

Die Problematik der Fremdheit von der Husserlschen Fremderfahrungs- sowie
Intersubjektivitätslehre bis zur Vertiefung des Fremden bei Waldenfels

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie
des Fachbereichs A: Geistes- und Kulturwissenschaften
der Bergischen Universität Wuppertal

vorgelegt von
Teng-Feng Kuo
aus Taiwan

Wuppertal, 2025

Die Problematik der Fremdheit von der Husserlschen Fremderfahrungs- sowie
Intersubjektivitätslehre bis zur Vertiefung des Fremden bei Waldenfels

Einleitung | 3

I. Die Entwicklung der Verhältnisse zwischen der Intersubjektivität, der Welt und des Leibes bei Husserl und Merleau-Ponty | 7

1. Die Stellung der Fremderfahrungslehre bei Husserl | 7

1.1 Der Andere als „Zugänglichkeit des original Unzugänglichen“ auf dem cartesianischen Denkweg | 7

1.1.1 Die Problematik | 7

1.1.2 Die Charaktere der Grundmethodik | 8

1.1.3 Die Fremderfahrung | 12

1.1.4 Die primären Kritiken sowie Anmerkungen | 29

1.2 Der Konnex zwischen uns auf dem phänomenologisch-psychologischen Denkweg | 35

1.2.1 Ein verbesserter Zugang zur apriorisch implizierten Intersubjektivität | 35

1.2.2 Das intersubjektive Weltbewusstseinsleben | 38

1.2.3 Der intersubjektive Konnex des Miteinander | 63

1.3 Der Übergang vom cartesianischen Denkweg zum phänomenologisch-psychologischen | 72

1.3.1 Über die Rolle der Leiblichkeit | 72

1.3.2 Über den Übergang von der statischen Phänomenologie zur genetischen | 74

1.3.3 Das Ich als der den Fremdbezug implizierende Selbstbezug | 80

2. Der Zugang zu einer potentiellen „Intersubjektivität“ bei Merleau-Ponty | 83

2.1 Der Leib „von uns“ | 83

2.1.1 Der Leib als selbstständige Dimension | 83

2.1.2 Die Zwischenleiblichkeit | 94

2.2 Die chiastische Verflechtung zwischen unseren Sinnen | 104

2.2.1 Das Eingehen auf die Reflexivität | 104

2.2.2 Der grundlegende Chiasmus 108
2.2.3 Die Abweichung von der Husserlschen Fremderfahrungs- sowie Intersubjektivitätslehre 110
2.3 Die Kritik am Zugang zu einer potentiellen Intersubjektivitätslehre bei Merleau-Ponty 113
2.3.1 Die Übernahme und Abweichung von Husserl 113
2.3.2 Die Reduzierbarkeit auf die leibliche Dimension und die dadurch verblassende teleologische 117
2.3.3 Die Intersubjektivitäts- und Fremdheitsrolle 123
II. Die Vertiefung des Fremden 133
3. Die Wiedergewinnung der eigentlichen Fremdheit bei Waldenfels 133
3.1 Der zunächst nicht leibliche, jedoch den Fremdbezug implizierende Selbstbezug 133
3.1.1 Die Inspiration aus der teleologischen Dimension 133
3.1.2 Die Levinassche Inspiration für die Fremdbezugsauslegung 143
3.1.3 Die durch den Fremdbezug erst geschaffene Einzigartigkeit des Selbstbezuges 166
3.2 Der Überblick über das Erfahrungsgeschehen als den Ursprung des Eigenen sowie des Fremden 181
3.2.1 Die pathische sowie diastatische Auslegung der responsiven Dimension 181
3.2.2 Das ursprüngliche Fremde und die mit dem Ordnungsgeschehen gleichursprüngliche Fremdheit 209
Zum Schluss 232

Einleitung

Im Fokus meiner Arbeit steht die Problematisierung einer Entwicklung, die von der Husserlschen Fremderfahrungs- sowie Intersubjektivitätslehre ausgehend zur Frage nach der Fremdheitsbedeutung übergegangen ist. Aus dieser Arbeit geht hauptsächlich die Auslegungsentwicklung der Fremdheit bzw. des Fremden hervor, das sich ohne Verweis auf den Leib wie bei Merleau-Ponty, ohne Verweis auf die Weltkonstitution wie bei Husserl, schließlich jedoch als „urfaktisch“ erweisen lässt, auch wenn eine derartige Fremdheit vor allem nichts Intersubjektives bleiben muss.¹ Zwar geht die in der fünften *Cartesianischen Meditation* fundierte Entwicklungsrichtung, die Unmittelbarkeit der Fremderfahrung auszulegen,² wie bei Merleau-Ponty und Levinas, mit der teilweise Hand in Hand, auf den Ursprung der Fremdheit einzugehen, jedoch kann Letztere nicht durch Erstere erschöpft werden. Um die Unmittelbarkeit der Fremderfahrung auszulegen, wird das In- und Miteinander der intersubjektiven Verflechtung³ bei Merleau-Ponty besonders

¹ Zum „urfaktisch“ vgl. Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 268: „[D]ie [phänomenologische] Metaphysik leitet [...] die Möglichkeiten auf ihren **faktischen Wirklichkeitsgrund** zurück“ und nicht so, als „[suchte] die [traditionelle Metaphysik] aus der Gesamtheit der Möglichkeiten die Wirklichkeit abzuleiten“. Meine Hervorhebung. Tengelyi bezieht sich hier auf die Metaphysik Sartres, jedoch in einer Husserlschen Hinsicht. Vgl. dazu 190-91, 265-67. Diese Fremdheit wird sich letztendlich gegenüber der Andersheit auszeichnen, die in einem Intersubjektivitäts- oder Sozialitätsrahmen erst erschlossen werden kann. Zwar scheinen bei Husserl die beiden den Auslegungsausgangspunkt gemein zu haben, „in der Konfrontation mit Anderen ihren Ausgang [zu] nehmen“, jedoch röhrt daher der Klärungsbedarf, der sich als Leitfaden durch die vorliegende Arbeit hindurch zieht. Letztendlich unterscheidet sich das Fremde bzw. die Fremdheit in ihrem eigentlichen sowie radikalen Sinn, durch den das Ich oder das „Subjekt [...] in Frage gestellt [wird],“ von dem Anderen bzw. der eben beschriebenen Andersheit. Vgl. Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 11, 14.

² Beim früheren Husserl ist allerdings etwas unmittelbar, natürlich Kommunikatives vorgeschlagen. Vgl. Husserl, Edmund, *Erste Philosophie. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Hg. v. Rudolf Boehm, Springer, Netherlands 1996, 59. Im Folgenden wird dieser als *Erste Philosophie II* bezeichnet. Weiter Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Hg. v. Marly Biemel, Nijhoff, The Hague 1952, Beilagen, 140. Im Folgenden als *Ideen II* bezeichnet, sowie das Erste Buch als *Ideen I*. Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 112, 115.

