Sein und Zeit“ leitende und alles umgreifende Seinsfrage mußte aber ihrerseits abgeblendet werden, um die Interpretation, die nur eine Detailuntersuchung sein will, nicht ins Uferlose auszudehnen. Freilich folgt daraus eine Art perspektivischer Verkürzung: Während ich die transzendente Phänomenologie Husserls vornehmlich in ihren zukunftssträchtigen Aspekten betrachte, befrage ich die Fundamentalontologie Heideggers gleichsam auf ihre Vergangenheit. Jene verfolge ich nach vorwärts, diese nach rückwärts. Es ist klar, daß so „Sein und Zeit“ nicht voll zur Geltung kommen kann.

aus ihrer eigenen Geschichte an sie ergeht, wenn sie nicht daneben auch an der Aufgabe einer Theorie der Praxis festhielte. Diese Aufgabe ist nur ein Teil der umfassenderen, mit der sich die Philosophie in besonderem Maße seit dem Deutschen Idealismus beschäftigt: ein Teil der Aufgabe, die „Wirklichkeit“ zu denken. Nach Schelling ist diese Wirklichkeit, die Faktizität des Seins, „die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt“¹⁰. Logisch auflösbar ist ebensowenig die existenzielle Praxis. Doch das bedeutet nicht, daß sie dem Denken völlig unzugänglich wäre. Nur darf man von einer Theorie der existenziellen Praxis nicht erwarten, was von einer reinen Theorie mit Recht zu verlangen ist. Sie kann das Dunkel nicht ganz in Licht verwandeln. Wohl aber ist sie imstande, das Licht des Verstandes in das Dunkel hineinzutragen. Und das ist sehr viel. Denn wenn es in der Philosophie überhaupt einen „Fortschritt“ gibt, so beruht er sicherlich nicht zuletzt darauf, daß das Denken im Erproben seiner Reichweite den Raum der rationalen Helle immer mehr erweitert, indem es ihn der umgebenden Finsternis Stück um Stück abgewinnt.

Es ist nun noch zu sagen, inwiefern mir die faktische Negativität der modernen Philosophie des Dialogs auch eine wesensmäßige zu sein scheint. Nach langem Zögern bin ich zu der Ansicht gekommen, daß die Unfähigkeit der Dialogik, die Herkunft des Ich *schlechthin* aus der Begegnung mit dem Du einsichtig zu machen, eine prinzipielle Grenze der Philosophie verrät. Die Philosophie scheitert, so sieht es aus, an der *extrem* angesetzten Lehre von der Ursprünglichkeit des Zwischen.

Wir haben die Möglichkeit einer Reduktion dieser These auf eine Aussage über das dialogische Selbstwerden ins Auge gefaßt, weil sie die Aussicht auf eine Vermittlung von Transzendentalphilosophie und Philosophie des Dialogs eröffnet. Damit wurde die Reduktion aber durchaus noch nicht vollzogen. Es wurden lediglich die Gründe angegeben, die sie empfehlen. Hierbei hat sich keineswegs schon erwiesen, daß die Generalthesis der Philosophie des Dialogs allein in ihrer reduzierten Form wahr sei. Sofern für die Reduktion bloß die Tatsache sprach, daß die Dialogik ausschließlich ihren gemäßigten und nicht ihren radikalen Ansatz auf den transzendentalen Entwurf in einer diesem Entwurf gerecht werdenden Weise beziehen kann, ergab sich als das entscheidende Motiv das Unvermögen zur Bewahrheitung des radikalen Ansatzes, nicht aber dessen Unwahrheit. Auch wenn ich jetzt die Vermutung ausspreche, daß das empirisch konstatierbare Unvermögen der bereits realisierten Philosophie des Dialogs das der Philosophie überhaupt und als solcher ist, erkläre ich das, was sich der Philosophie entzieht,

¹⁰ Schellings Werke, ed. K. F. A. Schelling, Bd. VII, S. 360 (nach dieser Ausgabe zitiere ich auch im folgenden, gemäß der von Manfred Schröter vorgenommenen Umnummerierung der Bandzahlen).

nicht für Unwahrheit. Ich möchte im Gegenteil vermuten, daß sich hinter der Vorstellung vom unbedingten Vorrang des Zwischen vor der Subjektivität in allen ihren Seinsformen eine bestimmte, aber eben der Philosophie unerreichbare Wahrheit verbirgt. Über Vermutungen kommt man freilich an diesem Punkt nicht hinaus. Immerhin haben auch Vermutungen ihre Gründe, und von ihnen will ich zum Schluß Rechenschaft ablegen.

Auch hier handelt es sich, wie bei der Frage nach der Notwendigkeit einer Restriktion der problematischen These, im wesentlichen um zwei Gründe, und zwar wiederum um einen positiven und einen negativen. Negativ läßt sich die Annahme der Wahrheit des radikalen Ansatzes der Dialogik vielleicht daraus begründen, daß das von der Sphäre der transzendentalen Subjektivität getragene Verständnis des Anderen in gewisser Hinsicht auch der Ursprünglichkeit im Sinne der *Anfänglichkeit* ermangelt. An dieser Stelle können nicht die im ersten Teil der Arbeit gegebenen Hinweise auf derartige Mangelerscheinungen in extenso wiederholt werden. Nur der in alledem liegende Wesenszug sei noch einmal herausgestellt. Mein transzendental ausweisbares Verhältnis zum Anderen scheint kein wirklicher Anfang zu sein, weil es das Verhältnis des Anderen zu mir voraussetzt. Damit ich nämlich den Anderen *als* Anderen, d. h. als etwas von Dingen Verschiedenes, zu verstehen vermag, muß er, der Andere, mir bereits so begegnet sein, wie nur er und niemals ein Ding begegnen kann. Er muß also, soll ich in der Lage sein, auf ihn zuzugehen, immer schon auf mich zugekommen sein. Das Auf-mich-zukommen des Anderen unterscheidet sich aber nur dann von der Begegnisart der Dinge, wenn es mich innerlich, d. h. letztlich: in meinem Sein und Bewußtsein, konstituiert. Denn äußerlich können auch Dinge auf mich zukommen: ein Stein kann mir auf den Kopf fallen, eine Lawine auf mich zurollen, ein Staubkorn mir ins Auge geraten. Die Priorität der mich innerlich konstituierenden Beziehung des Anderen zu mir gegenüber meiner Beziehung zum Anderen wenigstens in einzelnen Analysen überzeugend dargestellt zu haben, das ist das große Verdienst der früheren Sozialontologie Sartres. Wenn Sartre gleichwohl dem transzendentalphilosophischen Entwurf verhaftet bleibt, dann unter anderem auch deshalb, weil er die Konstitution des Ich im Anderen nicht ihrerseits wie die Dialogik auf die Konstitution des Ich *und* des Anderen aus dem Zwischen zurückführt und sie so selber nicht in ihrer Ursprünglichkeit zu denken versucht. Daß sie in ihrer Ursprünglichkeit zu denken sei, das scheint ja gerade verneint werden zu müssen. Indes kann dieses Nein niemanden daran hindern, die Unursprünglichkeit oder besser: Unanfänglichkeit dessen zu bezweifeln, was – immanent beurteilt – mit vollkommener Evidenz zu denken ist.

Aber nicht nur der Verdacht der Unanfänglichkeit des transzendentalen Fremdverstehens stützt die Annahme der Wahrheit des radikalen dialogistischen Ansatzes. Für diese Annahme läßt sich vielmehr auch ein positives,

aus dem dialogistischen Ansatz selbst entnommenes Argument anführen. Die Ursprünglichkeit als Vollendetheit, die man der Sache des dialogischen Denkens zubilligen darf, scheint nämlich Anfänglichkeit zu implizieren. Die Dialogik blickt auf das vollendende Ende, sofern sie das Selbstwerden des Ich aus der Begegnung mit dem Du bedenkt. Das Selbstwerden hat als Heimkunft aus der Veränderung den Charakter einer Rückkehr zum Anfang. Ich werde ich selbst – das bedeutet: ich werde, was ich im Grunde bin; ich werde, was ich anfänglich schon war. Nun ist aber unseren Überlegungen zufolge das dialogische Selbstwerden keine Rückkehr zu dem Ich, das als transzendentaler Ursprung der Welt in deren Mittelpunkt steht. Eine solche Rückkehr ist es auch nicht im Sinne einer vereigentlichenden Wiederholung oder einer Entfaltung des noch eingewickelten Anfangs. Denn dann wäre das Selbst, das ich am Ende aus der Hand des Anderen empfangen, nur der *wahre* Weltmittenpunkt. Es ist aber etwas völlig anderes, nämlich das Sein in und aus dem Zwischen. Da das dialogische Selbstwerden trotzdem Rückkehr zum Anfang sein muß, verweist es von sich her auf das Zwischen als auf einen Anfang, der auch noch dem transzendental zugänglichen Ausgangspunkt, der Konstitution der Welt aus der Subjektivität, vorausliegt. Dieser Gedanke ist zwar formal. Aber er wird durch die konkrete Erfahrung derer, die sich gegenseitig zu sich selbst verhelfen, bestätigt. Sein sachliches Fundament ist das lebendige Bewußtsein der Partner, im Sein aus dem Zwischen einen Ursprung wiedergefunden zu haben, der schon verloren war, als sich das Ich in der „Einsamkeit“ einrichtete, aus der heraus es Welt als die je seine konstituiert¹¹.

Der Verlust dieses Ursprungs würde erklären, warum Philosophie die absolute Genesis der Subjektivität aus dem Zwischen nicht zu denken vermag. Seine Anerkennung würde darüber hinaus auch erlauben, die Vermittlung des transzendentalen und des dialogischen Ansatzes, die durch die neuerliche Wendung unseres Gedankenexperimentes gefährdet erscheint, in modifizierter Gestalt aufrechtzuerhalten. Denn unter seiner Voraussetzung behielte der transzendentalphilosophische Entwurf der Sozialontologie insofern die Ursprünglichkeit des Anfangs, als die von ihm aufgedeckte Wirklichkeit die *für uns* anfängliche wäre. Für uns – das heißt genauer: für die Menschen der geschichtlichen Weltzeit, noch genauer: für die „erwachsenen“ Menschen dieser Zeit. Das Kind lebt, so scheint es, noch nahe dem verlorenen Ursprung und legitimiert so in gewisser Weise den Versuch der Dialogik, die absolute Genesis der Subjektivität aus dem Zwischen als das Erwachen des kindlichen Bewußtseins zu beschreiben. Freilich *ist* dieses Erwachen nicht jene Genesis. Wiewohl sich die Bewegung, die auf das Sein im Zwischen abzielt, als Suche nach dem verlorenen Ursprung darstellt, gibt ihr Ziel

¹¹ Von diesem Bewußtsein her fällt übrigens ein neues Licht auf Binswangers Kennzeichnung des „Raums“ der Liebe als „Heimat“.

selber zu erkennen, daß der Ursprung nicht das kindliche Bewußtsein ist. Nur eine schwärmerische und geistmüde Romantik, die von der Anstrengung des Selbstseins absieht, kann das Woraufhin der Bewegung derart verfälschen. Weil sie aus der Geschichtlichkeit des Geistes in die Geborgenheit der Natur fliehen möchte, entgeht ihr auch die Möglichkeit, daß der im einzelnen Individuum sich ereignende Ursprungsverlust nur die Wiederholung eines Geschehens darstellt, das Geschichte als Welt- und Geistesgeschichte allererst gesetzt hat. Faßt man aber den Verlust des Ursprungs als geschichtsmächtiges Faktum ins Auge, dann muß man zugestehen, daß es für uns zunächst keine andere Wirklichkeit gibt als die transzendental erreichbare. Sie, die transzendental erreichbare Wirklichkeit bleibt der Anfang, sofern wir, die wir ein reflektiertes Verhältnis zu uns und unserer Umgebung haben, in unserer geschichtlichen Situation allein sie als Welt vorfinden.

Auf den dieser Welt *vorausliegenden* Anfang hat sich Philosophie seit je nur besinnen können, indem sie entweder aus dem Logos in den Mythos sprang oder ausdeutete, was die jüdisch-christliche Überlieferung über den Verlust des Ursprungs zu berichten weiß. Weder die heidnischen Mythen noch die spekulativen Deutungen biblischer Offenbarung sollen hier als Zeugen für die Wahrheit des radikalen Ansatzes der Dialogik aufgerufen werden. Doch ist es wohl erwähnenswert, daß viele von ihnen die uranfängliche, durch Schuld verlorengegangene Menschennatur in einer diesem Ansatz entsprechenden Weise ausgelegt haben.

Das großartigste Beispiel eines philosophischen Mythos von der Herkunft der Individuen aus jener der Zweiheit vorgängigen, aber sie bereits implizierenden Einheit, von der Binswanger spricht, ist die phantastische Erzählung des Aristophanes in Platons Symposion (189c–193d). Phantastisch ist die Erzählung freilich nur hinsichtlich der grotesken Einzelheiten, mit denen sie sich schmückt, und weil sie eine innere, geistige Wirklichkeit in die Äußerlichkeit des Körperlichen projiziert. Dies aber und die Tatsache, daß Platon den Mythos überhaupt dem Komödiendichter in den Mund legt, sind wohl nur dialektische Verkleidungen des Ernstes, die deshalb notwendig sind, weil die ernst zu nehmende Wirklichkeit keine Wirklichkeit mehr ist. Dahin zeigt jedenfalls die mehrmals (193b, 193d–e) ausgesprochene Bitte des Aristophanes, seine Rede nicht ins Lächerliche zu ziehen (*κωμωδεῖν*), d. h. als *bloßen* Scherz aufzufassen, was seiner Substanz nach als Ernst verstanden werden will. Vor allem stimmt damit auch überein, daß Aristophanes als erster der Redner, wenn auch nur aus beschränkter Sicht, das *Wesen* des Eros trifft, den die Teilnehmer des Gastmahls preisen¹².

¹² Werner Jaeger, *Paideia*, Bd. II, Berlin 1944, S. 256. Vgl. zum Ganzen auch Gerhard Krüger, *Einsicht und Leidenschaft*, Frankfurt/M. 1948², S. 119–130. – Selbstverständlich verbindet sich mit der Applikation des referierten Mythos auf

Es ist bekannt, wie er den Eros erklärt: In der Urzeit gab es nicht nur wie heute ein männliches und ein weibliches, sondern als drittes auch ein mannweibliches Geschlecht (ἀνδρόγυνον). Wie aber der androgyne Mensch eine ursprüngliche Einheit dessen war, was in der jetzt lebenden Menschheit in Mann und Weib getrennt ist, so waren auch die den beiden anderen Geschlechtern angehörenden Menschen – von heute her gesehen – Doppelwesen, deren Hälften entweder beide männlich oder beide weiblich waren. Erst infolge einer Ungerechtigkeit (ἀδικία), eines hybriden Aufstands, zu dem die ersten Geschlechter von ihrer Stärke verführt worden waren, sind alle Menschen von dem Gott in die zwei Teile zertrennt worden, als die sie fortan existieren mußten.

Diese Trennung ist nach Platon die geschichtliche Bedingung der Möglichkeit des Eros. Denn seitdem sucht jeder seine andere Hälfte. Der Mann, der nur zusammen mit einem Weibe Mensch war, wird getrieben vom Verlangen nach dem Weibe, während diejenigen Männer, die „ein Stück von einem Mann“ sind, dem Männlichen und die übriggebliebenen Hälften der einstmals ganz weiblichen Wesen dem Weiblichen zuneigen. Die treibende Kraft der Liebe ist demnach die Sehnsucht nach Wiederherstellung der uranfänglichen Natur des Menschen. „Seit so langer Zeit ist nun also die Liebe zueinander den Menschen eingeboren und sucht die anfängliche Natur zusammenzuführen und aus zweien eins zu machen und die menschliche Natur zu heilen“ (191c–d). Die anfängliche Natur ist aber dann wiederhergestellt, wenn alle nicht bloß irgendeine komplementäre Hälfte aus ihrem Geschlecht, sondern denjenigen Menschen gefunden haben, mit dem sie früher eins waren. Diesen Zustand verlegt Platon in eine Zukunft, die der Menschheit nur dann beschieden sein wird, wenn sie fromm der Gottheit dient. In unserem Äon glückt es hingegen nur wenigen, dem ihnen vor alters zugeeigneten Du zu begegnen. An ihnen wird freilich schon jetzt offenbar, daß der Eros über sich selbst in den verlorenen Ursprung hinausweist. Denn es ist gar nicht die Gemeinschaft des Liebesgenusses (ἡ τῶν ἀφροδισίων συνουσία), um dessentwillen sie streben, immer zusammenzusein. Ja, sie können nicht einmal sagen, was sie eigentlich voneinander wollen. Dieses Nichtwissen bezeugt die Verlorenheit des Ursprungs. Zugleich jedoch enthüllt sich der Ursprung in der „Ahnung“ (μαντεύεσθαι), die an die Stelle des Wissens tritt.

die Dialogik nicht die Behauptung, daß der platonische Aristophanes Platons letztgültige Auffassung vom Eros wiedergebe. Wie alle vorangehenden Deutungen, so wird auch der Mythos des Aristophanes von der sokratischen Rede überholt. Doch die entscheidende Erkenntnis des Sokrates, daß der Eros Liebe zur ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ sei, wird von Aristophanes immerhin nach ihrer negativen Seite hin vorbereitet, und zwar insbesondere durch die Bemerkung, daß die Liebenden im Grunde gar nicht den Genuß des Leibes suchen und bei aller Verfallenheit an das bloß Körperliche überhaupt nicht wissen, was sie voneinander wollen. Siehe dazu weiter unten.