³ Vgl. unter anderem Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen*, Hg. v. Elisabeth Ströker, Meiner, Hamburg 2012, §42, §56, §60. Im Folgenden als *CM* bezeichnet. Vgl. ebenfalls Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die*

zwischen-leiblich⁴ erschlossen. Von daher röhrt „eine[] ,perzeptive[] Offenheit auf die Welt“⁵, die der vereinheitlichenden oder gleichsam totalistischen „Bewegung eines Erwerbens von Unbekanntheit zu Bekanntheit“⁶ der Weltkonstitution bei Husserl entgegensteht. Jedoch wäre die potentielle Verabsolutierung der leiblichen Dimension so irreführend, als wären das Eigene sowie das Fremde lediglich zwei verschiedene Momente unseres chiastischen Leibes,⁷ oder als könnte „,[d]er [A]ndere [...] ebenso wie ich selbst in der Indifferenz eines Lebensstroms aufgehen.“⁸ In einer solchen „antihumanistische[n] Tendenz“⁹ bleibt die Fremdheit des Anderen vermisst, die bei Husserl trotz aller angeblich totalistischen Tendenz der Sinnerfüllung dennoch den Kern

phänomenologische Philosophie, Hg. v. Walter Biemel, Springer, Dordrecht 1993, 71: „[E]in überaus verwickeltes Ineinander von geltenden Sinnen“, 192, 199; Das „irreale intentionale Hineinreichen“. Im Folgenden als *Krisis* bezeichnet. Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil*, Hg. v. Iso Kern, Springer, Netherlands 1973, 366: „Diese Innerlichkeit des Füreinanderseins als eines intentionalen Ineinanderseins ist die ‚metaphysische‘ Urtatsache, es ist ein Ineinander des Absoluten.“ Im Folgenden als *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III* bezeichnet, sowie der zweite Teil als *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II*. Husserl, Edmund, *Husseriana Band VIII. Später Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, 425f: Die „intersubjektive[] Primordialität“. Im Folgenden als *C-Manuskript* bezeichnet. Weiter Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 355, 363, 377, 379-80: „Die Verflechtung lässt sich mit Husserl denken als *intentionales* Füreinander und Ineinander. [...] Das Band, das sich durch das soziale Geflecht hindurchzieht, hängt dann an dem gemeinsamen Sinn, der für Husserl allerdings erst durch Vergemeinschaftung eines präsozialen Ur-Ich zustande kommt. [...] Die Verflechtung lässt sich mit Merleau-Ponty auf andere Weise denken als ein *leiblich-fleischliches* Ineinander, das jedem Füreinander vorausgeht.“

⁴ Vgl. unter anderem Merleau-Ponty, Maurice, *Signes*, Gallimard, Paris 1960, 167. Im Folgenden als *Signes* bezeichnet. Zur deutschen Übersetzung vgl. *Zeichen*, hg. v. C. Bermes, übers. v. Barbara Schmitz, Hans Werner Arndt u. Bernhard Waldenfels, Meiner, Hamburg 2007.

⁵ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 355. Bei Merleau-Ponty: *Signes*, 169; Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964, 228, 247, 263. Im Folgenden als VI bezeichnet. Zur deutschen Übersetzung vgl. *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, hg. v. Claude Lefort, übers. v. Regula Giuliani u. Bernhard Waldenfels, Fink, München 1986.

⁶ *Krisis*, 305. Vgl. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, 380.

⁷ Vgl. VI, 12, 170-201 sowie besonders 316; *Signes*, 169, 230; Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 350.

⁸ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 363. Vgl. weiter 355 sowie 377.

⁹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 355.

„d[e]s an sich erste[n] Fremde[n] (d[e]s erste[n] *Nicht-Ich*) [,] d[e]s andere[n] Ich“¹⁰ darstellt. Die Fremdheitsbedeutung des „ersten Nicht-Ich“, das dem Ich zuerst widerfährt,¹¹ wird bei Waldenfels wiedergewonnen, jedoch ohne auf „das andere Ich“ zurückzugehen. Stattdessen übersteigt das Fremde in keiner Art und Weise der Intersubjektivität die „Disjunktion von Person und Sache“¹², die vom „Getroffensein durch Fremdes“¹³ erst ermöglicht wird. Das Fremde lässt sich erstens gegenüber der „Umweltlichkeit für jedermann“¹⁴ auszeichnen, die bei Husserl dennoch auf den Anderen „als Mitträger[] der Objektivierung“¹⁵ bzw. der „Welthabe“¹⁶ zurückgeht, und zweitens

¹⁰ CM, §49. Die Hervorhebung ist dem Originaltext entnommen. Im Folgenden werden nur noch die von mir vorgenommenen Hervorhebungen eigens gekennzeichnet.

¹¹ Vgl. weiter Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 124: „Widerfahrnisse, die uns ohne unser Zutun überkommen.“ Sowie 121.

¹² Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 112.

¹³ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 10. Vgl. 14, 100.

¹⁴ CM, §44.

¹⁵ *Krisis*, 262.

¹⁶ Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 185. Vgl. 186. Hierbei bezieht sie sich zunächst auf „[d]ie Weltapperzeption – die in ihr vollzogene universale Antizipation ist nicht ein Haben von Wahrnehmungsobjekten als fertigen Daten und ein Mitdasein in antizipierter und durch erfüllende Wahrnehmung daneben zu legender neuer Daten oder in einer Ebene sich aneinander reihender und verbindender.“ Vgl. *Krisis*, 71, 199 sowie CM, §56. Die Weltapperzeption bietet sich sozusagen „als ein unendlich offenes System der möglichen Erfahrungen“ oder „das aktuelle System der Unendlichkeit der möglichen Erfahrung“ dar. Vgl. Novotný, Karel, *Welt und Leib*, Königshausen u. Neumann, Würzburg 2021, 88-89.