Denn ahnend empfinden die Partner, daß sie zusammensein wollen, weil sie nur so wieder werden können, was sie uranfänglich waren.

Der Gedanke von der androgynen Verfassung des Urmenschen ist in christlicher Zeit lebendig geblieben. Insbesondere die deutsche Romantik hat sich an ihm berauscht¹³. In der „Philosophie der Mythologie“ greift auch Schelling ihn auf (XII 156 f.), um mit seiner Hilfe die Struktur des „Urbewußtseyns in seinem Urzustand“ (XII 159) zu beschreiben. Mehr noch als dies aber muß uns interessieren, daß Schelling in der „Philosophie der Offenbarung“ den biblischen Sündenfall als die „Katastrophe“ des Umsturzes der uranfänglichen Schöpfung in diejenige Welt auslegt, welche die Transzendentalphilosophie allein erreichen kann. Als die nie a priori beweisbare, aber an ihren ungeheuren Folgen erkennbare „Urthatsache der Geschichte“ (XIII 360, vgl. XII 153), als die „unvordenkliche That, ohne welche es überhaupt keine Geschichte geben würde“ (XIII 385), ist der Sündenfall nach Schelling ein „zweiter Anfang“ (XIII 360). Er ist es insofern, als nun erst „der Mensch der Mittelpunkt“ wird (XIII 353), der die in die Außergöttlichkeit geworfene Welt auf sich hin zentriert. Er zentriert die Welt auf sich hin – das bedeutet: er konstituiert sie im transzendentalen Sinne, im Sinne des transzendentalen Idealismus Fichtes. „Von dieser äußerlichen Welt kann sich der Mensch . . . rühmen, der Urheber zu seyn. In diesem Sinne hat Fichte Recht, . . . der Mensch ist das Setzende der Welt“ (XIII 352).

Nirgends kommt Schelling der modernen Philosophie des Dialogs so nahe wie hier. Zu Beginn des zweiten Teils der vorliegenden Untersuchung wurde angedeutet, daß und wie der spekulativste Dialogiker, Franz Rosenzweig, an ihn anknüpft. Ferdinand Ebner aber, der den tief sinnigen Denker des Deutschen Idealismus kaum gelesen haben dürfte, wiederholt gewissermaßen Schellings Interpretation der transzendentalen Weltauslegung im Horizont des Sündenfalls, wenn er meint, die „Einsamkeit“ des weltkonstituierenden Ich sei „kein ursprüngliches Faktum“, sondern Folge der Sünde (WR 21 f.).

Einer Philosophie jedoch, die weder wie die Platons Mythen bildet noch wie die Schellings die biblische Sündenfallgeschichte spekulativ ausdeutet, ist nicht nur die verlorene Urwirklichkeit verschlossen; sie kann auch nicht den Verlust dieser Wirklichkeit als Genesis der transzendental entwerfbaren Welt einsichtig machen. Indem sich dem philosophischen Denken die Ursprünglichkeit des Zwischen in der Bedeutung der Anfänglichkeit entzieht, verbirgt sich ihm imgleichen der Abfall der im Zwischen waltenden Wirklichkeit in die Welt als Sphäre der Subjektivität.

Noch etwas anderes aber und womöglich das Wichtigste liegt auf Grund

¹³ Franz von Baader hat ihn „wissenschaftlich“ zu begründen versucht. Vgl. Ricarda Huch, Die Romantik, Bd. I: Blütezeit der Romantik, Leipzig 1920¹⁰⁺¹¹, S. 202.

der Entzogenheit des „ersten“ Anfangs jenseits der Reichweite philosophischen Denkens. Aus dessen prinzipiellem Unvermögen, die *absolute* Konstitution des Ich aus der Begegnung mit dem Du zu begreifen, folgt mit Notwendigkeit, daß die Dialogik keine Erkenntnis der Erschaffung des Menschen durch Gott ermöglicht. Sie ist kein taugliches Mittel zur philosophischen Erhellung der *Schöpfungstheologie*. Hiermit soll ihr indessen nicht jede theologische Relevanz abgesprochen werden. Bubers „Theologie“ des Zwischen scheint durchaus einen gewissen Wahrheitsgehalt zu haben. Ihre philosophische Geltung ist allerdings nach zwei Seiten hin zu limitieren. Fürs erste ist sie so einzuschränken, wie das in der vorliegenden Untersuchung der Titel des abschließenden Buber-Kapitels tut, indem er die „Theologie“ des Zwischen als das „die Philosophie *übersteigende*“ Ziel der Dialogik kennzeichnet. Diese Charakteristik lokalisiert sie zwar nicht gänzlich außerhalb der Philosophie, aber setzt sie immerhin auf die Stufe einer bloßen Perspektive herab, die sich in der rein philosophischen Durchdringung des dialogischen Prinzips eröffnet. Absichtlich habe ich auf solche Weise die Distanz auch zwischen der reinen Philosophie und der *philosophischen* Theologie schärfer artikuliert als Buber, der sein vermeintlich durchweg philosophisches Denken klar genug allein gegen die *Offenbarungstheologie* absetzt. Aber darüber hinaus muß man nach meiner Auffassung auch eine *inhaltliche* Reduktion der Buberschen „Theologie“ des Zwischen vornehmen.

Nach der voranstehenden Interpretation begreift Buber Gott als die existente Wirklichkeit des Zwischen, als den, in dem das vom welthaft Seienden her wie „nichts“ anmutende Sein selber seiend ist. Philosophisch wie auch theologisch weniger problematisch wäre es, wenn man diese Wirklichkeit – die „Mitte“, die alle Beziehungen miteinander verbindet – lediglich als das „*Reich Gottes*“ anspräche. Der von Lukas (17, 21) überlieferte Ausspruch Jesu, den Luther mit den Worten „das Reich Gottes ist inwendig in euch“ wiedergibt, lautet in anderer, heute fast allgemein anerkannter Übersetzung: „das Reich Gottes ist *mitten unter* euch“. Es ist *zwischen* den Menschen, die zu ihm berufen sind, als gegenwärtige Zukunft. Vermutlich ist die Wirklichkeit, als die sich der Dialogik das Zwischen in theologischer Sicht zeigt, *die* Seite am Reich Gottes, deren Philosophie überhaupt ansichtig werden kann: die Seite nicht der „Gnade“, sondern des „Willens“. Der Wille zum dialogischen Selbstwerden gehört so zum „Trachten“ nach dem Reich Gottes, das in der gegenwärtigen Liebe der Menschen zueinander seine Zukunft verheißt. Darauf blickt zuweilen durchaus auch Buber, doch am unmittelbarsten wohl Ebner, wenn er schreibt: „Das Reich der Liebe ist auch das Reich Gottes. Und das, hat Jesus gesagt, ist inwendig im Menschen. Einige wollen nun das *entos hymon* des Urtextes im Deutschen als ‚m i t t e n u n t e r e u c h‘ übersetzt und verstanden wissen. Ganz mit Recht. Denn das Reich Gottes ist nicht im Menschen in der inneren Einsamkeit seiner Existenz, in der Einsamkeit seines Ichs, sondern darin, daß sich das Ich im Wort und

in der Liebe und im Wort und in der Tat der Liebe dem Du erschlossen hat – und dann ist es auch ‚mitten unter uns‘ als die Gemeinschaft unsres geistigen Lebens“ (WR 183). Als „Theologie“ kann die Philosophie des Dialogs, wie alle große Religionsphilosophie seit Kant, nur Philosophie des Reichs Gottes sein. Das Reich Gottes aber ist nicht Gott selbst. In ihm erahnt das Denken, das freilich auch damit schon sich selbst übersteigt, bloß den Glanz Gottes oder das Heilige, welches sich im Du offenbart, ohne daß *seine* Offenbarung je die sein könnte, die es der Philosophie erlaubte, wirkliche Theologie, Rede von Gott selbst zu werden.

Verzeichnis der angeführten Literatur

- Adorno, Th. W.*, Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien. Stuttgart 1956
- Albérès, R.-M.*, Jean-Paul Sartre. Paris 1960
- Arntz, J. Th. C.*, De Liefde in de Ontologie van J.-P. Sartre. Nijmegen 1960
- De verhouding tot de ander in het Œuvre van J.-P. Sartre. In: Tijdschrift voor Philosophie XXIII (1961), S. 237–274
- Asemissen, H. U.*, Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls. Köln 1957
- Baeck, L.*, Von Moses Mendelssohn zu Franz Rosenzweig. Typen jüdischen Selbstverständnisses in den letzten beiden Jahrhunderten. Stuttgart 1958
- Bagot, J.-P.*, Connaissance et Amour. Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel. Paris 1958
- Balthasar, H. U. v.*, Die Gottesfrage des heutigen Menschen. Wien/München 1956
- Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum. Köln/Olten 1958
- Barnes, H. E.*, The Literature of Possibility. London 1959
- Barth, K.*, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. III, Teil 2. Zürich 1948
- Beauvoir, S. de*, La force de l'âge. Paris 1960
- Berdjajew, N.*, Das Ich und die Welt der Objekte. Darmstadt 1951
- Berlinger, R.*, Augustins dialogische Metaphysik. Frankfurt/M. 1962
- Biemel, W.*, Le Concept de Monde chez Heidegger. Louvain/Paris 1950
- Husserls Encyclopaedia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu. In: Tijdschrift voor Philosophie XII (1950), S. 246–280
- Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie. In: Zeitschrift für philosophische Forschung XIII (1959), S. 187–213
- Binswanger, L.*, Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie. Berlin 1922
- Ausgewählte Vorträge und Aufsätze, Bd. I. Bern 1947
- Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins. Zürich 1953², München/Basel 1962³
- Drei Formen mißglückten Daseins. Tübingen 1956
- Der Mensch in der Psychiatrie. Pfullingen 1957
- Schizophrenie. Pfullingen 1957
- Melancholie und Manie. Pfullingen 1960
- Boehm, R.*, Zum Begriff des „Absoluten“ bei Husserl. In: Zeitschrift für philosophische Forschung XIII (1959), S. 214–242
- Zijn en tijd in de filosofie van Husserl. In: Tijdschrift voor Philosophie XXI (1959), S. 243–276
- Bonhoeffer, D.*, Sanctorum Communio. München 1954²
- Boss, M.*, Psychoanalyse und Daseinsanalytik. Bern 1957
- Brand, G.*, Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls. Den Haag 1955
- Brown, J.*, Kierkegaard, Heidegger, Buber and Barth: Subject and Object in Modern Theology. New York 1962
- Brunner, E.*, Wahrheit als Begegnung. Berlin 1938
- Buber, M.*, Daniel. Gespräche von der Verwirklichung. Leipzig 1913
- Ereignisse und Begegnungen. Leipzig 1917

- Buber, M.*, Die chassidischen Bücher. Berlin 1928
- Die Erzählungen der Cassidim. Zürich 1949
 - Urdistanz und Beziehung. Heidelberg 1951
 - An der Wende. Reden über das Judentum. Köln/Olten 1952
 - Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie. Zürich 1953
 - Hinweise. Gesammelte Essays. Zürich 1953
 - Die Schriften über das dialogische Prinzip. Heidelberg 1954
 - Das Problem des Menschen. Heidelberg 1954
 - Sehertum. Anfang und Ausgang. Köln/Olten 1955
 - Ich und Du. Von der Wechselseitigkeit in den Ordnungen des Seins. In: Sinn und Sein, hrsg. v. R. Wisser. Tübingen 1960, S. 465–474
 - Werke, Bd. I (Schriften zur Philosophie). München/Heidelberg 1962
 - Antwort. In: Martin Buber, hrsg. v. P. A. Schilpp u. M. Friedman. Evanston/Stuttgart 1963 (Philosophen des 20. Jahrhunderts), S. 589–639
- Celms, Th.*, Der phänomenologische Idealismus Husserls. Riga 1928
- Cohen, H.*, Der Begriff der Religion im System der Philosophie. Gießen 1915
- Jüdische Schriften, Bd. I. Berlin 1924
 - Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Frankfurt/M. 1929²
- Colin, P.*, Christlicher Existentialismus. In: Christlicher Existentialismus: Gabriel Marcel. Warendorf 1951, S. 16–133
- Cullberg, J.*, Das Du und die Wirklichkeit. Zum ontologischen Hintergrund der Gemeinschaftskategorie. Uppsala 1933
- Desan, W.*, The tragic Finale. New York 1960²
- Diamont, M. L.*, Martin Buber. New York 1960
- Dialog und Theologie. In: Martin Buber. Evanston/Stuttgart 1963, S. 208–219
- Diemer, A.*, Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie. Meisenheim 1956
- Dilthey, W.*, Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht. In: Gesammelte Schriften, Bd. V, S. 90–138
- Drüe, H.*, Edmund Husserls System der phänomenologischen Psychologie. Berlin 1963
- Ebner, F.*, Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente. Regensburg 1921
- Wort und Liebe. Regensburg 1935
 - Schriften. München 1963. Bd. I: Fragmente, Aufsätze, Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes. Bd. II: Notizen, Tagebücher, Lebenserinnerungen
- Ehrenberg, H.*, Die Parteilung der Philosophie. Leipzig 1911
- Einleitung in: Ludwig Feuerbach, Philosophie der Zukunft. Stuttgart 1922
 - Disputation. Drei Bücher vom Deutschen Idealismus. Fichte. Der Disputation erstes Buch. München 1923. Hegel. Der Disputation drittes Buch. München 1925
- Ehrenberg, R.*, Glaube und Bildung. In: Die Kreatur I (1926/27), S. 3–16
- Gottesreich und organisches Leben. In: Die Kreatur I (1926/27), S. 370–408
 - Gewissen und Gewußtes. In: Die Kreatur II (1927/28), S. 135–147
- Eigler, G.*, Metaphysische Voraussetzungen in Husserls Zeitanalysen. Meisenheim 1961
- Eley, L.*, Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls. Den Haag 1962
- Faber, W.*, Das Dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis. Ratingen 1962

- Feuerbach, L.*, Grundsätze der Philosophie der Zukunft. In: Kleine philosophische Schriften, hrsg. v. M. G. Lange. Phil. Bibl. Bd. 227. Leipzig 1950
- Filippini, E.*, Ego ed alter-ego nella „Krisis“ di Husserl. In: Omaggio a Husserl, hrsg. v. E. Paci. Milano 1960, S. 213–225
- Nota su Husserl e Heidegger. In: Rivista di Filosofia LII (1961), S. 212–216
- Fink, E.*, Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik. In: Kant-Studien XXXVIII (1933), S. 319–383
- Was will die Phänomenologie Edmund Husserls? In: Die Tatwelt X (1934), S. 15–32
- Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls. In: Revue internationale de philosophie I (1938/39), S. 226–270
- L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative. In: Problèmes actuels de la phénoménologie, hrsg. v. H. L. van Breda. Bruxelles 1952, S. 53–87
- Fisch, I.*, Husserls Intentionalitäts- und Urteilslehre. Basel 1942
- Freund, E.*, Die Existenzphilosophie Franz Rosenzweigs. Ein Beitrag zur Analyse seines Werkes „Der Stern der Erlösung“. Hamburg 1959²
- Friedman, M. S.*, Martin Buber. The Life of Dialogue. London 1955
- Die Grundlagen von Martin Bubers Ethik. In: Martin Buber. Evanston/Stuttgart 1963, S. 153–179
- Funke, G.*, Mundane Geschichte, ontologische Erfahrung und transzendente Subjektivität. In: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft LXIV (1956), S. 361–371
- Zur transzendentalen Phänomenologie. Bonn 1957
- Gadamer, H.-G.*, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen 1960
- Hermeneutik und Historismus. In: Philosophische Rundschau IX (1961), S. 241–276
- Glatzer, N. N.*, Franz Rosenzweig: His Life and Thought. New York 1961
- Gogarten, F.*, Ich glaube an den dreieinigen Gott. Jena 1926
- Glaube und Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze. Jena 1928
- Goldschmidt, H. L.*, Hermann Cohen und Martin Buber. Genf 1946
- Philosophie als Dialogik. Affoltern 1948
- Dialogik. Philosophie auf dem Boden der Neuzeit. Frankfurt/M. 1964
- Gollwitzer, H.*, Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens. München 1963
- Graumann, C. F.*, Grundlagen einer Phänomenologie und Psychologie der Perspektivität. Berlin 1960
- Grisebach, E.*, Wahrheit und Wirklichkeiten. Halle 1919
- Die Grenzen des Erziehers und seine Verantwortung. Halle 1924
- Gegenwart. Eine kritische Ethik. Halle 1928
- Altes und neues Denken. In: Die Kreatur III (1929/30), S. 29–37
- Interpretation oder Destruktion? Zum kritischen Verständnis von Martin Heideggers „Kant und das Problem der Metaphysik“. In: Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte VIII (1930), S. 199–232
- Gründer, K.*, M. Heideggers Wissenschaftskritik in ihren geschichtlichen Zusammenhängen. In: Archiv für Philosophie XI (1962), S. 312–335
- Hammerstein, F. v.*, Das Messiasproblem bei Martin Buber. Stuttgart 1958
- Hartmann, K.*, Husserls Einfühlungstheorie auf monadologischer Grundlage. Diss. Bonn 1953 (unveröffentlichte Maschinenschrift)
- Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik. Berlin 1963
- Hartmann, N.*, Zum Problem der Realitätsgegebenheit. Berlin 1931
- Metaphysik der Erkenntnis. Berlin 1949⁴