Novotný bemerkt außerdem, dass durch die Welthabe als Urtatsache bei Tengelyi, die von der Weltapperzeption als vom „aktuellen“ System der Unendlichkeit der möglichen Erfahrung unbemerkt entgleist ist, eher darauf hingewiesen wird, dass „in der phänomenologischen Erfahrungsanalyse und -deutung auch die Andersheit der Dinge und der Welt – gegenüber der Objektivierung durch das Bewusstsein – erreicht wird.“ Hierbei ist „die Weltvorgegebenheit aus den Einstimmigkeitstendenzen der Erfahrung und im Rückbezug auf sie aufzuklären“. Vgl. dazu 82, 85 sowie weiter 88. Dieser Aspekt würde jedoch in der vorliegenden Arbeit immer noch deutlicher werden. In einer anderen Richtung ist bei Eugen Fink „[d]iese Vorgegebenheit der Welt [...] im Gegensatz zu den Einzeldingen als *das schlechthin Unmodalisierbare* zu bestimmen.“ Vgl. Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 196. Indessen scheint Tengelyi, dass „sich in der Unmodalisierbarkeit der Welt [...] [eigentlich] nur der notwendige Wirklichkeitsbezug aus[drückt], der ein Wesensmerkmal der Erfahrung ist.“ Vgl. 197. Dass die Welt als notwendiges Wesen eines unbedingten Seienden zu halten, scheint Tengelyi bereits „von Husserls phänomenologischer Methode [abzuweichen], die darin besteht, die

ohne im Leib fundiert zu sein wie bei Merleau-Ponty. Die erblickbaren Umrisse des Fremden nähern sich letzten Endes dem an, was dem Ich nicht nur widerfährt, sondern auch das in Frage stellt und zum Antwortgeben bewegt.¹⁷ Diese sowohl fremdvermittelten als auch -angeregte „Selbstübersteigung“¹⁸ liegt den anderen Dimensionen der Leiblichkeit, der „Andersheit des oder der Anderen“¹⁹, der Intersubjektivität, der Objektivität usw. usf. zugrunde und nicht umgekehrt. Durch eine solche Auslegung kann ein Zugang zum Fremden ohne Umwege etwa über die Betrachtung der Welt- oder Leiblichkeit erschlossen werden.

Kategorialanalyse ständig auf den Erfahrungsprozess zurückzubeziehen.“ Vgl. ebd. Das ist nach Novotný „auch die Maxime, an die sich Tengelyi selbst, nicht nur in seinem letzten Buch, konsequent zu halten suchte.“ Vgl. Novotný, Karel, *Welt und Leib*, Königshausen u. Neumann, Würzburg 2021, 88.

¹⁷ Vgl. unter anderem Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 98.

¹⁸ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 315. Vgl. 184. Außerdem: Levinas, Emmanuel, *Totalité et Infinit*, Den Haag, Nijhoff 1961, 233, 237. Im Folgenden als *TI* bezeichnet. Zur deutschen Übersetzung vgl. *Totalität und Unendlichkeit*, übersetzt von Wolfgang Nikolaus Krewani, Alber, Freiburg / München 1993, 307, 311. Im Folgenden als *TU* bezeichnet.

¹⁹ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 179.

I. Die Entwicklung der Verhältnisse zwischen der Intersubjektivität, der Welt und des Leibes bei Husserl und Merleau-Ponty

1. Die Stellung der Fremderfahrungslehre bei Husserl

1.1 Der Andere als „Zugänglichkeit des original Unzugänglichen“ auf dem cartesianischen Denkweg

1.1.1 Die Problematik

Das Thema des Anderen ist aus dem modernen Denken entstanden, das die cartesianische Wendung zum ego bzw. zum Subjekt bezeichnet.²⁰ Der cartesianische Charakter zeigt sich schon im Titel *Cartesianische Meditationen*,²¹ in deren fünfter Husserl das Thema des Anderen erstmals systematisch als Schlüsselstellung seines wissenschaftlichen Arbeitsplans thematisiert hat.²² Ohne den Arbeitsplan einzusehen, ist es kaum möglich seine Fremderfahrungslehre zu begreifen. Dieser richtet sich vor allem darauf, die transzendentale Erfahrung als das Arbeitsfeld zu gewinnen,²³ in welchem sich die Erfahrung zur allgemeinen Gültigkeit konstituiert. Die Fremderfahrungslehre richtet sich zunächst nicht auf eine andere Psyche, sondern auf das „alter ego“²⁴ bzw. auf ein anderes ebenso transzentales ego, das implizit auf „jedermann“ hinweist, der an der Bildung der allgemeinen Gültigkeit als Objektivität teilnimmt.²⁵ Mit Husserls Worten:

„Wir müssen uns doch Einblick verschaffen in die explizite und implizite Intentionalität, in

²⁰ Vgl. Theunissen, Michael, *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 1. Im Folgenden wird der Buchtitel nur als *Der Andere* bezeichnet.

²¹ Vgl. Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen*, Hg. v. Elisabeth Ströker, Meiner, Hamburg 2012. Im Folgenden wird diese als *CM* bezeichnet.

²² Vgl. Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*, Herder, Freiburg / München 2014, 186: „Die Entdeckung der zentralen Bedeutung des Verhältnisses zwischen dem Ich und dem Anderen führt bei Husserl zu einer völlig neuen Grundstruktur, die alle phänomenologischen Untersuchungen bedingt.“ Im Folgenden wird der Buchtitel nur als *Welt und Unendlichkeit* bezeichnet.

²³ Vgl. *CM*, §13.

²⁴ *CM*, §42.

²⁵ Vgl. *Krisis*, 262: „Mitträger[] der Objektivierung“.

welchen Synthesen, in welchen Motivationen der Sinn *anderes ego* sich in mir gestaltet und unter den Titeln einstimmiger Fremderfahrung sich als seiend, und in seiner Weise sogar als selbst da sich bewährt. Diese Erfahrungen und ihre Leistungen sind ja transzendentale Tatsachen meiner phänomenologischen Sphäre [...].“²⁶

Der Andere als einstimmige Fremderfahrung, die vorerst als „transzendentale Tatsache meiner phänomenologischen Sphäre“ zu verstehen ist, scheint anfangs so ähnlich wie die Dingerfahrung eines Würfels zu sein,²⁷ die auch zur Selbstauslegung der „Egologie“²⁸ bzw. „Monadologie“²⁹ gehört. Demnach beruht die Enthüllung der „transzentalen Tatsachen“, einschließlich der transzentalen Inter-Subjektivität, auf dem Ausgangspunkt des Ich. Der Schein des Solipsismus entstammt anfangs dem durchgehaltenen Standpunkt des Ich, doch er ist aufgelöst, wenn durch die Enthüllung intersubjektiver Verschlingung „der Schein [verschwindet], daß alles, was ich als transzendentales ego aus mir selbst als seiend erkenne und als in mir selbst Konstituiertes auslege, mir selbst eigenwesentlich zugehören muß.“³⁰ Allerdings entwickelt sich die Problematik noch weiter, wobei der Fremdheit in einem positiven Sinn statt dem Solipsismus in einem negativen Sinn immer größere Bedeutung zukommt.

1.1.2 Die Charaktere der Grundmethodik

1) Die Reduktion

„Der natürliche Seinsboden ist in seiner Seinsgeltung sekundär, er setzt beständig den transzentalen voraus.“³¹

Zwar belebt Husserl den cartesianischen Geist, ist Descartes nach Husserl jedoch eine solche transzendentale Wendung niemals gelungen,³² was besonders zur Selbstauslegung

²⁶ CM, §42.