- Heidegger, M.*, Vom Wesen des Grundes. Frankfurt/M. 1949³
 – Was ist Metaphysik? Frankfurt/M. 1951⁶
 – Sein und Zeit. Tübingen 1953⁷
 – Identität und Differenz. Pfullingen 1957
- Heim, K.*, Glaube und Leben. Gesammelte Aufsätze und Vorträge. Berlin 1926
 – Glaubensgewißheit. Berlin 1949⁴
 – Glaube und Denken. Hamburg 1957⁵
- Henrich, D.*, Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers. Tübingen 1952
 – Der Begriff der Schönheit in Schillers Ästhetik. In: Zeitschrift für philosophische Forschung XI (1957), S. 527–547
 – Hegels Theorie über den Zufall. In: Kant-Studien L (1958/59), S. 131–148
- Herrigel, H.*, Das neue Denken. Berlin 1928
- Hildebrand, D. v.*, Metaphysik der Gemeinschaft. Regensburg 1955²
- Hirzel, R.*, Der Dialog, I. u. II. Teil. Hildesheim 1963 (Nachdruck der Ausgabe von 1895)
- Hohl, H.*, Lebenswelt und Geschichte. Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls. Freiburg/München 1962
- Holz, H. H.*, Jean Paul Sartre. Meisenheim 1951
- Hommes, U.*, Das Problem des Rechts und die Philosophie der Subjektivität. In: Philosophisches Jahrbuch LXX (1963), S. 311–343
- Huch, R.*, Die Romantik. Bd. I: Blütezeit der Romantik. Leipzig 1920¹⁰⁺¹¹
- Humboldt, W. v.*, Gesammelte Schriften (Akad. Ausgabe), Bd. VI/1
- Husserl, E.*, Logische Untersuchungen. Halle 1928⁴
 – Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, hrsg. v. M. Heidegger. Halle 1928
 – Formale und transzendente Logik. Halle 1929
 – Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Hrsg. v. L. Landgrebe. Hamburg 1948
 – Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, hrsg. v. S. Strasser. Husserliana I. Den Haag 1950
 – Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Hrsg. v. W. Biemel. Husserliana III. Den Haag 1950
 – Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Hrsg. v. M. Biemel. Husserliana IV. Den Haag 1952
 – Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. Hrsg. v. M. Biemel. Husserliana V. Den Haag 1952
 – Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, hrsg. v. W. Biemel. Husserliana VI. Den Haag 1954
 – Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. Hrsg. v. R. Boehm. Husserliana VIII. Den Haag 1959
 – Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925. Hrsg. v. W. Biemel. Husserliana IX. Den Haag 1962
- Jaeger, W.*, Paideia, Bd. II. Berlin 1944
- Jameson, F.*, Sartre. The origins of a style. New Haven/London 1961
- Jaspers, K.*, Philosophie. Berlin 1948²
- Kern, I.*, Die drei Wege zur transzendental-phenomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls. In: Tijdschrift voor Filosofie XXIV (1962), S. 303–349
- Knittermeyer, H.*, Die Philosophie der Existenz. Wien 1952

- Kohn, H.*, Martin Buber. Köln 1961²
- Kopper, J.*, Die Dialektik der Gemeinschaft. Frankfurt/M. 1960
- Sartres Verständnis der Lehre Hegels von der Gemeinschaft. In: Kant-Studien LII (1960/61), S. 159–172
- Krüger, G.*, Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens. Frankfurt/M. 1948²
- Kümmel, F.*, Über den Begriff der Zeit. Tübingen 1962
- Lain Entralgo, P.*, Teoría y realidad del otro. Bd. I: El otro como otro yo / Nosotros, tú y yo. Bd. II: Otredad y proximidad. Madrid 1961
- Landgrebe, L.*, Phänomenologie und Metaphysik. Hamburg 1949
- Husserls Abschied vom Cartesianismus. In: Philosophische Rundschau IX (1961), S. 133–177
- Lauer, Q.*, Phénoménologie de Husserl. Essai sur la genèse de l'intentionnalité. Paris 1955
- Lehmann, K.*, Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers (1912–1916). In: Philosophisches Jahrbuch LXXI (1964), S. 331–357
- Levinas, E.*, En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Paris 1949
- Martin Buber und die Erkenntnistheorie. In: Martin Buber. Evanston/Stuttgart 1963, S. 119–134
- Lipps, Th.*, Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst. Bd. I: Grundlegung der Ästhetik. Hamburg/Leipzig 1903
- Leitfaden der Psychologie. Leipzig 1906²
- Das Wissen von fremden Ichen. In: Psychologische Untersuchungen, Bd. I. Leipzig 1907, S. 694–722
- Die ethischen Grundfragen. Leipzig/Hamburg 1912³
- Litt, Th.*, Individuum und Gemeinschaft. Berlin 1924²
- Löwith, K.*, Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. München 1928
- M. Heidegger und F. Rosenzweig, ein Nachtrag zu „Sein und Zeit“. In: Zeitschrift für philosophische Forschung XII (1958), S. 161–187
- Gesammelte Abhandlungen. Stuttgart 1960
- Lübbe, H.*, Das Ende des phänomenologischen Platonismus. Eine kritische Betrachtung aus Anlaß eines neuen Buches (Wilhelm Schapp, In Geschichten verstrickt). In: Tijdschrift voor Philosophie XVI (1954), S. 639–666
- Die geschichtliche Bedeutung der Subjektivitätstheorie Edmund Husserls. In: Neue Zeitschrift für systematische Theologie II (1960), S. 300–319
- Macquarrie, J.*, An existentialist Theology. London 1960²
- Maier, W.*, Das Problem der Leiblichkeit bei Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty. Tübingen 1964
- Maihofer, W.*, Recht und Sein. Prolegomena zu einer Rechtsontologie. Frankfurt/M. 1954
- Marcel, G.*, Journal Métaphysique. Paris 1927
- Etre et Avoir. Paris 1935
- Homo Viator. Paris 1945
- Le Mystère de l'Etre. Paris 1951
- Ich und Du bei Martin Buber. In: Martin Buber. Evanston/Stuttgart 1963, S. 35–41
- Maringer, S.*, Martin Bubers Metaphysik der Dialogik im Zusammenhang neuerer philosophischer und theologischer Strömungen. Köln 1936
- Marx, W.*, Heidegger und die Tradition. Stuttgart 1961
- Michel, E.*, Der Partner Gottes. Heidelberg 1946
- Möller, J.*, Absurdes Sein? Stuttgart 1959

- Müller, M.*, Person und Funktion. In: Philosophisches Jahrbuch LXIX (1962), S. 371–404
- Müller, W. H.*, Die Philosophie Edmund Husserls. Bonn 1956
- Müller-Lauter, W.*, Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger. Berlin 1960
- Münsterberg, H.*, Grundzüge der Psychologie. Bd. I: Allgemeiner Teil – Die Prinzipien der Psychologie. Leipzig 1900
- Ortega y Gasset, J.*, El hombre y la gente. Madrid 1957 (deutsch: Der Mensch und die Leute. Stuttgart 1957)
- Ott, H.*, Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie. Zürich 1959
- Otto, R.*, Das Heilige. Stuttgart 1923¹¹
- Paci, E.*, Sul problema dell' intersoggettività. In: Il Pensiero V (1960), S. 291–325
- Pfuetze, P.*, Self, Society, Existence. Human Nature and Dialogue in the Thought of George Herbert Mead and Martin Buber. New York 1961
- Philipps, L.*, Zur Ontologie der sozialen Rolle. Frankfurt/M. 1963
- Plessner, H.*, Zwischen Philosophie und Gesellschaft. Ausgewählte Abhandlungen und Vorträge. Bern 1953
- Husserl in Göttingen. Göttingen 1959
- Pöggeler, O.*, Der Denkweg Martin Heideggers. Pfullingen 1963
- Reinach, A.*, Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes. Halle 1913
- Richardson, W. J.*, Heidegger. Through Phenomenology to Thought. Den Haag 1963
- Richter, L.*, Jean-Paul Sartre. Berlin 1961
- Rombach, H.*, Über Ursprung und Wesen der Frage. In: Symposion. Jahrbuch für Philosophie III (1951), S. 135–236
- Rosenstock-Huussy, E.*, Angewandte Seelenkunde. Darmstadt 1924
- Der Atem des Geistes. Frankfurt/M. 1951
- Heilkraft und Wahrheit. Stuttgart 1952
- Der unbezahlbare Mensch. Berlin 1955
- Des Christen Zukunft oder Wir überholen die Moderne. München 1955
- Soziologie. Stuttgart Bd. I 1956, Bd. II 1958
- Zurück in das Wagnis der Sprache. Berlin 1957
- Das Geheimnis der Universität. Aufsätze und Reden aus den Jahren 1950 bis 1957. Hrsg. v. G. Müller. Stuttgart 1958
- Die Sprache des Menschengeschlechts. Eine leibhaftige Grammatik in vier Teilen. Heidelberg Bd. I 1963, Bd. II 1964
- Rosenzweig, F.*, Briefe. Berlin 1935
- Kleinere Schriften. Berlin 1937
- Der Stern der Erlösung. Heidelberg 1954³
- Roth, A.*, Edmund Husserls ethische Untersuchungen. Den Haag 1960
- Salvan, J.*, To be and not to be. An Analysis of Jean-Paul Sartre's Ontology. Detroit 1962
- Sartre, J.-P.*, L'imagination. Paris 1936
- La Transcendance de l'Ego. In: Recherches philosophiques VI (1936/37), S. 85–123
- L'être et le néant. Paris 1943 (deutsch: Das Sein und das Nichts. Hamburg 1962; Auszug: Der Leib. Stuttgart 1956)
- Situations I. Paris 1947
- Critique de la raison dialectique. Bd. I: Théorie des ensembles pratiques. Paris 1960
- Sborowitz, A.*, Beziehung und Bestimmung. Die Lehren von Martin Buber und C. G. Jung in ihrem Verhältnis zueinander. Darmstadt 1955

- Schapp, W.*, Die neue Wissenschaft vom Recht. Berlin Bd. I 1930, Bd. II 1932
 – In Geschichten verstrickt. Hamburg 1953
 – Philosophie der Geschichten. Leer 1959
- Scheler, M.*, Wesen und Formen der Sympathie. Bonn 1926³
- Schelling, F. W.*, Werke, hrsg. v. K. F. A. Schelling, Bd. VII, XII, XIII
- Schleiermacher, Th.*, Ich und Du. Grundzüge der Anthropologie Ferdinand Ebners.
 In: Kerygma und Dogma III (1957), S. 208–229
 – Das Heil des Menschen und sein Traum vom Geist. Ferdinand Ebner, ein Denker
 in der Kategorie der Begegnung. Berlin 1962
- Schöfer, E.*, Die Sprache Heideggers. Pfullingen 1962
- Schröder, G.*, 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
- Schroers, G.*, Die Rede als Lebensform. Bonn 1949
- Schütz*, A.*, Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Wien 1932
 – On Multiple Realities. In: Philosophy and Phenomenological Research V (1944/45), S. 533–576
 – Sartre's Theory of the Alter Ego. In: Philosophy and Phenomenological Research IX (1948/49), S. 183–187
 – Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl. In: Philosophische Rundschau V (1957), S. 81–107
 – Husserl's importance for the social sciences. In: Edmund Husserl 1859–1959. Den Haag 1959, S. 86–98
- Schulz, W.*, Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings. Stuttgart 1955
 – Johann Gottlieb Fichte. Vernunft und Freiheit. Pfullingen 1962
- Seebohm, Th.*, Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie. Bonn 1962
- Simmel, G.*, Die Religion. Frankfurt/M. 1906
 – Soziologie. Leipzig 1908
- Sinn, D.*, Die transzendente Intersubjektivität mit ihren Seinshorizonten bei Edmund Husserl. Diss. Heidelberg 1958 (unveröffentlichte Maschinenschrift)
- Spann, O.*, Gesellschaftslehre. Leipzig 1930³
- Spörri, Th.*, Soziologische Positionen in der Theologie Karl Heims. In: Wort und Geist. Festgabe für Karl Heim zum 60. Geburtstag. Berlin 1934, S. 283–299
- Stavenhagen, K.*, Absolute Stellungnahmen. Erlangen 1925
 – Person und Persönlichkeit, hrsg. v. H. Delius. Göttingen 1957
- Stein, E.*, Zum Problem der Einfühlung. Halle 1917
- Steinbüchel, Th.*, Der Umbruch des Denkens. Die Frage nach der christlichen Existenz erläutert an Ferdinand Ebners Menschdeutung. Regensburg 1936
- Sternberger, A.*, Der verstandene Tod. Leipzig 1934
- Strasser, S.*, Het vraagstuk van het Solipsisme bij Edmund Husserl. In: Tijdschrift voor Philosophie VII (1945), S. 3–18
- Szilasi, W.*, Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls. Tübingen 1959
 – Philosophie und Naturwissenschaft. Bern 1961
- Taubes, J.*, Martin Buber und die Geschichtsphilosophie. In: Martin Buber. Evanston/Stuttgart 1963, S. 398–413

* Schütz nennt sich in seinen späteren Veröffentlichungen auch „Schuetz“ oder „Schutz“; zur Vermeidung von Mißverständnissen in der vorliegenden Untersuchung immer nur „Schütz“.

- Theunissen, M.*, Der Begriff Ernst bei Søren Kierkegaard. Freiburg/München 1958
 – Søren Kierkegaard. In: M. Landmann, *De Homine*. Freiburg/München 1962, S. 496–510
 – Intentionaler Gegenstand und ontologische Differenz. Ansätze zur Fragestellung Heideggers in der Phänomenologie Husserls. In: *Philosophisches Jahrbuch LXX* (1963), S. 344–362
 – Bubers negative Ontologie des Zwischen. In: *Philosophisches Jahrbuch LXXI* (1964), S. 319–330
- Thurnher, E.*, Das Sprachdenken Ferdinand Ebners. In: *Ammann-Festgabe*, II. Teil. Innsbruck 1954, S. 20–33
- Thyssen, J.*, Wege aus dem geschlossenen System von Husserls Monadologie. In: *Actes du XIème congrès international de philosophie*. Amsterdam 1953, S. 188–194
 – Vom Gegebenen zum Realen. In: *Kant-Studien XLVI* (1954/55), S. 68–87 u. 157–171
- Tönnies, F.*, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Berlin 1912
- Toulemont, R.*, La spécificité du social d'après Husserl. In: *Cahiers Internationaux de Sociologie XXV* (1958), S. 135–151
 – L'Essence de la Société selon Husserl. Paris 1962
- Troisfontaines, R.*, Der Begriff der Gegenwärtigkeit bei Gabriel Marcel. In: *Christlicher Existentialismus: Gabriel Marcel*. Warendorf 1951, S. 227–300
 – De l'Existence à l'Être. *La Philosophie de Gabriel Marcel*. Namur 1953
- Tymieniecka, A.-T.*, *Phenomenology and Science in Contemporary European Thought*. New York 1962
- Uslar, D. v.*, Vom Wesen der Begegnung. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung XIII* (1959), S. 85–101
- Uygur, N.*, Die Phänomenologie Husserls und die „Gemeinschaft“. In: *Kant-Studien L* (1958/59), S. 439–460
- Vierkanndt, A.*, *Gesellschaftslehre. Hauptprobleme der philosophischen Soziologie*. Stuttgart 1923
- Volckelt, J.*, *Die Quellen der menschlichen Gewißheit*. München 1906
 – *Das ästhetische Bewußtsein. Prinzipienfragen der Ästhetik*. München 1920
- Vossler, K.*, Sprechen, Gespräch und Sprache. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte I* (1923), S. 665–678
- Wahlels, A. de*, *La Philosophie de Martin Heidegger*. Louvain 1948³
- Weber, M.*, Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie. In: *Logos IV* (1913), S. 253–294
- Weischedel, W.*, *Versuch über das Wesen der Verantwortung*. Freiburg 1932
 – *Der Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft. Studien zur Philosophie des jungen Fichte*. Leipzig 1939
 – *Wirklichkeit und Wirklichkeiten. Aufsätze und Vorträge*. Berlin 1960
- Weizsäcker, V. v.*, *Einleitung in: Kant, Der Organismus*. Stuttgart 1923
 – *Begegnungen und Entscheidungen*. Stuttgart 1949
 – *Der kranke Mensch. Eine Einführung in die Medizinische Anthropologie*. Stuttgart 1951
 – *Pathosophie*. Göttingen 1956
 – *Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Grundfragen der Naturphilosophie*. Göttingen 1963⁶
- Wiese, L. v.*, *System der Allgemeinen Soziologie als Lehre von den sozialen Prozessen und den sozialen Gebilden der Menschen (Beziehungslehre)*. München/Leipzig 1933²