²⁷ Vgl. weiter CM, §17.

²⁸ CM, §13.

²⁹ CM, §62. Zur Selbstauslegung vgl.: „[...] nämlich Auslegung dessen, was ich in mir selbst finde, alle Transzendenz gewinne, und als transzental konstituierte, also nicht als in naiver Positivität hingenommene.“

³⁰ CM, §62.

³¹ CM, §8.

³² Vgl. CM, §10.

als „Aufgabe einer Kritik der transzentalen Selbsterfahrung“³³ gilt. Hierfür hat Husserl mit der „ἐποχή“³⁴ (Epoché) oder dem „Einklammern der objektiven Welt“³⁵ das „universale Außergeltungsetzen [...] aller Stellungnahmen zur vorgegebenen objektiven Welt“³⁶ durchgeführt. Im Vergleich zu Descartes, bei dem durch den methodischen Zweifel ein Unsicheres geradehin als unwahres Nichts angenommen wird, klammert die Epoché es als „bloße[s] Phänomen[]“³⁷ ein. Damit hört alle Beurteilung des Wahrheitswerts bzw. der Seinsgeltung auf. Der philosophisch Meditierende entgeht der naiven Einstellung, in der die scheinbar selbstverständliche Beurteilung vorausgesetzt wird, und nimmt die reflektierend transzendentale Einstellung ein. Durch diesen Einstellungswechsel, die „kopernikanische Umwendung“³⁸, etabliert sich „über dem naiv interessierten Ich das phänomenologische [Ich] als *uninteressierter Zuschauer*“³⁹. Daher fällt der ursprünglich vom cartesianischen Zweifel ausgeschaltete „Schein“, der in der natürlichen Einstellung geradehin als objektiv angenommen würde, wiederum ins Arbeitsfeld der eingeklammerten Phänomene.⁴⁰

2) Die Horizonthaftigkeit⁴¹

Mit dem vom cartesianischen Zweifel ausgeschalteten „Schein“ wird allerdings nicht gemeint, dass eine solche Sinneskonstitution chaotisch oder beliebig zum Unsinn führe.⁴² Nehmen wir das folgende Zitat als Beispiel:

„Der Garten existiert nicht: Das heißt nicht, er existiert nur nicht ‚in der Außenwelt‘ und dafür im

³³ CM, §13.

³⁴ CM, §8.

³⁵ CM, §8.

³⁶ CM, §8.

³⁷ CM, §8.

³⁸ CM, §61.

³⁹ CM, §15. Vgl. *Krisis*, §38-44.

⁴⁰ Diese grundlegende Methodik der Reduktion hat Husserl bereits vor der Erscheinung der CM entwickelt, zunächst konzentrierte er sich jedoch weder auf das ego noch auf seinen Einstellungswechsel, sondern auf seine cogitationes. Vgl. *Ideen I*, §32. Sowie *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909*, Hg. v. Elisabeth Schuhmann, Springer, Dordrecht 2005, 52-58.

⁴¹ Vgl. unter anderem CM, §5, §9; *Krisis*, 179, 250.

⁴² Vgl. CM, §21: „Hält man einen beliebigen Gegenstand in seiner Form oder Kategorie fest, und hält man beständig in Evidenz die Identität desselben im Wandel seiner Bewußtseinsweisen, so zeigt sich, daß sie, wie fließend sie auch sein mögen und wie unfaßbar nach letzten Elementen, sie doch keineswegs beliebige sind.“

Erlebnis des Wahrnehmens. Das Wahrnehmen nimmt diese Dinglichkeiten wahr, aber die wahrgenommenen Dinglichkeiten sind nicht reelle Stücke in der Wahrnehmung.“⁴³

Die Elemente des Phänomens konstituieren sich als etwas reell Wahrgenommenes und andere davon implizierte mannigfaltige Potentialitäten eben sinngemäß, niemals chaotisch oder beliebig, und zwar einstimmig sowie ordnungsmäßig in bestimmter Weise, die von mir allerdings realisierbar ist, jedoch ohne gleichzeitig von mir abzuhängen.⁴⁴ Bzw.:

„Nehme ich z. B. das Wahrnehmen dieses Würfels zum Thema der Beschreibung, so sehe ich in der reinen Reflexion, daß *dieser* Würfel kontinuierlich als gegenständliche Einheit gegeben ist in einer vielgestaltigen wandelbaren Mannigfaltigkeit bestimmt zugehöriger Erscheinungsweisen. Diese sind in ihrem Ablauf nicht ein zusammenhangloses Nacheinander von Erlebnissen.“⁴⁵

Nehme ich diesen Würfel vor mir wahr, appräsentieren sich mit der reell präsentierenden Seite zugleich die anderen bezüglichen Teile nacheinander, und zwar hinsichtlich dessen, was und wie ich etwas mit ihnen sowie mit dem Ganzen tun kann, könnte, können werde usw., nicht in irgendeiner chaotischen Sammlung, sondern in einer solchen Organisierung: Ohne an einer lateralen Seite vorbeizugehen, kann ich weder deren Rückseite noch Ecken berühren; während ich die Rückseite und vielleicht noch eine Ecke gleichzeitig berühren kann, kann ich nie gleichzeitig die berührte Seite und die mir gegenüber liegende Seite ansehen; was von der einen präsentierenden Seite ausgehend zu erfüllen oder zu bestätigen ist, alterniert mit dem, was von der anderen, noch zu präsentierenden Seite ausgehend zu erfüllen oder zu bestätigen ist; usw. usf. Bei einem anderen Sinn als dem Tastsinn, wie beispielsweise dem Sehen, verhält es sich ähnlich; bei mehreren wird es zwar komplizierter, jedoch bleibt auch dann eine Horizonthaftigkeit bestehen. Allein hiermit ist dieser vorliegende Würfel als solcher gesetzt. Dabei führt, was zu erwarten ist, dasjenige, was als das zu Bestätigende mich heimsucht, dazu, was und wie durch welche

⁴³ Husserl, Edmund, *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909*, Hg. v. Elisabeth Schuhmann, Springer, Dordrecht 2005, 55.

⁴⁴ Vgl. CM, §19-20 und Ideen I, §44: „Abschattung“. Weiter CM, §38: „Was uns im Leben sozusagen fertig entgegentritt als daseiendes bloßes Ding (von allen *geistigen* Charakteren abgesehen, die es z. B. als Hammer, als Tisch, als ästhetisches Erzeugnis kenntlich machen), das ist in der Ursprünglichkeit des *es selbst* in der Synthesis passiver Erfahrung gegeben. Als das ist es vorgegeben den mit dem aktiven Erfassen einsetzenden *geistigen* Aktivitäten.“ Auf die der Aktivität vorangehende Passivität wird ausführlich im nächsten Kapitel der Fremderfahrung eingegangen.