- Wiplinger, F.*, Wahrheit und Geschicklichkeit. Eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken Martin Heideggers. Freiburg/München 1961
- Witschel, G.*, Zwei Beiträge Husserls zum Problem der sekundären Qualitäten. In: Zeitschrift für philosophische Forschung XVIII (1964), S. 30–49
- Wittig, J.*, Das Geheimnis des „Und“. In: Die Kreatur II (1927/28), S. 419–425
- Wolf, E.*, Recht des Nächsten. Ein rechts theologischer Entwurf. Frankfurt/M. 1958
- Wolters, J. B. Th.*, Eidos. Das Universale im Lichte der Philosophia Perennis mit besonderer Rücksicht auf Edmund Husserl. Diss. Freiburg o. J.
- Zehm, G. A.*, Historische Vernunft und direkte Aktion. Zur Politik und Philosophie Jean-Paul Sartres. Stuttgart 1964
- Zeltner, H.*, Das Ich und die Anderen. Husserls Beitrag zur Grundlegung der Sozialphilosophie. In: Zeitschrift für philosophische Forschung XIII (1959), S. 288–315

Verzeichnis der Abkürzungen

Erster Teil

- CM = E. Husserl, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (Husserliana I)
- CRD = J.P. Sartre, Critique de la raison dialectique
- EP II = E. Husserl, Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion (Husserliana VIII)
- EU = E. Husserl, Erfahrung und Urteil
- FTL = E. Husserl, Formale und transzendente Logik
- Id. I = E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie (Husserliana III)
- Id. II = E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution (Husserliana IV)
- Id. III = E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften (Husserliana V)
- K = E. Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (Husserliana VI)
- PP = E. Husserl, Phänomenologische Psychologie (Husserliana IX)
- SuZ = M. Heidegger, Sein und Zeit
- WG = M. Heidegger, Vom Wesen des Grundes

Zweiter Teil

- AG = E. Rosenstock-Huussy, Der Atem des Geistes
- AS = E. Rosenstock-Huussy, Angewandte Seelenkunde
- AVA I = L. Binswanger, Ausgewählte Vorträge und Aufsätze, Bd. I
- Briefe = F. Rosenzweig, Briefe
- CB = M. Buber, Die chassidischen Bücher
- Disp. I = H. Ehrenberg, Disputation. Drei Bücher vom Deutschen Idealismus. Der Disputation erstes Buch: Fichte
- DP = M. Buber, Die Schriften über das dialogische Prinzip
- EA = G. Marcel, Etre et Avoir
- EC = M. Buber, Die Erzählungen der Cassidim
- GD = K. Heim, Glaube und Denken
- GF = M. Buber, Gottesfinsternis
- Gg = K. Heim, Glaubensgewißheit
- GL = K. Heim, Glaube und Leben
- GU = E. Rosenstock-Huussy, Das Geheimnis der Universität
- GW = F. Gogarten, Glaube und Wirklichkeit

Gw	= E. Grisebach, Gegenwart
H	= M. Buber, Hinweise
HV	= G. Marcel, Homo Viator
Ich glaube	= F. Gogarten, Ich glaube an den dreieinigen Gott
IGv	= W. Schapp, In Geschichten verstrickt
JM	= G. Marcel, Journal Métaphysique
KD III/2	= K. Barth, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. III, Teil 2
KS	= F. Rosenzweig, Kleinere Schriften
M. B.	= Martin Buber, hrsg. v. P. A. Schilpp u. M. Friedman (in der Reihe „Philosophen des 20. Jahrhunderts“)
ME I u. II	= G. Marcel, Le Mystère de l'Être (2 Bände)
MR	= A. Schütz, On Multiple Realities
Nw	= M. Buber, Ich und Du. Von der Wechselseitigkeit in den Ordnungen des Seins
NWR I	= W. Schapp, Die neue Wissenschaft vom Recht, Bd. I
PhG	= W. Schapp, Philosophie der Geschichten
PM	= M. Buber, Das Problem des Menschen
RV	= H. Cohen, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums
Schriften I u. II	= F. Ebner, Schriften (2 Bände)
SE	= F. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung
Soz. I u. II	= E. Rosenstock-Huussy, Soziologie (2 Bände)
UB	= M. Buber, Urdistanz und Beziehung
W	= M. Buber, An der Wende
WB	= E. Brunner, Wahrheit als Begegnung
Werke I	= M. Buber, Werke, Bd. I
WL	= F. Ebner, Wort und Liebe
WR	= F. Ebner, Das Wort und die geistigen Realitäten

Die Abkürzungen sind in der voranstehenden Untersuchung jeweils dort vermerkt, wo das betreffende Werk zum ersten Mal angeführt wird.

NAMENREGISTER

*(Nicht verzeichnet sind die Namen der Verfasser von Sekundärliteratur.
[Entsprechend der Vorbemerkung zum Sachregister])*

- Aristoteles 492
Augustinus, Aurelius 297
- Baader, Franz von 505
Barret-Browning, Elizabeth 452
Barth, Karl 244, 275, 340, 361
Berdjajew, Nikolai 4, 326 f., 498
Bergson, Henri 306, 316
Binswanger, Ludwig 2, 163, 439–477,
493, 502 f.
Brunner, Emil 244, 340, 361
Buber, Martin 2, 7–10, 170, 223, 243,
245, 252–254, 257–347, 350–360,
362–364, 367 f., 373, 376–383, 389,
391 f., 395, 400, 402, 420–422, 424–
428, 435, 439 f., 444–457, 460 f., 463,
465 f., 470, 474–477, 486 f., 489,
493 f., 497 f., 506
Bultmann, Rudolf 345 f.
- Cassirer, Ernst 251
Cohen, Hermann 243, 248, 253 f., 261 f.,
264, 267, 271, 276, 279, 337
- Descartes, René 16 f., 26
Dilthey, Wilhelm 2 f., 315, 408, 418,
441
- Ebner, Ferdinand 243, 245, 247, 253 f.,
256, 274, 279, 282–284, 286 f., 301,
303 f., 309, 333, 338 f., 341 f., 344,
348, 350, 360 f., 367, 420, 426, 434,
505 f.
- Ehrenberg, Hans 243, 245, 252, 255–
257, 261, 269, 282 f., 338 f., 349,
359, 402 f.
Ehrenberg, Rudolf 249, 254 f., 317, 319,
345
- Feuerbach, Ludwig 5, 256, 283, 418,
420 f., 423, 425
Fichte, Johann Gottlieb 5, 209, 256,
283, 505
- Gadamer, Hans-Georg 495 f.
Geiger, Moritz 367
Gogarten, Friedrich 244, 275 f., 358 f.,
361 f., 367, 420, 426, 434, 438
Goldschmidt, Hermann Levin 358, 363
Gollwitzer, Helmut 339
Grimm, Jakob 5, 256, 303
Grisebach, Eberhard 243 f., 249–252,
255, 261–263, 297–301, 310, 313,
362–367, 373, 428, 489
- Hamann, Johann Georg 5, 256, 498
Hartmann, Nicolai 371, 418
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 5,
187 f., 190, 196 f., 232, 237, 249,
254, 257, 265, 468, 472 f., 490
Heidegger, Martin 3, 7, 18, 105, 110,
150, 156–186, 187–193, 196–200,
209, 216 f., 220, 224–226, 229–232,
235, 237, 246, 250 f., 258, 260–262,
265, 271 f., 278–281, 294, 298, 300 f.,
322 f., 332, 338, 374, 413–421, 428,
430, 432, 434–436, 440 f., 446–448,
450 f., 453, 459 f., 463, 465–467,
472, 484, 488, 494, 497–499
Heim, Karl 243 f., 246, 255 f., 267, 298,
332, 339, 366–373
Heraklit 467
Herrigel, Hermann 244, 251
Hildebrand, Dietrich von 390–399, 402,
404, 445
Hirzel, Rudolf 297
Humboldt, Wilhelm von 5, 256, 283,
285 f., 293, 301, 303, 420, 428
Hume, David 380
Husserl, Edmund 2–4, 7–10, 15–155,
156–186, 187–190, 193, 196–210,
217 f., 220 f., 223, 226, 228–232,
235, 237, 239, 245 f., 250, 257 f.,
260–263, 265, 271 f., 276, 278–281,
289, 353 f., 366 f., 370 f., 374–377,
381, 399, 403 f., 406–408, 410, 412,
460, 470–472, 483 f., 486, 489, 494,
498 f.

- Jacobi, Friedrich Heinrich 5, 256
 Jaspers, Karl 2, 4, 195, 198, 441, 446–448, 476–482, 497
- Kant, Immanuel 255, 399, 498, 507
 Kierkegaard, Sören 181, 249, 257, 315, 360, 441, 446, 497
- Laín Entralgo, Pedro 326, 345
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 25
 Levinas, Emmanuel 198
 Lipps, Theodor 4, 69, 92, 140
 Litt, Theodor 220 f., 371
 Löwith, Karl 2, 161, 163, 168, 246, 413–443, 447, 451 f., 458–460, 472 f., 476, 493, 495
- Maihofer, Werner 424
 Marcel, Gabriel 223, 243, 253, 261, 266, 282–284, 295, 305–307, 310, 319 f., 333, 339, 346, 350–357, 363 f., 367, 400, 410, 431, 435, 489 f., 495, 497 f.
- Marx, Karl 232, 237, 239
 Meinong, Alexius 69
 Merleau-Ponty, Maurice 375
 Michel, Ernst 347
 Müller, Max 493
 Münsterberg, Hugo 4, 69, 209
- Niebuhr, Reinhold 244
 Nietzsche, Friedrich 315
- Ortega y Gasset, José 3
 Otto, Rudolf 345 f.
- Pfänder, Alexander 376
 Philipps, Lothar 424
 Platon 467, 470, 492 f., 503–505
 Plessner, Helmuth 424
- Ragaz, Leonhard 345 f.
 Reinach, Adolf 7, 119, 285, 376–392, 394–396, 398–402, 404
 Rickert, Heinrich 246
 Rilke, Rainer Maria 452
 Rombach, Heinrich 352, 411, 495
- Rosenstock-Huessy, Eugen 1, 243, 245, 252, 254 f., 264 f., 274 f., 281–287, 292, 297–300, 309, 312, 319, 321, 347–350, 358–360, 384, 398, 402–404, 445, 492
- Rosenzweig, Franz 243 f., 246–251, 253–257, 261, 268, 276, 281, 283, 297–300, 312 f., 320, 322, 355, 367, 505
- Sartre, Jean-Paul 105, 150, 186–239, 246, 257 f., 261–267, 279, 281, 289, 295, 326, 361, 365–367, 369 f., 372, 374 f., 484, 499, 501
- Schapp, Wilhelm 386, 401–406
 Scheler, Max 2, 4, 69, 110, 115, 198, 371, 399, 403, 407, 434
 Schelling, Friedrich Wilhelm 247–249, 254, 257, 500, 505
 Schroers, Gert 282
 Schütz, Alfred 3, 375, 406–412
 Schweitzer, Albert 345 f.
 Simmel, Georg 4, 6, 195, 220 f., 233, 256 f., 424
 Sokrates 504
 Spann, Othmar 493
 Spinoza, Benedictus de 332
 Spranger, Eduard 2 f., 408
 Stavenhagen, Kurt 398–400, 403
 Stein, Edith 69 f., 376
- Tillich, Paul 244
 Tönnies, Ferdinand 493
 Troeltsch, Ernst 2 f., 408
- Vierkandt, Alfred 6
 Volkelt, Johannes 2, 4, 69
 Vossler, Karl 297
- Walther, Gerda 376
 Weber, Max 2–4, 406, 408–410
 Weischedel, Wilhelm 332, 430
 Weizsäcker, Viktor von 254 f., 265
 Wiese, Leopold von 6
 Witasek, Stephan 69
 Wittig, Joseph 254, 284, 334
 Wolf, Erik 432

SACHREGISTER

(Von den Stellen, an denen häufig gebrauchte Begriffe – wie „der Andere“, „Dialogik“, „Du“, „Ich“ – auftreten, wurden nur die berücksichtigt, die wesentliche Bedeutungsnuancen der betreffenden Begriffe herausheben. Außer den für das Gesamthema wichtigen Termini sind auch Wörter verzeichnet, die zur Nomenklatur einzelner Autoren gehören. Das Zeichen „=“ verweist auf Synonyme, das Zeichen „-“ auf nahestehende Ausdrücke, das Zeichen „/“ auf Gegensatz- oder Korrelatbegriffe.)

- Adressat s. u. Du
- Akt (– Aktion, Tat), fremdpersonaler 385–390; intentionaler (– Noesis) 260, 269 f., 314, 316–325, 355, 357 f., 360 u. 362 (Aktintentionalität), 365, 378 f., 384 f., 392–397, 404 f., 408, 435, 449, 453, 465; interner 379–381, 385–390; reiner 314 f., 317; sozialer 7, 119, 379–389, 394 f., 397 f., 401 f.; spontaner 379
- Aktion/Passion (– Akt, Tat) 206 f., 226 f., 238, 266–268, 285–287, 317–319, 321–323, 325, 327, 330, 345, 355, 373, 466; interpersonale A. 399 f.; Einheit von A. u. P. 317 f., 321–323, 326, 355 f., 373, 375, 400, 411, 465 f., 475
- Aktivität/Passivität 86 f., 205–207, 267 f., 284 f., 288 f., 317 f., 327, 337, 355, 365, 400, 404, 408 f.
- Alltäglichkeit, alltäglich 110, 122, 162 f., 172, 174, 178, 182–184, 332, 423, 441, 459, 479
- alter ego, anderes Ich (= Fremdich) 1, 17 f., 62–64, 68–72, 82, 110, 124, 138–140, 142 f., 151, 189, 201, 217, 223, 364 f., 369, 407–410, 412, 433 f., 472
- Analogieapperzeption, analogisierende o. verähnlichende Apperzeption, Analogisierung (– Assoziation, Paarung, Fremdleiberfahrung) 60–66, 69, 136 f., 139, 149 f.
- Analogieschluß 4, 60, 69, 370
- Analogon s. u. Andere
- Andere, der (– alter ego, Du, Fremder, Fremdich, Mitdasein)
als Analogon (– Spiegelung) 139 f., 142, 144, 149, 172, 218 (Analogie)
- Anwesenheit (– Gegenwart) des A. 108–111, 188 f., 204 f., 229, 284, 292, 409, 452
als constituens, Bedingung meines Seins (– Konstitution meines Seins durch den A.) 192, 207 f., 222 f., 227, 346, 356, 478
Faktizität des A. s. u. Faktizität
Freiheit des A. 205, 213, 222, 268, 285, 305, 320
Gegenwart des A. s. u. Gegenwart
Gesehenwerden, Erblicktwerden vom A. (– Für-Andere-sein, Objektsein für den A.; / Sehen des A.) 87, 200 f., 204–208, 210 f., 213, 215 f., 226–228, 369 f.
als Grenze 224, 301, 363
Immanenz des A. s. u. Immanenz
Implikation des A. 97 f., 148 f.
Integration des A. 91, 93, 97
Körper des (nachmals) A., Fremdkörper (– Leib) 59 f., 63–68, 72 f., 75–78, 104–106, 108, 112–115, 117, 120, 127, 137, 170, 201, 209, 370
Konstitution des A. s. u. Konstitution
als Modifikation meines Selbst 140, 142, 144
als Objekt in der Welt u. Subjekt für die Welt (– transzendentaler Leitfaden), als innerweltlich Seiendes u. In-der-Welt-sein 103–122, 124, 137 f., 151, 167–169, 188, 191, 200 f., 209
als Objekt-A. (/ Subjekt-A.) 200–206, 215, 220, 228–230
Sehen des A. (– Für-mich-sein des A., Objektsein des A. für mich; / Gesehenwerden vom A.) 108, 113