⁴⁵ CM, §17.

Akte nacheinander zu bestimmen ist, und hinsichtlich darauf, wie all dies sich miteinander verschlingt sowohl in Bezug auf meine Sinne als auch auf meine Kinästhesie bzw. meinen Leibkörper.⁴⁶

3) Die Typen und die Typik

Der einmal als etwas ichunabhängig Fertiges festgestellte objektive Sinn kann sich allerdings durch wiederholt subjektive Teilnahme allmählich ändern, weil er von ihr ebenso „geistig“ unterstützt bzw. bewährt wird,⁴⁷ nur ist solche Änderung dennoch aufgrund der Horizonthaftigkeit weder ganz plötzlich noch rein beliebig.⁴⁸ Jedoch bleibt diese Unterstützung oder Bewährung keine ursprüngliche Grundlage des Sinns. Diese Grundlage bleibt weder so „objektiv“ wie ichunabhängig Vorgegebenes noch bloß so „subjektiv“ wie beliebig Vorstellbares, sondern verweist auf etwas schon als ein Vorgezeichnetes bzw. in einer primären sowie passiven, nie geistigen oder aktiven Weise jedoch noch kaum Synthetisiertes, wodurch mit den weiteren Bewußtseinsleistungen etwas endlos zu detaillieren sowie zu bereichern ist.⁴⁹ Hierdurch kann der angeblich objektive Sinn eines Würfels im Leben immer wieder modifiziert, verbessert, und immer tiefer kennengelernt werden. Dazu hat Husserl ergänzt:

„Mögliche Wahrnehmung, Retention, Wiedererinnerung, Vorerwartung, Signifikation, analogisierende Veranschaulichung sind z. B. solche Typen der Intentionalität, die zu jedem erdenklichen Gegenstand gehören, wie denn auch die zu ihnen gehörigen Typen synthetischer Verflechtung. [...] Die Besonderungen können zunächst formal-logische (formal-ontologische) sein: also Modi des Etwas überhaupt, wie Einzelnes und letztlich Individuelles, Allgemeines, Mehrheit, Ganzes, Sachverhalt, Relation usw.“⁵⁰

Fungiert ein geometrischer Begriff wie Seite ebenfalls als Typus,⁵¹ verflechten sich die Typen sogar in ebenso typisierten, bestimmten Weisen miteinander, wodurch etwas wie „*dieser* Würfel kontinuierlich als gegenständliche Einheit gegeben [...] in einer

⁴⁶ Vgl. *CM*, §47, §53, §55, §61.

⁴⁷ Vgl. *CM*, §38.

⁴⁸ Dies gilt ebenfalls für den Sinn der Fremderfahrung. Vgl. *CM*, §42.

⁴⁹ Vgl. weiter Edmund, Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Hg. v. Ludwig Landgrebe, Meiner, Hamburg 1972, 401: „Daraus erwächst über die wirkliche Erfahrung des Typus hinausgehend eine präsumptive Idee eines Allgemeinen“. Der Typus wird anschließend im Folgenden aufgeklärt.

⁵⁰ *CM*, §21.

⁵¹ Vgl. ebenfalls Edmund, Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Hg. v. Ludwig Landgrebe, Meiner, Hamburg 1972, 74f., 385.

vielgestaltigen wandelbaren Mannigfaltigkeit bestimmt zugehöriger Erscheinungsweisen [ist]“⁵². „Sie bleiben stets **gebunden an eine Strukturtypik**, die unzerbrechlich dieselbe ist, solange eben die Gegenständlichkeit gerade als diese und als so geartete bewußt bleibt und solange sie im Wandel der Bewußtseinsweisen in der Evidenz der Identität soll verharren können.“⁵³ Auch wenn es nach verschiedenen Kulturen oder Umwelten in der Tat nicht immer universale Typen gibt, fungiert nach Husserl in der systematischen Zusammengehörigkeit jener Typen jedoch noch im Hintergrund die universale Regel einer eher einheitlichen, „universale[n] konstitutive[n] Synthesis“ bzw. „eine unendliche **regulative Idee**“⁵⁴. Eine Aufgabe der Phänomenologie als einer statischen Analyse ist eben die Auslegung der Typen, einschließlich der typisierten Weisen, von einem gegenständlichen Sinn bis auf eine solche Idee, unter der sich die derzeit allgemeinste Typik von *ego-cogito-cogitatum* besonders auszeichnet. ⁵⁵ Die Fremderfahrungsauslegung geht ebenso von dieser Typik des Ich wie alle anderen Sinngebungen aus.

1.1.3 Die Fremderfahrung

1) Der Leitfaden

In den *Cartesianischen Meditationen* wird durch Reduktion um das ego herum ein Arbeitsfeld der transzentalen Subjektivität entfaltet. Herkömmlicherweise hält man das für selbstverständlich, so als würde jedwede normale bzw. gesunde Vernunft trotz der verschiedenen konkreten Umstände des ego natürlicherweise durch denselben Weg dasselbe Ziel zu erreichen suchen, wobei alle anderen Möglichkeiten als vorläufige Annahmen letztlich auf eine einzige zu reduzieren wären. Egal wer jemand wäre, wo er stünde, wovon er ausgeinge, richtete er sich nach derselben Vernunft. Das Bedürfnis, auf diese Selbstverständlichkeit einzugehen, weswegen Leibniz die Harmonie der Monaden

⁵² CM, §17.

⁵³ CM, §21.

⁵⁴ CM, §22. Zur Idee vgl. unter anderem §46: „Dieser selbst mit dem Sinn eines immer wieder und nach allen Teilen und Momenten fest Identifizierbaren ist eine a priori gültige *Idee*.“

⁵⁵ Außerdem kann als gesamt passive Synthesis der immanenten Zeitlichkeit die eben erwähnte universale Regel neuerlich genetisch-phänomenologisch verstanden werden. Jedoch wird in dieser Arbeit die Zeitlichkeit leider nicht eingehend erörtert, denn die Begründung der Intersubjektivität muss eigentlich keine Begründung des sich zeitigenden transzentalen ego bleiben. Vgl. Yamaguchi, Ichiro, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, Nijhoff, The Hague 1982, 2 sowie 75f. Zur statischen Analyse vgl. §48 sowie in dieser Arbeit 1.3.2.