- 115, 204, 206, 208, 226 f., 291 f.
 Sich-mir-entziehen, Mir-entgehen des A. 202 f.
 Sich-richten nach dem A. 118, 427
 Sich-versetzen in den A. (= Einfühlung) 70, 73, 86 f., 90, 120, 144 f., 149 f., 180, 202, 206
 Sich-wenden an den A. (= Ansprechen; – Du als Adressat) 115, 118 f., 236, 285, 305, 381 f., 385 f., 389, 401 f.
 als Spiegelung (– Analogon) 139 f., 412
 als Subjekt-A. (/ Objekt-A.) 200, 204–208, 215, 228–230
 transzendente Wirklichkeit der A. s. u. Wirklichkeit
 Transzendenz des A. s. u. Transzendenz
 als unverfügbar, Unverfügbarkeit des A. 268, 299, 342, 364
 Vielheit der A. 116, 121, 152, 165, 196, 369
 als weltjenseitig o. extramundan, Weltjenseitigkeit des A. (– Unmittelbarkeit) 188–190, 228 f., 309, 424, 451 u. 454 (Überweltlichkeit)
 Anerkenntnis, Anerkennung 209–211, 225, 234, 348, 429, 432–434
 Angesprochenwerden (/ Ansprechen) 274 f., 281, 283, 289 f., 324, 339, 357–362, 365, 393, 404 f.
 An-sich(-sein) (/ Für-sich) 193 f., 211–213, 224, 257
 Ansprechen, Anreden (= Sich-wenden an . . ., Anspruch; / Angesprochenwerden, Bereden) 274, 283–293, 296 f., 303–306, 314, 318–324, 335, 339, 343–345, 357 f., 360 f., 392, 411, 435, 490, 496; als Anspruch auf Entsprechung 296, 319, 348, 365, 367, 429; Konstitution des A. s. u. Konstitution
 Anspruch (= Ansprechen; / Entsprechung) 287, 289, 296, 319, 322, 324–326, 329, 361 f., 365, 428; u. Verbindlichkeit 377–379, 381, 383 f., 387 f., 399–401
 Anthropologie, anthropologisch 159 f., 231 f., 260, 273, 399, 413, 440 f., 444, 446 f., 475
 Antwort (= Entgegnung, Erwiderung; / Frage; – Entsprechung, Frage-Antwort-Dialektik) 285, 287, 289, 296, 305, 319–321, 324–326, 329, 348, 352 f., 359, 363, 380, 382 f., 410 f., 429 f., 455 f., 496
 Appräsenz, das Appräsenste o. Appräsensterte, appräsent, appräsentiert, bloß mitgegeben, mitgegenwärtig (/ Urpräsenz; – Urpräsenz-Appräsenz-Differenz) 29 f., 47–49, 59, 61, 66 f., 73, 75, 88–90, 127, 169–172
 Appräsentation (/ Präsentation) 59, 66 f., 69–75, 85, 89, 136–138, 150 f., 170, 472
 Apriori, Apriorität, apriorisch 191 f., 227, 263, 280, 300, 329, 363 f., 377, 424, 470
 Arbeit (– Umgang, werktätiger) 115, 232, 234, 238 f.
 Asozialität (/ Sozialität) 23, 129–135
 Assoziation (– Paarung, Analogieapperzeption) 4, 62–66
 Augenblicklichkeit (= temporale Unbeständigkeit des Du), Augenblick 227, 229, 310, 312–315, 343, 348 f., 397, 453, 467, 481
 Ausdruck 120, 428
 Ausschließlichkeit, Ausschließung(sverhältnis), Exklusivität 195 f., 202 f., 280, 311 f., 335–337, 368, 420–423, 451
 Außenperspektive (/ Innenperspektive) 194
 Autonomie/Heteronomie 355 f., 400
 Befehl, befehlen 113, 115, 319, 350, 380, 382 f., 385–388, 394, 402
 Befreiung, Loslösung (– Freigabe), meiner selbst vom Anderen 179, 224 f.; des Anderen von mir 179–181
 Begegnung (= Beziehung, Ich-Du-Verhältnis) 170 f., 187, 190 f., 193, 205, 207, 262 f., 266–269, 277, 306, 310, 324–326, 328 f., 336, 338, 340, 342, 353, 357–359, 362–364, 367, 372, 392, 415, 421, 426, 445–447, 450–452, 455, 464 f., 467, 471, 474, 477, 487–489, 492, 494 f.; mit Gott 333, 346; Faktizität der B. s. u. Faktizität

- Bereden, Besprechen (/ Ansprechen) 283–295, 302–305, 313, 340
- Beständigkeit s. u. Du, Es, Name
- Bewußtsein überhaupt, allgemeines Subjekt 17 f., 245 f., 249 f., 252, 478–481
- Beziehung (= Begegnung, Ich-Du-Verhältnis, Korrelation), in der transzendentalen Sozialontologie 187 f., 190, 195, 232 f., 235 f.; als B. zwischen... 395–398; als Grund u. Folge der Person 272; als Ich-Du-Verhältnis 264; keine Abhängigkeit 263 f.; keine B. zu Gott 334; kein intentionaler Akt 260; obligatorische 377 f., 381 f., 384; als Partizipation 325 f.; reine 337 f.; als Verweisungszusammenhang 425; zwischenmenschliche 290, 346, 375
- Bitte, bitten 319, 380, 382 f., 386, 394
- Blick 195, 205, 210, 213–215, 222, 227, 256 (Sich-anblicken), 395 u. 397 (Ineinanderblick)
- Chassidismus 253, 316, 332 f.
- Dasein (= In-der-Welt-sein) 158–186, 191, 197–200, 217, 246, 309 322 f., 417–419, 443, 446–448, 450, 455, 463, 468, 473 f., 478–482 (i. S. v. Jaspers), 488
- Daseinsanalytik (= Fundamentalontologie) 159, 162, 246, 257, 440, 472
- Depotenzierung, Entmächtigung s. u. Ich (a)
- Dezentrierung s. u. Ich (a)
- Dialog, Dialogizität, dialogisch 119, 264, 267, 282, 305, 348, 350, 352, 358, 362, 390, 430; dialogische Faktizität s. u. Faktizität
- Dialogik (= Ontologie des Zwischen) 243, 358 f., 373–375, 377 f., 406, 460, 498 f., 501; Negativität der D. (s. auch u. Du, Ontologie des Zwischen) 362, 492, 496 f.; Wahrheit des radikalen Ansatzes der D. 501, 503
- dialogisches Prinzip 244, 253, 258, 358, 361–363, 375, 439 f., 492 f.
- Dialogismus, Philosophie des Dialogs, dialogisches Denken 244–246, 249 f., 255; Abhängigkeit von der Transzendentalphilosophie 252; als Gegenentwurf zur Transzendentalphilosophie 1–4, 7, 374; grammatische Methode des D. 402; Integration der Transzendentalphilosophie im D. 367; u. Kommunikationserschließung von Jaspers 476–478, 480, 482; als Philosophie des Du i. S. des Angesprochenen 283; als Philosophie der Zeit 297; u. Reinachs Theorie des sozialen Aktes 379; Selbstauflösung des D. 366, 373; u. Sozialontologie Sartres 221; als Sprachdenken 281, 297; Tradition des D. 5; Vermittlung mit der Transzendentalphilosophie 483–488, 491 f., 494–496
- Ding 29 f., 39 f., 46, 48–53, 59 f., 66, 73 f., 76, 80, 84 f., 88 f., 93, 112, 118, 120 f., 127, 137 f., 166, 168, 171, 190, 195, 201–204, 212 f., 215 f., 220, 267, 276, 279, 288–290, 302, 304, 309 f., 332, 337, 436 f., 459 f., 501; intersubjektiv-objektives u. „Ding an sich“ (physikalisches) 130–135
- Dingerfahrung 59, 66, 93, 105
- Dingwahrnehmung 39–42, 46, 48
- Diskontinuität der Duwelt (/ Kontinuität) 309, 337
- Dreierverbindung, -beziehung, -verhältnis, ternäre Beziehung, Trinität 233–235
- Dritter 220 f., 234–236, 365 f., 373, 445
- Du (= der Andere; / Es, Fremdich) in der transzendentalen Sozialontologie 22, 83, 109, 154, 161 als Adressat 285, 381, 384, 386–390, 394, 396, 401 f. als alles 306 f., 312 als alter, secundus im Gegensatz zum alius 420 als Angesprochener 283, 428 als das im Ansprechen gesprochene Wort 274 Beständigkeit des Du (= B. des Namens; / B. des Es, Unbeständigkeit des Du) 337 f., 341, 344, 349 f., 384, 397 f., 453 f., 492 das Du, als das Seiendes angesprochen wird, und das Seiende, das als Du angesprochen wird 339, 343 u. „Du selbst“ 431–435 eingeborenes 280, 345, 470

- einzelnes, geeinzelt 334–346, 363, 453
 Es-Du u. reines Du 351–356, 431, 435
 ewiges, göttliches 334–336, 338–346, 363, 453 f., 475 (= Gott)
 als die ganze Welt 422 f.
 Ganzheit des Du s. u. Ganzheit
 als Gegensatz zum Es und nicht zum Ich 261
 als Gegensatz zum Mitdasein 301
 Gegenwart des Du s. u. Gegenwart
 seinem Wesen nach Gott 341
 als ichzentriertes 280 f.
 jenseits des Gegensatzes von Faktum
 und Eidos 467 f.
 kein Mittel 263
 konkret-singulares u. konkret-allgemeines 468–472, 475
 Latenz im Es 292, 337 f.
 als die lebendigste Weise des Lebens 349
 als der Meinige 432 f., 437
 als mein mir unverfügbarer Grund
 (– Sich-selbst-entzogen-sein) 326, 346
 356, 360 f., 494
 mittelbar u. unmittelbar begegnendes 495
 Negativität des Du (s. auch u. Dialogik, Ontologie des Zwischen) 308, 347, 362, 396 f., 455
 als Nicht-Ich, das ein Ich ist 372
 nicht irgendwo u. irgendwann vorkommend 312
 als nichts 301–307, 313 f., 340, 342
 als noematischer Gegenstand 279–281
 als religiös erfahrenes 258
 als Subjekt 361 f., 365
 als Substanz 304–307, 339
 Unbeständigkeit des Du (– Augenblicklichkeit; / Beständigkeit des Du, des Es) 312–315, 337 f., 343–345, 347 f., 383 f., 396 f., 481
 Unbestimmtheit des Du 271, 307, 454 f., 473 f., 476
 ungegenständlich 280, 351
 als ungegenständliches Thema 285
 als universales 279
 als unmittelbare Präsenz der Wirklichkeit 303 f.
 Vorrang des Du vor dem Ich s. u. Ich (b)
 als Zukunft 299, 301, 319 (präjektives)
 als zweite Person 1 f., 286, 303, 339, 375, 399, 402, 420, 426, 433
 Dualität (– Zweiheit von Ich u. Du) 234 f., 421, 441–443, 446, 455, 461, 473 f., 482, 493
 Du-Ich (/ Es-Ich) 245, 247, 267, 269–272, 278 f., 307, 360, 487
 Duplikat 67, 139 f.
 ego (– Ich, Subjektivität, Ur-Ich), mein
 transzendentales als erster Gegenstand der transzendentalen Phänomenologie u. alleiniger Gegenstand der Egologie 16–18, 41–45; mein absolut einziges 36, 98 f., 151–155, 176 f., 181, 217 f.; als absolutes, primordiales u. objektives Ich 62 f.; ego überhaupt 37, 42–44; Faktizität, Geschichtlichkeit, Individualität je meines transzendentalen ego s. u. Faktizität, Geschichtlichkeit, Individualität
 Egologie (– Solipsismus), als Anfangsdisziplin der transzendentalen Phänomenologie 15, 17, 26, 37, 46, 50–52, 57, 153 f.; als Selbstausslegung meines ego 18, 24; u. Autologie 174, 176, 272; Absage an die E. 265, 267 f.
 Eidos (/ Faktum, Tatsache) 37–45
 Eigenheitssphäre, Eigenheitlichkeit, das Mir-Eigene, Eigenwesentliche (= Primordialsphäre) 55–58, 67 f., 71, 75, 126
 Eigenschaften 211, 218, 227, 304–307, 454
 Eigentlichkeit (/ Uneigentlichkeit) 162, 164, 174, 176–184, 419
 Einfühlung (= Sich-versetzen in den Anderen) 69 f., 71–80, 84–92, 96, 98, 108 f., 114, 117, 119 f., 126, 136–139, 141–146, 148–150, 165, 176, 180, 202, 206 f., 214, 268, 369, 410–412
 Einfühlungspsychologie 2 f., 376, 410
 Einordnung in die Welt s. u. Ich (a)
 Einsamkeit 23, 35, 155, 176, 178, 181, 247, 354, 371, 446, 477, 482, 502, 505–507

- Einstellung, Du- 408 f.; egologische 124, 126; Fremd- 408, 410; kommunikative 36, 93 f.; natürliche 28–33, 36, 50, 55, 79, 83 f., 92–96, 99–101, 110 f., 114, 122, 124–126, 129, 134 f., 174, 406; naturalistische, naturwissenschaftliche 107, 112–135; personalistische, geisteswissenschaftliche 107, 112–126, 134 f., 166, 209, 412, 486; solipsistische (= Solipsismus) 36; transzendente 59, 123 f., 127–129, 134, 406; in der Philosophie des Dialogs (= Haltung) 278 f., 283, 405
- Einzigkeit s. u. Ich (a)
- Ent-Fremdung, Entfremdung (= Veränderung) 85 f., 141, 144, 216, 218, 221–223, 225, 237–239
- Ent-Gegenwärtigung, Entgegenwärtigung (/ Vergegenwärtigung) 143–145, 148–150
- Entgegnung (= Antwort, Erwiderung; – Entsprechung) 118, 285–287, 296, 320
- Entsprechung (= Antwort, Entgegnung, Erwiderung; / Anspruch) 287, 289, 296, 299, 319–322, 325, 329, 361 f., 382, 404, 411, 428–430
- Entwurf (= Weltentwurf, Konstitution der Welt; / Geworfenheit) 23, 26, 161, 175, 184, 195–198, 207, 226, 263, 279 f., 284 f., 296 f., 300, 322–324, 354, 363, 408–411, 428 f., 463–467
- Epoché ἐποχή (= Reduktion, phänomenologische) 27 f., 31–35, 38, 41, 55 f., 154 f.
- Erfahrung, Erfahren, von Anderen (= Fremderfahrung) 58 f., 66, 104 f., 113 f., 117, 128, 142, 188 f.; dialogische 351 f.; als Ich-Es-Verhältnis 269 f., 293, 304, 455; religiöse, Glaubens- 252, 258; der Tatsächlichkeit 247 f.; transzendente 19, 21, 110 f., 126; von Weltlichem 48
- Erinnerung (= Retention; – Wiedererinnerung) 61, 65, 142, 149, 176, 300 f.
- Erwartung (= Protention) 47, 118, 141, 144, 149–151, 238, 280, 296, 299–301, 319 f., 344, 365, 410, 429
- Erwiderung (= Antwort, Entgegnung; – Entsprechung) 290, 430
- Es (= Gegenstand; / Du), als Abwandlung des Lebens 349; Beständigkeit des Es (/ B., Unbeständigkeit des Du) 313, 337, 350, 398; als Etwas 301–307; als integriert in das Du 252, 350, 402 f.; als intentionaler Gegenstand 261, 269, 279–281, 403; als Vorkommendes, Ding 270 f., 302–305, 309, 344, 353
- Es-Du s. u. Du
- Es-Ich (/ Du-Ich) 245, 247, 261, 267, 269–272, 278 f., 307, 487
- Evidenz, des Anderen 193, 207 f., 227–229; apodiktische 48; inadäquate, präsumptive 48, 228
- Faktizität (= Tatsächlichkeit), der Begegnung 268, 465, 474–476; des Daseins (= Geworfenheit, Inmitten-von-Seiendem-sein) 159–161, 217, 246, 250 (des menschlichen Selbst), 322 f., 463–466, 494; dialogische 250, 322–325, 330, 346, 356, 360 f., 364, 375, 381–384, 399, 411, 428, 490; extramundane F. des Anderen 193, 205, 227 f., 430, 473 f.; des Fürsich 197–199, 210, 213 f., 216; je meines Ich 249, 368; des Konstituierenden 249 f.; meines transzendentalen ego 19–21, 26, 34 f., 37, 41–45, 159 f., 246; des Miteinander-seins 165 f.; als Vorhandenheit 210 f., 213 f., 216 f., 246; der Wahrnehmung 39, 41; des Wahrnehmungsgegenstandes 41 f.; weltlich-menschliche, mundane 34 f., 121, 193, 227 f., 473
- Faktum (= Tatsache; / Eidos), der Begegnung 260, 266, 268 f., 324 f., 330; der Erfahrung von Fremdem 122; der Gegenwart des Anderen, meines Für-Andere-seins, der Fremdexistenz 193, 205, 207, 227–229; der Lebenswelt 134; meiner Freiheit entzogenes 87, 322, 324; mundanes 38, 249, 467 f., 470 f.; transzendentales 38–41; der transzendentalen Anderen 100
- Frage, fragen (/ Antwort; – Frage-Antwort-Dialektik) 285, 287, 319–321, 352–354, 363, 380, 382 f., 386, 394, 410 f., 455 f., 496