dargestellt hat, verrät den Scharfblick eines Philosophen.⁵⁶ Aus demselben Grund hat Husserl zur Selbstauslegung ums ego herum das Arbeitsfeld der transzentalen Subjektivität bearbeitet. Wenn für die gemeinsame Gültigkeit bzw. für die Objektivität statt derselben Vernunft in einem weiteren Sinn eine gemeinsame Begreifbarkeit derselben Tatsachen einer derselben Welt eigentlich bedürftig ist, ist aber nicht genau die konkret leibkörperliche Existenz des Anderen in meinem Wahrnehmungsfeld auszulegen, sondern zunächst das andere transzentale ego sowie meines, unabhängig davon ob dieser Andere persönlich anwesend oder abwesend wäre.⁵⁷ Das bedeutet nicht, dass das transzentale ego unabhängig vom konkreten ego da sein könnte, unabhängig davon ob es meines oder das des Anderen wäre, sondern, dass die von der Gültigkeit implizierte Begreifbarkeit eben in keiner natürlichen Einstellung begründet ist, vielmehr noch in einer transzentalen, worin diesbezügliche Erfahrung jedoch noch auszulegen ist. Zwar fing Husserl seine Fremderfahrungsanalyse damit an, dass der Andere als Leibkörper in meinem Wahrnehmungsfeld auftritt,⁵⁸ jedoch hat er sich eigentlich darauf gerichtet, der Zugang zur Begreifbarkeit vom Anderen zu erschließen, anstatt des Zugangs zum anderen Menschen oder zur anderen Psyche im empirischen Sinn, als Husserl die Behandlung der Fremderfahrung mit der Wahrnehmungsauslegung angefangen. Der Andere und ich haben nur in dieser Hinsicht die für eine universale Gültigkeit notwendige Begreifbarkeit gemein, als dass mir die „fremde“ Begreifbarkeit des Anderen ebenso zugänglich bleibt. Dies verhält sich insgesamt als ein Leitfaden in der Husserlschen Fremderfahrungslehre. Danach hat man als Monade jedoch noch Fenster.⁵⁹ Und „[d]er Schein eines Solipsismus ist aufgelöst, obschon der Satz die fundamentale Geltung behält, daß alles, was für mich ist, seinen Seinssinn ausschließlich aus mir selbst, aus meiner Bewußtseinssphäre schöpfen kann.“⁶⁰ – Diesen methodischen Solipsismus hat Husserl allerdings weiterhin durchgehalten, auch wenn er bereits über den anfänglichen leibkörperlichen Zugang

⁵⁶ Vgl. CM, §49, §62. Laut Husserl ist diese Harmonie der Monaden vielmehr das Ergebnis ihrer Intentionalitäten der Vergemeinschaftung, nicht der Grund dafür. Vgl. CM, §58.

⁵⁷ Vgl. CM, §20, §42 und Sartre, Jean-Paul, *L'être et le néant*, Éditions Gallimard, Paris 2010, 273: „Ainsi le véritable problème est-il celui de la liaison des sujets transcendantaux par delà l'expérience.“ Im Folgenden wird *L'être et le néant* als EN bezeichnet. Zur deutschen Übersetzung vgl. *Das Sein und das Nichts*, übersetzt von H. Schöneberg und T. König (Hg.), Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1991.

⁵⁸ Vgl. CM, §51, §50 sowie außerdem Waldenfels, Bernhard, *Das Zwischenreich des Dialogs*, Nijhoff, Den Haag 1971, 21-22: „Nur ein weltlicher Körper, meinem eigenen Leibkörper ähnlich, gibt das ‚Motivationsfundament‘ ab für eine Setzung, die über die äußere Körperlichkeit hinausgeht.“

⁵⁹ Vgl. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II*, Nr. 12, §4.

⁶⁰ CM, §62.

hinausgegangen ist.⁶¹

2) Die methodische Vorbereitung auf die Fremderfahrungsanalyse

a) Eine noch radikalere Reduktion

Vorerst wurde die Grundmethodik von Husserl auf den Anderen sowie auf eine bloße Sache angewandt. Es ist trotzdem zu berücksichtigen: Wäre mir der Andere bloß ein besonderer Gegenstand, wäre Husserl mit seinem Plan gegen den Solipsismus bereits gescheitert, wie Sartre in *L'être et le néant* behauptet.⁶² Husserl ist eigentlich sehr klar darin, dass etwas Fremdes, nämlich was vom Anderen stammt, immer schon zum Arbeitsfeld um mein konkretes ego herum gehört, von der Konstitution einer Gegenständlichkeit bis auf die des Selbst. Beispielsweise wird ein Würfel wie bereits erwähnt zunächst sinnlich oder leibkörperlich von mir konstituiert, jedoch „[ist] [d]ie Regelung der Sinnlichkeit [...] eine intersubjektive.“⁶³ Somit ist der Andere als eine transzendentale Fremderfahrung sozusagen immer schon mit mir mehr oder weniger einstimmig verschlungen,⁶⁴ bevor ich ihn als Menschen neben mir thematisiert bestätige, auch wenn man den Anderen irgendwann vergegenständlichen kann, als ob man dadurch den Anderen aus seinem eigenen Selbst noch heraus räumen könnte.⁶⁵ Um die intersubjektive Verschlingung aufzuklären, versucht Husserl so gut wie möglich von einem absolut zuverlässigen Standpunkt auszugehen, der vor allem durch dieselbe Grundmethodik gesichert ist, d. h., dass sich das Ich wiederum auf einen „uninteressierte[n] Zuschauer“⁶⁶ der eingeklammerten Phänomene zu reduzieren hat.

⁶¹ Zur Redewendung eines dem cartesianischen Weg entgegenstehenden phänomenologisch-psychologischen Weges vgl. Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 35-36: „An ihr, der transzentalen 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 ‚Überspringen‘ der transzentalen Intersubjektivität erschien dem späteren Husserl als der Hauptfehler des ‚cartesianischen Weges‘, den er auf dem ‚neuen Weg‘ der ‚phänomenologisch-psychologischen Reduktion‘ vermeiden wollte.“ Jedoch verhält sich das Inhalt auf dem psychologischen Weg in dieser Arbeit gewisserweise anders als im eben genannten Werk.

⁶² Vgl. EN, 274.

⁶³ *Ideen II*, 336. Vgl. außerdem CM, §40-41, §44, §48, §50. Diesem scheint Roman Ingardens Bemerkung zu widersprechen, dass die Fremderfahrung sowie alle Erfahrung auf der sinnlichen Erfahrung beruht. Vgl. CM, S. 207.

⁶⁴ Vgl. CM, §42.

⁶⁵ Vgl. CM, §50, §62.

⁶⁶ CM, §15. Vgl. *Krisis*, §38-44.

Jedoch ist diesmal darüber hinaus, vom naiv alltäglichen Ich die natürliche Seinsgeltung auszuschalten, jedoch noch vom mit dem Anderen verschlingenden Ich die Fremdheit auszuschalten, die bei Husserl eigentlich immer auf die Andersheit des Anderen, „der [...] noch nicht zu dem Sinn Mensch gekommen ist“⁶⁷, zurückführbar bleibt, sowie die Fremderfahrung zunächst besagt, den Anderen zu erfahren.⁶⁸ Fraglich bleibt nur, wie sich eine solche Reduktion vollzieht.

Vorerst scheint es leichter zu beantworten, inwiefern im Allgemeinen ein Ausgangspunkt als zuverlässig zu bezeichnen ist: Ist die Transzendenz der Wahrnehmungsintentionalität aufzuklären, dann ist die Begrenzung des jetzt aktuellen immanenten Bewusstseins entgegen so kritisch, dass der Ausgangspunkt vom Unterschied zwischen reellem und irrealen Wahrgenommenen verlässlich ist.⁶⁹ Ist der mir Andere als Fremderfahrung aufzuklären, dann ist die Begrenzung des rein ichlichen Bereichs hingegen so kritisch, dass der Ausgangspunkt vom Unterschied zwischen „*Mir-Eigene[m]* [...], *Nicht-Fremde[m]*“⁷⁰ und Fremdem benötigt wird. In der Tat, nachdem sich bei Ersterem die „Reduktion auf das ‚reine‘ [Bewusstsein] aus der ‚Reinigung‘ meiner Menschlichkeit und im besonderen meiner Seele, [auf] das Reine der in der natürlichen Einstellung mir geltenden ‚psychischen Seite‘ des Objekts ‚Ich als Mensch‘“⁷¹ vollzogen hat, bleibt jedoch dem angeblich reinen „Bewusstseinsstrom‘ ein[] neuartige[r] Solipsismus“⁷². Hiermit ist statt einer Methodik eine Blindheit gemeint. Es wird übersehen: Zwar wurden die eingeklammerten Wahrnehmungsphänomene einmal als nichts Fremdes ausgelegt,⁷³ jedoch bleibt das angeblich reine Ich-Bewusstsein immer bereits mit dem Anderen verschlungen, wobei sich das Wahrgenommene als solches konstituiert. Mithin muss sich das Ich zur Fremderfahrungsauslegung aufgrund der ersten basalen phänomenologischen Reduktion auf eine tiefere Ebene noch radikaler reduzieren. Oder mit Husserls Worten:

„Die thematische Ausschaltung der konstitutiven Leistungen der Fremderfahrung und mit ihr aller auf Fremdes bezüglichen Bewußtseinsweisen besagt jetzt nicht bloß die phänomenologische

⁶⁷ CM, §50.

⁶⁸ Vgl. weiter CM, §49: „Also **das an sich erste Fremde** (das erste *Nicht-Ich*) **ist das andere Ich.**“

⁶⁹ Vgl. Husserl, Edmund, *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909*, Hg. v. Elisabeth Schuhmann, Springer, Dordrecht 2005, 52f.

⁷⁰ CM, §44.

⁷¹ *Erste Philosophie II*, 433. Vgl. ebenfalls Yamaguchi, Ichiro, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, Nijhoff, The Hague 1982, 80.

⁷² *Erste Philosophie II*, 434.

⁷³ Vgl. unter anderem *Ideen I*, §32 sowie *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909*, Hg. v. Elisabeth Schuhmann, Springer, Dordrecht 2005, 52-58.

ἐποχή hinsichtlich der naiven Seinsgeltung des Fremden wie alles naiv geradehin für uns seienden Objektiven. Die transzendentale Einstellung ist ja immer und bleibt vorausgesetzt, der gemäß alles vordem geradehin für uns Seiende ausschließlich als *Phänomen*, als vermeinter und sich bewährender Sinn genommen wird [...]. Eben diese Enthüllung und Sinnesklärung bereiten wir jetzt durch die neuartige ἐποχή [...] vor.“⁷⁴

Diese neuartige ἐποχή besagt genaugenommen die „Reduktion der transzentalen Erfahrung auf die Eigenheitssphäre“⁷⁵ oder „Primordialsphäre“⁷⁶, wozu „wir [...] von allem *Fremdgeistigen* als dem [abstrahieren], was am hier fraglichen *Fremden* seinen spezifischen Sinn ermöglicht. Auch der Charakter der *Umweltlichkeit für jedermann*, das Für-jedermann-da- und zugänglich-sein, *Jedermann-in-Leben-und-Streben-etwas-angehen-oder-nicht-angehen-können*, der allen Objekten der phänomenalen Welt eignet und ihre Fremdheit ausmacht, ist nicht zu übersehen und ist abstraktiv auszuschließen.“⁷⁷ Das, was eine derartige Doppelreduktion bestanden hat, unterstellt das „universale Außergeltungsetzen [...] aller Stellungnahmen zur vorgegebenen objektiven Welt“⁷⁸ sowie zur intersubjektiven objektiven Welt. Darunter stehen sowohl der Leib oder Leibkörper, der „beständig [...] in meinem primordialen Wahrnehmungsfeld [...] [i]m besonderen [...] stets da und sinnlich abgehoben [ist]“⁷⁹, bzw. „die Leiblichkeit, die also auch praktisch auf sich selbst bezogen ist“⁸⁰, nämlich eine Art der leiblichen Reflexivität, die wir später näher behandeln werden, als auch das Weltphänomen.

b) Das Weltphänomen

Zur oben erwähnten Eigenheit gehört zunächst „eine [in der Abstraktion **uns verbleibende**] einheitlich zusammenhängende Schicht des Phänomens Welt, des transzentalen Korrelats der kontinuierlich einstimmig fortgehenden Welterfahrung“⁸¹ „als von allem Sinn fremder Subjektivität gereinigter [...] Sinn *bloßer Natur*, der eben auch dieses *Für-jedermann* verloren hat, also keineswegs für eine abstraktive Schicht der

⁷⁴ CM, §44.

⁷⁵ CM, §44.

⁷⁶ CM, §50. Vgl. §58.

⁷⁷ CM, §44.

⁷⁸ CM, §8.

⁷⁹ CM, §44.

⁸⁰ CM, §44. Vgl. §51. Vgl. unter anderem *Krisis*, 261-62, 265; Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 65: „[I]ch [konstituiere] in ‚solipsistischer Einstellung‘ meinen Leib bloß partiell als visuell wahrnehmbaren Körper [...].“ Vgl. dagegen nächster Teil über Merleau-Ponty.

⁸¹ CM, §44.