- (Frage-Antwort-)Dialektik (- Frage, Antwort) 351-355, 357, 407 f., 410, 490, 495 f.
- Freigabe (- Befreiung) 168, 179-181, 192, 225 f., 418 f., 434-436
- Fremde, der (- der Andere, alter ego, Fremdlich) 109, 188; das F. 55-57, 67, 71 f., 74, 139, 179; die F.n 30, 111, 421, 437
- Fremderfahrung (= Erfahrung von Anderen; - Einfühlung, Fremdleiberfahrung) 59 f., 69 f., 102-117, 119, 122 f., 126 f., 129, 136-138, 166, 204, 407, 410, 486, 491, 494 f.; Mittelbarkeit, Unmittelbarkeit der F. s. u. Mittelbarkeit, Unmittelbarkeit
- Fremdheit 66 f., 70-73, 85, 141, 143, 166, 202, 366
- Fremdlich (= alter ego; - der Andere; / Du) 1-3, 68-71, 77, 172 f., 176, 201 f., 371, 420, 491, 494 f.
- Fremdleiberfahrung, -verstehen, fremdleibliche Wahrnehmung (- Analogieapperzeption, Assoziation, Paarung) 61-66, 69 f., 108, 114, 137, 149
- Freundschaft 237, 402, 443 f., 460, 492 f.
- Fülle 20, 158, 172, 264, 270-272, 295, 446, 448, 453 f., 457, 462, 464 f., 471, 473, 481 f.
- Für-Andere-sein (= Objektsein für den Anderen; - Gesehenwerden; / Fürmich-sein von Anderen) 193 f., 200 f., 204-208, 210-229, 233, 257, 295
- Für-mich-sein von Anderen (= Objektsein des Anderen für mich; - Sehen des Anderen; / Für-Andere-sein) 200-204, 214 f., 220, 233
- Für-sich(-sein) (/ An-sich) 193 f., 197-199, 210-217, 224, 257
- Fürsorge 164, 166, 179-181, 301, 419 f., 428
- Fundamentalontologie (= Daseinsanalytik) 156, 158, 160, 162, 166, 174, 182, 192, 196 f., 199, 220, 229, 246, 250 f., 278, 300 f., 413, 415, 427 f., 432, 440, 446 f., 460, 466, 488, 498 f.
- Furcht 213 f., 227 f., 369
- Ganzheit, Totalität, des Anderen o. Du 106, 189, 304 f., 352, 444, 455 f., 461, 469, 472; der Beziehung 195, 234-236, 238, 265, 267
- Gegensatz, Zwiefalt der „Grundworte“ (des Ich-Du- und des Ich-Es-Verhältnisses) 252, 259, 265 f., 269, 271, 278, 283, 287, 294 f., 351, 367, 420, 460, 486
- Gegenseitigkeit (= Reziprozität, Wechselseitigkeit) 119, 234, 256, 264 f., 280, 285, 287-289, 348, 362, 372 f., 425 f., 445
- Gegenstand, Gegenständlichkeit (= Es), intentionaler, noematischer, intentionales Korrelat (- Noema) 24 f., 49, 51, 56, 67, 74 f., 118, 194, 215 f., 247, 260-262, 265, 269 f., 279 f., 284 f., 291-295, 298, 302, 313 f., 317 f., 334 f., 351, 364, 378 f., 386-390, 394-397, 404 f., 494; dinghaft vorkommender 302, 313, 337, 398; G. schlechthin 33, 39, 47 f., 88, 314 (Objekt überhaupt)
- Gegenüber 119, 219 f., 280, 309, 356
- Gegenüberstand, Sich-gegenüberstehen, Einander-gegenüber 114, 220, 265-267, 356 f., 365, 405, 445, 478, 494
- Gegenüberstellung (/ Gleichstellung) 63, 82 f.
- Gegenwart, Gegenwärtigkeit, gegenwärtig 30, 47, 61 f., 141-145, 217, 319 f., 453; G. (- Anwesenheit) des Anderen o. Du 108 (leibhafte), 110 f., 115, 181, 189, 204 f., 207 f., 214, 225, 228 f., 283, 294-301, 303 f., 308-310, 330, 337 f., 341, 343, 364, 369
- Geist 113, 117, 119-121, 259, 265, 360 f. (das Geistige)
- Gemeinschaft (- Wir) 92, 124 f., 145, 220 f., 290, 309, 354, 365, 376; menschliche (= Menschheitsverband) 81-83, 96 f., 173 f., 391-393, 395 f., 398; transzendente (= Monadengemeinschaft, Intersubjektivität, transzendente) 96 f., 471
- Geschichtlichkeit je meines transzendentalen ego (- Ich als gegenwärtiges, vergangenes und zukünftiges) 20 f., 26, 147, 158
- Gesehenwerden s. u. Andere

- Gespräch (= Dialog, – Rede, Sprache) 115, 266, 286 f., 297, 299, 305, 349 f., 352 f., 367, 390, 402 f., 407 f., 410, 428–430, 456–458, 462, 496
 Geworfenheit (= Faktizität des Daseins, Inmitten-von-Seiendem-sein; / Entwurf) 161, 175, 216, 246, 250, 322 f., 368, 463–467, 474
 Gleichstellung (/ Gegenüberstellung) 63, 81–84
 Gleichursprünglichkeit (– Niveaugleichheit) 153, 181, 264, 273, 286, 289
 Gleichzeitigkeit 217, 287, 412
 Glied (= Mitglied), der Außenwelt 104; der Monadengemeinschaft 97, 153, 181, 218, 221; einer Gemeinschaft, eines Verbandes 91 f., 145; der Natur 81, 134 f.; der personalen Menschenwelt 81, 121
 Gnade (/ Wille) 268, 273, 328, 342, 464 f., 471, 475, 477, 506
 Gott (= Du als ewiges) 154, 254, 264 (Göttliches), 275 f., 297, 316, 330–342, 345 f., 356, 359–361, 367 f., 373, 401, 475 f., 506 f.
 Grammatik 281, 303, 349, 359, 402 f., 456
 Gruppe 6, 118, 230, 233, 238

 Habitualität 20, 147
 Haltung (= Einstellung) 219 f., 278–280, 282 f., 287 f., 351, 367 (Verhaltensweise), 392; Haltungsschema 302, 334, 353, 367
 Hermeneutik 2–4, 495 f.
 Herrschaft, beherrschen (– Überordnung) 179 f., 261 f., 466
 Hier/Dort 64 f., 67, 73, 80, 85–91, 106, 126, 140, 145, 148–150, 281
 Hören, Vernehmen (/ Rede, Sprache) 108, 114 f., 118, 251 f., 285, 287, 305, 319, 329, 365, 367, 383, 403–405, 411, 430
 Horizont (– Welthorizont) 29 f., 48–50, 88–90, 93 f., 97 f., 105, 111 f., 207, 215, 226 f., 280, 284, 300, 353 f., 405 f., 415, 436, 460 f., 466, 470, 496 (Frage-)
 humanisierende Selbstauffassung s. u. Ich (a)
 Ich (– ego, Monade, Subjektivität, Ur-Ich)
 a) in der *Transzendentalphilosophie* u. Dasein 157–163
 Depotenzierung, Entmächtigung meines Ich (= Veränderung) 85 f., 145, 213, 215, 218, 227
 Dezentrierung meines Ich (= Veränderung) 85 f., 89 f., 145, 202 f., 489 f.
 der direkten Inspektion 78
 als einer unter den Anderen 84, 91–94, 97 f., 101, 151, 173, 221, 276, 424
 einfühlungsmäßig verändertes 89–91
 „ein“ Ich u. „das“ Ich 22 f., 79 f., 82 f., 92, 276
 Einordnung meines Ich in die Welt (= Verweltlichung; – Veränderung) 30–32, 34, 81, 84, 121, 217 (in Raum u. Zeit), 424, 436 f.
 Einzigkeit meines transzendentalen Ich 20, 22, 35 f., 82, 149, 369, 371 u. Für-sich 199 f.
 gegenwärtiges, vergangenes u. zukünftiges (– Geschichtlichkeit) 142–145, 150
 humanisierende Selbstauffassung, -apperzeption (= Menschwerdung; – Veränderung) 76–78, 80, 86 f.
 als identischer Pol der jeweiligen cogitatio (= reines) 20 f., 24, 49, 146 f., 157–159, 172
 isoliertes 165, 172
 Konstitution des Ich s. u. Konstitution
 Menschwerdung meines Ich (= humanisierende Selbstauffassung; – Veränderung) 82, 84, 100
 natürlich eingestelltes, Ich der natürlichen Einstellung (– natürliches) 33, 94–96, 98–100, 111, 135, 146
 natürliches (– natürlich eingestelltes, objektives) 31, 79, 94 f., 99, 146, 172–176, 184
 objektives, menschlich-personales (– natürliches) 62 f., 79–85, 94, 135, 145 f.
 psychophysisches, primordiales 57 f., 145 f.
 das die Reduktion vollziehende u.

- das in der Reduktion entdeckte 35
reines (= identischer Pol) 26, 83,
128, 146 f., 154
als Substrat von Habitualitäten 20,
24 f., 147 f., 158
Undeklinierbarkeit meines tran-
szendentalen Ich 22, 35
als unmittelbarer Konstitutions-
grund der natürlich-objektiven
Welt 90–96
Verdinglichung meines Ich (– Ver-
änderung) 84, 213 f., 217, 238 f.
Vergemeinschaftung meines Ich
(– Veränderung) 81, 84, 93, 95–98,
111, 125 f., 129, 153, 173, 178 f.
Verweltlichung meines Ich (= Ein-
ordnung in die Welt; – Verände-
rung) 80, 84, 148, 183, 186, 217
b) in der Philosophie des Dialogs
als Abwandlung des Lebens 349
des Anderen 267, 273 f.
als Aspekt der Sprache 349
als Du-setzendes 360
„ein“ (singulares) Ich u. „Ich über-
haupt“ 276, 470 f.
faktisches 245 f., 249, 368
als „ich“ 274 f., 371
als „Ich aber“ 276, 355
ideelles, abstraktes, abgelöstes 245 f.,
270 f.
individuelles u. personales 272 f.,
487–490
je meines 245 f., 249, 272, 488
kein Ich an sich 278
menschliches 245 f., 361
nicht in dritter Person aussagbar
303
als Objekt des Anderen 361 f., 371
als Pol der Intentionalität 265,
269 f., 278, 450
Ich sein = Ich sprechen 281 f.
als Umschlagplatz für Du-Ich u.
Es-Ich 267
ursprünglich-unvergleichliches u. je
bestimmtes 353 f.
Vorrang des Du vor dem Ich (= Kon-
stitution des Ich im Du; – Kon-
stitution, gegenseitige, von Ich u.
Du, Herkunft von Ich u. Du aus
dem Zwischen, s. u. Zwischen) 273–
276, 281, 359, 367, 373
wirkliches, konkretes 245 f.
- Ich-Du-Verhältnis, -Beziehung, Grund-
wort Ich-Du (= Begegnung, Be-
ziehung, Korrelation; / Ich-Es-Ver-
hältnis), in der transzendentalen
Sozialontologie 83, 221, 234; Alte-
rierung zur umgekehrten Subjekt-
Objekt-Relation 361 f., 365 f., 372 f.;
Begrenztheit des Geltungsbereichs
492; als Du/Ichbeziehung 358, 361 f.,
365; als eigentliches Miteinander-
sein 419–421, 423, 426; formales
402; Gemeinschaft ranggleicher
Partner 267; als Haltung 278–282;
als Gegensatz zum Ich-Es-Verhält-
nis 262–265; gedacht am Modell des
Ich-Es-Verhältnisses 277; weder
mechanisches Aggregat noch orga-
nische Verbindung 493; als im Reden
sich erfüllend 287–293; als im
Schweigen sich erfüllend 287–293,
351 f.; als Sich-gegenüberstehen im
Gegensatz zum Wir 393; dem so-
zialen Akt entsprechend 379; als
geistige Verbundenheit 269; voll-
endetes 357; als Beziehung zwischen
Weltmittelpunkten 371; als im
zwischenmenschlichen Bereich sich
erfüllend 288 f.
- Ich-Es-Verhältnis, -Relation, Grund-
wort Ich-Es (= Subjekt-Objekt-
Verhältnis; / Ich-Du-Verhältnis), als
geistige Abgehobenheit 269, 271;
als Gegensatz zum Ich-Du-Verhält-
nis 259, 277; Herkunft aus dem Ich-
Du-Verhältnis 270, 291 f., 359,
486 f.; als Ort der transzendentalen
Fremderfahrung 486; dem fremd-
personalen Akt verwandt 389; als
Haltung 278–282; als relatio, der
die relata vorausgehen 269; als
Verbindung von Ungleichen 261 f.,
267
- Idealismus, idealistisch 187, 191, 195–
197, 245 f., 248, 251 f., 368, 426,
438, 447, 472, 505; Deutscher 5,
209, 257, 356, 368, 492, 500, 505
- Identität, meiner u. der fremden Eigen-
heitssphäre 71 f., 75 f.; von Ich u.
Ich des Anderen 140, 196, 203, 223,
357, 364; intersubjektive 74–76,
95 f., 100, 313; des fremden Leibes

- mit sich als Körper meiner Eigenheitssphäre 67 f., 75
- Immanenz (/ Transzendenz), des Anderen 141, 143–145, 150 f., 153, 223; intentionale 50–52, 57, 137 f., 247, 251, 380 f., 397 f., 428 f.; reelle 143–145, 223 (absolute), 326, 346, 355
- Imperativ 299, 319, 403
- Implikation s. u. Andere
- In-der-Welt-sein (= Dasein) 158, 161, 164 f., 169, 171 f., 175, 177 f., 179 f., 184 f., 188–190, 197 f., 202 f., 213, 216, 280, 414, 417, 440, 450, 458, 462, 466
- Individuum 44 f., 231, 247, 256, 271–273, 306, 360, 424 f., 431, 433, 441, 443, 446, 453, 474, 478–480, 487–489, 493, 503
- Individualität, des Anderen 431 f., 434, 472–474; des Es-Ich 270; meines transzendentalen ego 18–20, 26, 34 f., 37, 41 f., 140, 159 f.; des Wahrgenommenen als solchen 39–42; weltlich-menschliche 34 f.
- Inmitten-von-Seiendem-sein, Inmitten-der-Welt-sein, Angewiesenheit auf Welt, Eingekommenheit von innerweltlich Seiendem (= Faktizität des Daseins, Geworfenheit) 159, 161, 175, 197 f., 216 f., 246, 322 f., 463, 466
- Innenperspektive (/ Außenperspektive) 194, 267 f.
- Integration s. u. Andere
- Intentionalität (= Akt, intentionaler, Gegenstand, intentionaler, Ich als Pol der I. o. der cogitatio)
- a) in der Transzendentalphilosophie*
als Einheit der Momente ego-cogito-cogitatum 18, 49, 158, 278–281
auf Fremdsubjekte bezogene 55 f.
als Horizont- 48 f., 278–280
interpersonale 97 f.
als Vehikel der Konstitution 23 f., 494
lebendige 408, 412
Mittelbarkeit der I. 59
motivationsmäßig bestimmte 118, 147
Seinsverfassung der I. 194, 199 f.
- als eine der Theorie konforme Struktur 494
- b) in der Philosophie des Dialogs*
Destruktion, Überwindung, Zusammenbruch, Befreiung von der I. 260, 288, 293 f., 301 f., 314, 316–318, 324, 330, 350 f., 355, 357 f., 382, 396, 404–406, 447, 449, 453, 465
als einseitige, einseitig konstituierende 397, 426, 438, 447, 471 f., 490
u. göttliches Du 334
als Haben 261, 355
als Horizont- 262, 353
jenseits der I. 323 f., 356, 497
Orientierung an der I. 308, 351 f., 363, 375, 379, 382, 401, 404, 449, 495 f.
der Rede 282, 284, 293, 318, 320 f.
Übermacht des Zwischen über die I. 384
- intériorité 194–196, 202 f., 206, 267 f.
- Intersubjektivität, transzendente (= Monadengemeinschaft), als Konstitutionsquelle der objektiven Welt 52 f.; als Monadengemeinschaft 97, 151–153; Überspringen der I. in der cartesianischen Reduktion 35 f.
- Intersubjektivitätstheorie, transzendente, als abschließende Disziplin der transzendentalen Phänomenologie 15, 26, 46, 51–54, 154 f.; als statische Analyse 60; fundiert durch die Urpräsenz-Appräsenz-Differenz 47; als ursprüngliche Repräsentation der transzendentalen Sozialontologie 7 f., 374; als Lehre von der vorweltlichen Veränderung 96–99
u. Binswangers Daseinserkenntnis 472
u. das Thema des Dialogismus 486, 491, 494
u. Einfühlungspsychologie 376
u. I. Heims 371
u. Jaspers'sche Weltorientierung 480
u. Litts Lehre von der Gemeinschaft 371
u. Mitseinsanalyse 161, 163, 165, 167, 170 f., 182–186, 499

- u. Münsterbergs Sozialphilosophie 209
 u. Ortega y Gassets Nachlaßwerk 3 u. Sartres Fremdexistenzlehre 187 f., 197, 206, 218, 221
 Intimität, intim (/ Öffentlichkeit) 116, 237, 256, 354, 492 f.
 Introjektion 113, 117–119
 Intuition, eidetische (= Reduktion, eidetische) 37–45
 Jedermann 56, 76, 81 f., 84, 93 f., 354, 478 f.
 Jemand, jemand, irgendeiner 82 f., 109, 211, 236, 353–355, 357, 387–390, 431–433, 462, 467, 471–473, 491, 493
 Jemeinigkeit, jemeinig, je mein 18 f., 21–23, 26, 34 f., 37, 41–45, 63, 124 f., 160, 162 f., 177 f., 194, 245 f., 249, 267 f., 272, 275 f., 463–465, 473 f.
 Jetzt(punkt) 47 f., 144 f., 281, 294–296, 298, 343

 Kausalität 20, 118, 309–311
 Körper des (nachmals) Anderen s. u. Andere
 Koexistenz 67, 70, 73, 150, 412
 Kommunikation, kommunikativ 36, 93 f., 96, 112, 114–117, 119, 124–126, 135, 287, 327, 348, 361, 412, 457, 477 f., 480, 482, 486
 Konflikt 220 f., 227, 233, 365 f., 369, 371 f.
 Konnex 93, 95
 Konstitution
 des Anderen 151–153, 168 f., 181 f., 406, 410, 426, 447, 491
 des anderen Menschen 77, 111 f., 116
 des Ansprechens durch Entsprechung 320, 382, 490
 als Aufbau der objektiven Welt 46
 des fremden Leibes (– Analogieapperzeption, Paarung) 58–68
 gegenseitige K. von Ich und Du (– Herkunft von Ich u. Du aus dem Zwischen, s. u. Zwischen) 273–275, 447, 477
 des Ich im Du (= Vorrang des Du vor dem Ich, s. u. Ich) 273–276, 426, 447, 489, 500 f., 506
 meines Körpers (– Veränderung) 65 f.
 meines Seins durch den Anderen (– der Andere als constituens) 207–209, 221–224
 der natürlichen Einstellung 99
 der natürlich-objektiven Welt 89, 91 f., 99
 des objektiven Ich (= humanisierende Selbstauffassung, Menschwerdung meines Ich) 79–88, 217
 der objektiven Natur 107
 der objektiven Welt, Objektivierung der Welt 51–53, 58, 71–76, 79, 88, 95, 102 f., 106 f., 127, 150, 220, 354, 371, 472, 498
 des personalen Ich 147 f., 392 f.
 der personalen Kulturwelt 107
 des physikalischen Dings 129–134
 des psychophysischen Ich 58, 148
 der rechtlich-sozialen Beziehungen 378 f.
 solipsistische, egologische 50 f.
 des transzendental vergemeinschafteten Ich 98 f.
 der Welt (= Weltentwurf; – Entwurf) 23, 160 f., 246–248, 250 f., 362, 502
 Kontinuität, der Duwelt (/ Diskontinuität) 309; der Eswelt 309
 Korrelation (= Beziehung, Ich-Du-Verhältnis) 248, 250, 264, 425

 Leib (– Körper des Anderen) 57–70, 72 f., 79 f., 112–114, 117, 119–122, 136 f., 139, 190, 195 f., 198 f., 204 f., 403 f., 410
 Liebe 115, 259 f., 265, 268, 289, 309, 311 f., 351 f., 354 f., 357, 394–397, 490, 492, 506 f.; erotische 219, 443–448, 450–458, 460–464, 466–469, 472 f., 475 f., 502–504
 Lokalisation (/ Temporalisation) 20, 121, 140

 Macht/Ohnmacht 87, 153, 466 f.
 Man (– Uneigentlichkeit) 118, 172–176, 182–185, 220, 229, 236, 298, 418
 Mehr-meinen, Mehrmeinung (– Vor-meinen) 46, 48 f.
 Mensch 17, 29, 31–34, 56, 58, 63, 76–85, 111–121, 126 f., 145, 159 f.,

- 173 f., 217, 221, 231, 233, 237, 239, 245 f., 249, 251, 260, 262–264, 273 f., 278 f., 282, 287–290, 297, 309, 316, 332 f., 340, 380, 403, 414, 424, 489–491, 493, 504 f.
- Menschheitsverband (= Gemeinschaft, menschliche) 81–84, 125
- Menschwerdung s. u. Ich (a)
- Metaphysik 245, 251, 262, 277, 300, 330–333, 373, 391, 467 f., 470
- Mitbegegnen 169–172, 416, 460
- Mitdasein (– der Andere) 1–3, 164–166, 168–173, 175 f., 178, 191 f., 301, 446 f., 460, 494 f.
- Miteinandersein 164–168, 172 f., 175, 224, 226, 414 f., 417, 419, 421, 423, 427–429, 446, 451 f., 454–458, 462 f., 474 f.; diffuses 477, 473, 458 f.; eigentliches 177–182, 413 f., 418–421, 426, 431, 434–436, 472
- Mitglied (= Glied), einer Gemeinschaft 92; der „geordneten“ Gesellschaft 364 f.; einer Gruppe 233, 238; der sozialen Welt 125; der Welt 31
- Mitmensch 1, 114, 116 f., 119 f., 124, 229, 279, 288 f., 301, 334, 342, 346, 360 f., 405, 407, 414 f., 417, 459 f.
- Mitsein 164–169, 177–179, 190–192, 220, 413, 417, 443–447, 458 f., 462
- Mitseinsanalyse 161–163, 165–167, 182–186, 374, 494, 499; u. Fremdexistenzlehre Sartres 187, 197
- Mitte (= Zwischen) 259, 335–338, 506
- Mitteilung, mitteilen 285 f., 319, 380, 382 f., 386, 394 f., 456; indirekte 181, 497
- Mittel (/ Zweck) 233 f., 263, 280, 423, 462
- Mittelbarkeit (/ Unmittelbarkeit) 4, 59–66, 70, 207, 403, 407; als Vermitteltheit des Anderen durch mich 136–155, 208; als Vermitteltheit des Anderen durch Welt 102–122, 136–138, 171 f., 208, 236, 370, 409 f., 491 f., 494 f.
- Mitwelt, mitweltlich (/ Umwelt) 30, 111, 166, 169, 171, 173, 178, 407, 409 f., 413–418, 420–424, 458–460
- Modifikation s. u. Andere
- Monade (– ego, Ich, Subjektivität) 25, 57, 71, 96, 158
- Monadengemeinschaft (– Intersubjektivität, transzendente) 96–98, 151–153, 177 f., 181, 218
- Motivation 117–119, 123, 130–135, 147, 412
- Nächster 109, 264, 275, 432
- Naivität, Natürlichkeit (– Einstellung, natürliche) 28, 32 f., 94 f., 100 f., 110, 131, 134, 146, 174
- Name 347–350, 359, 403, 462; Beständigkeit des N. (– B. des Du, des Es) 348–350
- Natur 121, 224, 238, 288–290, 296, 333 f., 364, 415; bloße 57; intersubjektiv erstkonstituierte 107, 127–129; materielle 117 f.; naturwissenschaftliche (– Welt der naturalistischen Einstellung) 107, 124, 127–135; objektive 76, 93; primordiale 75 f., 108, 153; vorhandene 169, 236
- natürlich s. u. Einstellung, Ich (a), Naivität, Welt
- naturalistisch s. u. Einstellung
- Negation 195–197, 202 f., 219, 224
- Nichts (/ Sein) (in der Philosophie des Dialogs) 271, 306–308, 335, 338
- Niveaugleichheit, Rang- (– Gleichursprünglichkeit) 114, 201, 264 (Gleichheit), 267, 285 f., 361
- Noema (/ Noesis; – Gegenstand, intentionaler) 49, 118, 260, 294 f., 314, 334, 381
- Noesis, noetisch (/ Noema; – Akt, intentionaler) 49 f., 260, 381
- Normalität/Anomalie 132 f.
- Objekt-Anderer s. u. Andere
- Objektivität, als intersubjektive 76 f., 116, 129–131, 150, 353 f.; als lebensweltliche u. als wissenschaftliche 33 f., 129–135; als naiv vermeinte u. als transzendental verständlich gemachte 32, 50–53, 79, 88 f., 95 f., 99 f.; im Unterschied zu Existenz (Marcel) 339
- Objektsein (– Vergegenständlichung), des Anderen für mich (= Für-mich-sein von Anderen; – Sehen des Anderen) 109; für den Anderen (= Für-Andere-sein; – Gesehenwerden vom Anderen) 109, 114

- Öffentlichkeit, öffentlich (/ Intimität) 176, 184 f., 237, 418 f., 491–493
- Ontologie des Zwischen, des dialogischen Lebens, der dialogischen Wirklichkeit (– Dialogik) 9, 252, 257 f., 338, 392, 439, 447; abhängig von der Transzendentalphilosophie (s. auch u. Dialogismus) 350; negativ (s. auch unter Dialogik, Du) 276 f., 307 f., 330, 347, 350, 466
- Original, urstiftendes 60–62, 141
- Paarung (– Analogieapperzeption, Assoziation) 61–66
- Partner 155, 215, 266 f., 356, 361–363, 399, 420
- Partnerschaft 119, 285–287
- Person, personal 22, 45, 58, 63, 81, 83, 86, 92, 98–100, 107, 112–126, 135, 145–148, 160, 165, 234, 270–274, 276, 284, 292, 303, 305 f., 342, 346, 356, 376–378, 385–389, 391 f., 399, 424–427, 431 f., 437, 456, 459, 461 f., 487, 493
- personalistisch s. u. Einstellung
- Personalität 157, 346, 378, 391 f., 425, 427, 431, 436, 441–443, 456, 458, 461
- Perspektivität (– Ichabhängigkeit, Relativität der Welt) 29 f., 40, 47, 88, 199, 261, 265, 280 f., 286, 360, 368 f., 371, 461 (Standpunktlichkeit), 488 f.
- Phänomen, transzendentes 28, 34, 50 f., 55 f., 95, 99 f., 122 f., 155, 162
- Phänomenologie, transzendente, als Tatsachenwissenschaft 37 f., 41; als transzendentaler Relativismus 34; als Überwindung der Naivität 28; als Wesenswissenschaft 37 f.
- u. Binswangers Daseinserkenntnis 470–472
- u. Dialogik 374 f.
- u. Fundamentalontologie 156–163, 166 f., 169, 174, 499
- u. Sartres phänomenologische Ontologie 196, 199, 231
- u. die Sozialontologie von Schütz 406
- Phantasie 39, 42, 45, 263, 410 f.
- Plural, pluralisch, Pluralisierung 93, 98 f., 109, 219 f., 456
- Pluralität 235, 421, 441, 455
- Präsentation (/ Appräsentation) 48 f., 59, 66 f., 71, 75, 89 f., 170
- Praxis, praktisch (/ Theorie; – Umgang, werktätiger) 123, 135, 174 f., 231 f., 236, 238 f., 263, 493–495, 497–500
- Primordinalsphäre, primordial, primordiale Welt, Primordialsituation (= Eigenheitssphäre) 57, 59, 61, 64, 71 f., 75 f., 103 f., 106–110, 114–116, 127, 139, 371; Identifikation der P.n 72, 74 f., 94 f., 150, 153, 202
- Protention (= Erwartung; / Retention) 47 f.
- Raum 106 f., 115, 121, 308–312, 335 f., 409, 452 f., 461; interpersonaler 392, 394, 397; objektiver 80, 217
- Raumstelle 85, 90 f., 216, 226, 246, 461
- Rede (– Sprache, Gespräch, Wort) 108, 115, 184 f., 282–293, 303 f., 308, 321, 351–353, 365, 375, 396 f., 428–430, 456–458, 462
- Reduktion, eidetische (= Intuition, eidetische) 26, 37–39; Verhältnis zur phänomenologischen Reduktion 38
- Reduktion, primordiale 55–58, 77, 95, 104 f., 125, 148; Verhältnis zur phänomenologischen Reduktion 55–57
- Reduktion, (transzendental-)phänomenologische, transzendente (– Epoché) 26–36, 40 f., 50 f., 128, 154, 159, 162, 189, 471; als Abbau der objektiven Welt 46; cartesianischer u. psychologischer Weg der R. 35 f.; als Entmenschlichung 34; als Entweltlichung 34; als Relativierung der Welt 36; als Rückführung in den Ursprung 27; als Überwindung der Selbstvergessenheit des naiven Ich 95 f., 129; als Vereinzelung 176 f.; in der Philosophie des Dialogs 248
- Reflexion 208 f., 305
- Reproduktion (– Wiedererinnerung) 4, 60 f., 64 f., 149 f.
- Retention (= Erinnerung; / Protention) 47 f.
- Reziprozität (= Gegenseitigkeit, Wechselseitigkeit) 264, 361

- Scham 206–208, 210 f., 213, 226 f.
 Schweigen 287, 290 f., 456–458
 Seele 26, 31, 260, 359, 401 f.; fremde 68–70, 104, 112 f., 117, 121; reine 36
 Sehen des Anderen s. u. Andere
 Sein (/ Nichts) (in der Philosophie des Dialogs) 247 f., 250 f., 263, 271 f., 283, 288, 301, 304, 306–308, 310, 315 f., 318, 325 f., 335, 338, 342, 344, 348, 446, 474–477, 506
 Selbst 160–162, 164 f., 168, 172, 174 f., 177–181 (eigentliches), 221–225, 247, 250 f., 271 f., 306, 322 f., 345, 354, 356 f., 361–363, 409, 419, 431–434, 436, 439, 441–443, 446–448, 478, 481, 487 f., 490–493, 502; anderes 2, 395, 413 f., 419, 435 f., 446, 460 f., 476, 481
 Selbstvergessenheit, -verlorenheit 95, 100 f., 124, 135, 163, 184 f.
 Selbstwerden 224 f., 354, 477, 488–491, 493, 495, 497 f., 500, 502, 506
 Sich-selbst-entzogen-sein, -unverfügbar-sein (– Du als mein mir unverfügbarer Grund) 202 f., 215, 222, 249, 322 f., 356 f., 464
 Sich-versetzen in ... s. u. Andere
 Sich-wenden an ... s. u. Andere
 Sinn 24, 49–51, 60–64, 72–76, 117, 120, 152, 215, 315, 326 f., 410
 Situation 108–111, 114 f., 219–222, 452, 463 f.; dialogische 405; interpersonale 393
 Solipsismus, solipsistisch (– Egologie) 36, 49–52, 56, 65, 77, 126, 132–134, 153–155, 181, 192, 370, 408, 478 f.
 Sozialität (/ Asozialität) 119, 146, 236, 379–381, 384–386, 388, 390, 396; der natürlichen Einstellung 129, 134 f.
 Soziologie 6, 359, 406
 Spiegelung s. u. Andere
 Sprache, sprechen (– Gespräch, Rede, Wort) 74 f., 108, 113–115, 219, 265, 281–293, 297, 299, 348, 350, 360 f., 367, 373, 375, 380, 404, 427–430, 455–458, 462, 495, 498
 Stellungnahme, intentionäre 394, 398; verlaubliche 395–398
 Subjekt-Anderer s. u. Andere
 Subjektivität (– ego, Ich, Monade, Ur-Ich) 16–26, 32, 45, 71, 257, 262, 364; absolute 21–23; animalische 16 f.; extramundane, nicht in der Welt vorkommende 16, 19 f.; je eigene 17 f.; konkrete 16, 23–25, 51, 57, 59, 158 f.; transzendente 16, 23–26, 151, 250, 471; Un-menschlichkeit der S. 23, 26, 34; Umweltlichkeit der S. 20, 23 f., 26; weltkonstituierende, -stiftende, -entwerfende 25, 27, 246 f., 299 f.; im Unterschied zum Subjekt 24, 158 f., 162, 186, 260 f., 269–272, 471; als Du-Ich 267, 270–272; Sphäre der S. 259–261, 265, 269, 276 f., 282, 487, 489, 501 f., 505; Überwindung der, jenseits der S. 265, 377
 Subjekt-Objekt-Verhältnis, -Gegensatz, -Spaltung (= Ich-Es-Verhältnis) 227, 233 f., 266 f., 327
 Substanz 211, 270, 304–307, 391, 424, 476
 Substanzialität 157, 307, 391, 398
 Synthesis, durch interpersonale Intentionalität 97; der Mannigfaltigkeit von Erscheinungsweisen 49, 51; aller möglichen Standpunkte 91
 Tat, Tun (– Akt, Aktion) 115, 118, 268, 315–318, 321, 326, 328 f., 337, 345, 360
 Tatsache (– Faktum; / Eidos), absolute T. der Gegenwart des Anderen 193; der Erfahrungswelt 122; je meines ego 37; des Menschen 160; mundane 467 f.; der transzendentalen Anderen 101, 151; ursprüngliche T.n des Geistes u. der Liebe
 Tatsächlichkeit (– Faktizität), reine 247 f.; des Vorhandenen, mundane 159, 165 f., 186, 197 f.
 Teilnahme, -habe 271, 285, 325 f., 355, 444
 Temporalisation (/ Lokalisation) 20, 121, 140
 Theologie, theologisch, christliche 244, 275 f., 340, 347, 358 f., 506 (Offenbarungs-); als Rede von Gott 331, 339, 506 f.; „Theologie“ des Zwischen, dialogische 330, 333, 335, 338, 340 f., 346 f., 363, 373, 474, 506 f.

- Theorie, theoretisch (/ Praxis) 122 f., 128, 135, 162, 166, 174 f., 186, 232, 263, 370, 415, 469, 479, 497–500
- Tod 167, 178 f., 301, 453, 463 f., 467
- transzendentaler Leitfaden (– der Andere als Objekt in der u. Subjekt für die Welt) 102, 111, 114, 122, 126, 136, 138
- Transzendentalphilosophie, Transzendentalismus 1–4, 25 f., 103, 155, 160 f., 163, 191–193, 196 f., 225–227, 229–232, 235, 246, 249, 251 f., 353, 366 f., 374 f., 406, 412, 438, 466, 468, 470–472, 476 f., 481, 483–488, 505
- transzendentalphilosophisches, transzendentes Modell, Schema 200, 221, 226, 229 f., 278; der Intentionalität 294, 350, 352, 366, 370
- Transzendenz (/ Immanenz), des Anderen 71, 137 f., 141, 143 f., 150 f., 153, 223, 247, 251, 300, 326, 346, 355, 362, 364, 366–368; des Entwurfs 197 f., 210, 213–216, 225 f., 229, 236, 448, 451, 463, 465 f.; Gottes 367 f., 476, 481 f.; der objektiven Welt 71, 76; der Welt 25, 50–52, 57
- Transzendieren, Überspringen, Überschwung (– Überschwang) 307–310, 315, 334 f., 355, 363, 421, 445, 447–458, 461, 463–465, 467, 473, 478–480
- Trennung, Geschiedenheit, Getrenntheit 107, 195 f., 202, 219, 266, 365, 446, 481 f.
- Überordnung/Unterordnung, Subordinationsverhältnis, Superiorität (– Herrschaft) 114, 201, 214 f., 261 f., 280, 284 f., 361 f., 365, 372 f.
- Überschwang (– Überschwung, s. u. Transzendieren) 444, 448, 450, 452 f., 463–465
- Umgang, fürsorgend-besorgender 281, 494; personaler, mitweltlicher 446, 456, 458 f., 462; (werk)tätiger (– Arbeit, Praxis) 115, 166, 171, 173, 232 (praktischer)
- Umwelt, umweltlich (/ Mitwelt) 29–31, 64, 79 f., 112, 118–126, 145, 147, 169–171, 178, 236, 407, 418, 451, 458–460
- Unbeständigkeit s. u. Du
- Unbestimmtheit s. u. Du
- Undeklinierbarkeit s. u. Ich (a)
- Uneigentlichkeit (/ Eigentlichkeit; – Man) 162, 164 f., 174, 176, 179 f., 182–186, 418 f.
- Unmittelbarkeit, unmittelbar (/ Mittelbarkeit; – Weltjenseitigkeit des Anderen) 4, 70, 106, 112–120, 126, 171, 189 f., 195, 205–209, 214, 218, 235–237, 256, 262 f., 266, 280, 285 f., 297, 305, 312, 353, 369 f., 381, 403 f., 407, 412, 418, 423 f., 431, 433, 436, 451, 457, 480–482, 491–495
- Unverfügbarkeit s. u. Andere
- Unorm 139, 141 f.
- Ur-Ich (– ego, Ich, Subjektivität) 23, 35, 57 f., 82 f., 98, 100, 146, 153, 155, 276
- Urpräsenz, das Urpräsenste, urpräsent, absolut originär gegeben, unmittelbar erscheinend (/ Appräsenz; – Urpräsenz-Appräsenz-Differenz) 47 f., 50, 59, 73, 88–90, 127, 170 f.
- Urpräsenz-Appräsenz-Differenz (– Urpräsenz, Appräsenz) 47 f., 50, 88–90, 100, 127, 171 f.
- Veränderung (= Entfremdung, Depotenzierung, Dezentrierung meines Ich; – humanisierende Selbstauffassung o. Menschwerdung, Einordnung in die Welt o. Verweltlichung, Verdinglichung, Vergemeinschaftung meines Ich) 84–92, 134, 141–151, 153, 173–175, 184, 186, 218–224, 237–240, 248, 354, 367, 429, 439, 480, 489–491, 493 f., 497 f., 502; immanente 141–151; als Verkörperung meines Leibes 65, 79 f., 84
- Verantwortung, verantwortlich 275 f., 349, 399, 430
- Verdinglichung s. u. Ich (a)
- Vereinzelung 176–179, 418 f.
- Vergangenheit, Vergangenes, vergangen 20, 30, 47, 61, 68 f., 141–145, 148–151, 175 f., 294–301, 304, 309, 348, 403, 406, 453
- Vergegenständlichung, Objektivierung (– Objektsein), des Anderen o. des Seienden überhaupt durch das Ich 262 f., 285, 295, 331; des Ich durch

- den Anderen 209–221, 239 f., 365, 372, 490
- Vergegenwärtigung (/ Entgegenwärtigung) 141–145, 149
- Vergemeinschaftung s. u. Ich (a)
- Verlautbarung, Lautwerdung 108 f., 118, 287, 292, 380, 390, 395–398
- Versprechen, versprechen 379–383, 385–390, 394, 399 f., 401 f.
- Verstehen 117, 119 f., 166, 179, 184–186, 251, 285, 412, 441; Fremd-407–409, 412
- Verweltlichung s. u. Ich (a)
- Vielheit s. u. Andere
- Vokativ 286, 348 f., 403
- Vorhandenheit (/ Zuhandenheit; – Vorkommen), des Ich 157–159, 186, 210 f., 213, 217, 226, 269–271; der Welt 30 f., 166, 175, 184–186, 313
- Vorkommen (– Vorhandenheit) 109, 115, 159, 165 f., 197 f., 302–304, 310, 333, 339, 344, 479
- Vor-meinen, Vorwissen (– Mehrmeinen) 48 f., 263
- Vorstellung, Vorstellen 293, 295, 302, 304–306
- Vorwegnahme, Antizipation 263, 280, 286, 296, 299 f., 363 f., 411, 429
- Wahrnehmung 39–43, 46 f., 166, 281, 293, 295, 302, 494; Wahrnehmungswelt 199, 209
- Wechselseitigkeit, wechselseitig (= Gegenseitigkeit, Reziprozität) 62–64, 195, 233–235, 237, 264, 407
- Wechselverständigung, -rede 74, 108 f., 352 f.
- Welt 50–53, 103–116, 121 f., 124–128, 146–150, 167–169, 188–192, 215 f. der Anderen 422 f., 437
 als pure Dingwelt 29, 46, 50 f., 57, 169
 als die eigene W. von Ich u. Du 422 f.
 als entdifferenzierte, entperspektivierte, hinsichtlich der Differenz von Urpräsenz u. Appräsenz nivellierte 89–92, 100
 Entdifferenzierung der W. 88–90
 Entperspektivierung, Entrelativierung der W. 88 f., 100, 184, 489
 als entworfene, subjektiv konstituierte 23–26, 50, 105, 158 f., 177, 197 f., 215 f., 246 f., 250–252, 257, 261, 265, 300, 409, 414 f., 437 f., 458, 472, 488 f., 505
 fremde 202 f., 491
 als das Ganze des welthaft Vorkommenden, „Welt“ 16–23, 30 f., 137, 159–161, 164, 170–172, 174–177, 182–186, 197, 216 f., 218 f., 236 f., 246 f., 266, 269, 278 f., 309 f., 315, 322, 332 f., 335, 340 f., 343, 346, 363, 368–371, 414–416, 418, 421–424, 436–438, 449–452, 454, 458–462, 466 f., 473 f., 479–481, 491
 als Welthorizont (– Horizont) 49 f., 105, 161, 184, 190 f., 197, 226, 451 f., 466, 480 (das transzendental Umgreifende), 491
 Ichabhängigkeit der W. (= Relativität der W.; – Perspektivität) 30–32
 Ichunabhängigkeit der W. (= Irrelativität der W.) 30 f., 33, 95, 100
 Irrelativität der W. (= Ichunabhängigkeit der W.) 33, 51, 131, 184
 Konstitution der W. s. u. Konstitution
 als Lebenswelt 33 f., 107, 110 f., 122 f., 129, 133 f., 166, 174, 209
 der natürlichen Einstellung, natürlich-objektive 28–34, 79, 88 f., 91–95, 100, 111, 114, 125, 133 f., 166
 der naturalistischen Einstellung (– Natur, naturwissenschaftliche) 129–131
 objektive 32 f., 56, 71–78, 93–100, 103 f., 106 f., 134 f., 152, 169, 202, 353 f.
 als Weltordnung 310, 422
 als raum-zeitliche 121
 Relativität, Ichzentriertheit der W., Bezogenheit der W. auf das Ich (= Ichabhängigkeit der W.; – Perspektivität) 31, 33–35, 40, 124, 130–133 (intersubjektive R.), 174 f., 184, 261, 280 f., 424, 438, 489
 transzendente Relativierung der W. 36, 40, 47 f., 489
 Sozialwelt 406–409, 424
 Transzendenz der W. s. u. Transzendenz
 als auf mich zentrierte, orientierte

- 29 f., 88, 90, 202, 261, 354, 409, 489, 505
- Weltentwurf (= Konstitution der Welt; – Entwurf) 114, 165, 168, 188, 190, 215 f., 226, 229, 262, 289, 460 f., 470, 491
- Weltjenseitigkeit s. u. Andere
- Weltlichkeit 80, 159, 164, 167, 213, 215, 309, 437, 471; als Räumlichkeit 80, 216 f., 246, 309 f., 461; als Zeitlichkeit 217, 246, 309 f., 461
- (Welt-)Mittelpunkt, perspektivische Mitte, Zentrum 29 f., 35 f., 85, 201, 216, 250, 261, 280 f., 286, 354, 368–371, 405 f., 437 f., 462, 489 f., 502, 505
- Weltverlorenheit 33, 174, 183–185
- Welt-„Welt“-Differenz, Dualität von Welt u. „Welt“ 188, 191 f., 206, 226 f., 229
- Widerfahrnis, widerfahren 263, 268, 357, 359
- Widerspruch 365, 428 f.,
- Wiedererinnerung (– Erinnerung, Reproduktion) 47, 141–144, 149 f.
- Wille (/ Gnade) 115, 268, 328, 477, 506
- Wir (– Gemeinschaft) 22, 82 f., 97 f., 173 f., 215, 219–221, 236, 245, 267, 298, 349, 364 f., 393, 405, 421, 445–447, 449, 463 f., 471
- Wirheit 445–450, 453, 456 f., 463–465, 470 f., 473 f.,
- Wirklichkeit, absolute 145; transzendente W. der Anderen 155; der Welt 32, 88, 93; in der Philosophie des Dialogs 247–249, 251 f., 255, 260, 266, 271–273, 282, 301, 313, 315, 317, 325 f., 330, 335–338, 340, 342–346, 356, 362, 364, 466, 474, 488 f., 500, 506
- Wissenschaft, Geistes- 120, 123; Natur- 113, 123, 127–131; von der konkreten transzendentalen Subjektivität 16, 24; objektive, positive 16, 29, 174, 262, 300, 309; Gegensatz von objektiver u. absolut subjektiver 16, 33 f.
- Wort (– Rede, Sprache) 115, 274, 282, 287, 291, 294, 296, 298, 306, 320, 347, 349, 360, 365, 367, 372 f., 380, 428, 430, 457, 462, 506 f.
- Zeit 121, 147, 297–299, 308–310, 312, 335 f., 409, 452 f., 461; objektive 106, 217
- Zeitigung 46, 217; Selbst- 144, 148 f.
- Zeitstelle 85, 149, 226, 312
- Zuhandenheit, Zuhandenes, Zeug (/ Vorhandenheit) 164, 166, 168–172, 175 f., 184–186, 190, 199, 236, 416 f., 459 f.
- Zukunft, Zukünftigkeit, Zukünftiges, zukünftig 20, 30, 47, 141–145, 148–151, 176, 295–301, 308, 319 f., 322, 348, 364, 383, 402 f., 406, 453, 464, 506
- Zweck (/ Mittel) 263, 300, 423 f., 431, 462
- Zweierverbindung, -beziehung, -verhältnis, binäre Beziehung, Dyade 6, 220, 230, 233–236
- Zweiheit, Zwiefältigkeit von Ich und Du (– Dualität) 265–267, 445 f., 482
- Zwischen (= Mitte) 259 f., 265 f., 269, 271–277, 281 f., 286, 324–327, 330, 336–338, 342 f., 345, 355, 360, 375, 377–379, 382–384, 392–394, 396–398, 401, 408, 424–427, 439 f., 442, 445–447, 449, 463, 465 f., 487 f., 490, 500–502, 505 f.; Herkunft, Ursprung von Ich u. Du aus dem Z. (– Konstitution, gegenseitige, von Ich u. Du, Konstitution des Ich im Du, Vorrang des Du vor dem Ich, s. u. Ich) 269–276, 280 f., 378, 392, 426 f., 445–447, 449, 463, 477, 487, 501, 503

Phänomenologisch - Psychologische Forschungen

- Band 2: CARL FRIEDRICH GRAUMANN
Grundlagen einer Phänomenologie
und Psychologie der Perspektivität
Groß-Oktav. VI, 194 Seiten. Mit 13 Abb. 1960. Ganzleinen 24,-DM
- Band 3: JOHANNES LINSCHOTEN
Auf dem Wege zu einer phänomenologischen
Psychologie
Die Psychologie von William James. Ins Deutsche übertragen
von Franz Mönks
Groß-Oktav. VII, 253 Seiten. Mit 4 Abb. 1961. Ganzleinen 34,-DM
- Band 4: HERMANN DRÜE
Edmund Husserls System
der phänomenologischen Psychologie
Groß-Oktav. XVI, 328 Seiten. 1963. Ganzleinen 38,- DM
- Band 5: STEPHAN STRASSER
Phänomenologie und Erfahrungswissenschaft
vom Menschen
Grundgedanken zu einem neuen Ideal der Wissenschaftlichkeit.
Vom Verfasser aus dem Niederländischen übersetzte und gleich-
zeitig bearbeitete Ausgabe
Groß-Oktav. XV, 313 Seiten. 1964. Ganzleinen 38,- DM
- Band 6: THEO HERRMANN
Psychologie der kognitiven Ordnung
Groß-Oktav. Mit 10 Abbildungen. XII, 349 Seiten. 1965.
Ganzleinen 56,- DM
- Im Druck:
Band 7: MAURICE MERLEAU-PONTY †
Phänomenologie der Wahrnehmung
Aus dem Französischen übersetzt von Rudolf Boehm
- In Vorbereitung:
Band 1: ARON GURWITSCH
Die Organisation des Bewußtseins
Aus dem Französischen übersetzt von Werner Fröhlich
-

Walter de Gruyter & Co · Berlin

Kants gesammelte Schriften

Herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin
23 Bände. Groß-Oktav. Ganzleinen 1550,- DM

1. Abteilung: Werke, Band 1–9
2. Abteilung: Briefwechsel, Band 10–13
3. Abteilung: Handschriftlicher Nachlaß, Band 14–23
4. Abteilung: Vorlesungs-Nachschriften, in Vorbereitung
5. Abteilung: Kant-Wörterbuch, in Vorbereitung

Sachindex zu Kants Kritik der reinen Vernunft

Herausgegeben von Gottfried Martin
Groß-Oktav. Etwa 320 Seiten. 1965. Etwa 40,- DM
(Kant-Studien-Ergänzungsheft)

JÜRGEN MITTELSTRASS

Die Rettung der Phänomene

Ursprung und Geschichte eines antiken Forschungsprinzips
Groß-Oktav. VIII, 281 Seiten. 1963. Ganzleinen 36,- DM

GOTTFRIED MARTIN

Allgemeine Metaphysik

Ihre Probleme und ihre Methode
Oktav. VIII, 358 Seiten. 1965. Ganzleinen 48,- DM

SIMON RAWIDOWICZ

Ludwig Feuerbachs Philosophie

Ursprung und Schicksal
2. Auflage. Groß-Oktav. IV, 517 Seiten. 1964. Ganzleinen 56,- DM

Walter de Gruyter & Co · Berlin