Welt selbst bzw. ihres Sinnes genommen werden darf.“⁸² Außerdem bietet sich diese einheitliche Schicht als Grundlage der Fremd-Erfahrung dar:

„Diese einheitliche Schicht ist ferner dadurch ausgezeichnet, daß sie die wesensmäßig fundierende ist, d. h. ich kann offenbar nicht das *Fremde* als Erfahrung haben, also nicht den Sinn *objektive Welt* als Erfahrungssinn haben, ohne jene Schicht in wirklicher Erfahrung zu haben, während nicht das Umgekehrte der Fall ist.“⁸³

Das „Fremde“ ist hierin noch nicht von der „*Umweltlichkeit für jedermann*“⁸⁴ abstrahiert, wenn es ebenfalls auf etwas Fremdgeistiges bzw. auf die in der natürlichen Objektivität steckende Fremdheit hinweist, die jedoch aus dem Anderen herstammt. Die der Fremderfahrung im Allgemeinen, einschließlich jeder durch die Umweltlichkeit gefärbten Erfahrung, zugrundeliegende einheitliche Schicht des Weltphänomens, dient der Objektivitätskonstitution der Welt bzw. der Objektivierung als „eigenheitlich reduzierte Natur [...] dieser reduzierten ‚Welt‘“⁸⁵, die von einem rohen und wilden Weltfeld zur „Erkennbarkeit ins Unendliche“⁸⁶ sowie dann „zu einer berechenbaren Welt“⁸⁷ gebracht wird. Dazu vollzieht sich die Objektivierung aufgrund dieser einheitlichen Schicht in einer zuerst leibkörperlichen und dann noch intersubjektiven Weise.⁸⁸

⁸² CM, §44.

⁸³ CM, §44.

⁸⁴ CM, §44.

⁸⁵ CM, §44.

⁸⁶ *Krisis*, 143. Zum Weltfeld vgl. ebenfalls 264.

⁸⁷ *Krisis*, 145.

⁸⁸ Ob eine derartige Analyse der wirklichen Bewusstseinsgeschichte entspricht, ist tatsächlich umstritten. Z. B. ist nach Klaus Hartmann der Eigenheitssphäre keine „ontologische Stabilität“ zuzuschreiben. Vgl. Hartmann, Klaus, *Husserls Einfühlungstheorie auf monadologischer Grundlage*, Bouvier, Bonn 1953, 28. Vgl. dazu auch CM, §44: „Was wir also in diesem eigenheitlichen Weltphänomen an Gliederungen unterscheiden, ist konkret einig [...].“ Sowie Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 60: „Husserl betont: ‚Es handelt sich hier nicht um die Enthüllung einer zeitlich verlaufenden Genesis sondern um cine statische Analyse‘ [...]. Das gilt für die ganze Theorie der Intersubjektivität von der Erfahrung des primordialen Körperdings bis zur Konstitution der objektiven Welt.“ Aber nach Klaus Held „ist eine bewußtseinsgeschichtliche Phase ohne Mitsubjekt anzunehmen“, dann ist diese Reduktion „kein bloß methodischer Kunstgriff, sondern Rückgang auf ein Früher im Bewußtseinsleben [...]. Am Anfang des Bewußtseinslebens steht ein transzentaler Robinson.“ Vgl. Held, Klaus, *Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzentalphilosophie*, in: *Perspektiven*

c) Die leibkörperliche und intersubjektive Verweltlichung

Zur Eigenheit gehört daneben der Leibkörper als „das einzige Objekt innerhalb meiner abstraktiven Weltschicht [...], das einzige, *in dem ich unmittelbar schalte und walte*“⁸⁹ und gesondert sichere, wenn ich mich als „phänomenologisierende[s]“⁹⁰ Ich zuerst vom natürlichen Sinn des konkreten Menschen auf „das psychophysische Ich mit Leib und Seele“⁹¹ reduziere. Beim Schalten und Walten im Leibkörper innerhalb der Weltschicht kann das Ich zuerst „[w]ahrnehmend tätig [...] alle Natur [erfahren], darunter die eigene Leiblichkeit, die darin also auf sich selbst zurückbezogen ist“⁹², bzw. den leiblichen Selbstbezug, und dann dadurch das seelische Leben,⁹³ in das „die gesamte Konstitution der für mich seienden Welt [hinein gehört] [...]. Ich, das reduzierte *Menschen-Ich* (psychophysische Ich), bin also konstituiert als Glied der *Welt*, mit dem mannigfaltigen *Außer-mir*, aber ich selbst in meiner Seele konstituiere das alles und trage es intentional in mir.“⁹⁴ – Diese leibkörperlich fungierende, vereinheitlichende Verweltlichung, dass in die oben zitierte „einheitlich zusammenhängende“ Welt ich alles und besonders mich selbst als ihr Glied konstituiere, sucht die Fremderfahrungsauslegung heim.⁹⁵ Dazu ist Husserl niemals vom einzelnen Ereignis wie dem „Blick“⁹⁶ ausgegangen. Dementsprechend „[liegt] [d]as Faktum der Erfahrung von Fremden (Nicht-Ich) [...] als Erfahrung **von einer objektiven Welt und darunter von Anderen** (Nicht-Ich in der Form: anderes Ich) [vor]“⁹⁷. Im Hintergrund der Fremderfahrungslehre liegt aufgrund der

transzentalphänomenologischen Forschung, Nijhoff, The Hague 1972, 49.

⁸⁹ CM, §44.

⁹⁰ *Krisis*, 170. Vgl. Fink, Eugen, *Das Phänomenologisieren als Reduzieren*, in *VI. Cartesianische Meditation*, Dordrecht, Kluwer 1988, 32f.

⁹¹ CM, §44.

⁹² CM, §44.

⁹³ Vgl. *Ideen II*, 281: „[S]o hängt das geistige Ich von der Seele und die Seele vom Leibe ab [...].“

⁹⁴ CM, §44. Vgl. *Krisis*, 268: „Die Weltvorstellung ist nicht eine Vorstellung unter meinen Vorstellungen. Es ist eine universale Bewegung und Synthese in der Bewegung aller meiner Vorstellungen, derart, daß all ihr Vorgestelltes zusammengeht zur Einheit einer Welt als einander geltender, das Korrelat der immerzu werdend gewordenen Einheit aller meiner Vorstellungen – Vorstellungen, die ich habe, hatte und haben werde.“

⁹⁵ Sie sucht nach dem Zitat aus CM, §44 ebenfalls die Leiblichkeit bzw. den leiblichen Selbstbezug heim.

⁹⁶ Vgl. Sartre, Jean-Paul, *L' être et le néant*, Gallimard, Paris 1943, 292f.: „Le regard“. Im Folgenden wird es als EN bezeichnet.

⁹⁷ CM, §48. Meine Hervorhebung. Das Zitat läge der statischen Phänomenologie doch näher, wenn das Faktum als fertiges Phänomen angenommen würde. Vgl. ebd.: „Es handelt sich hier nicht um die

einheitlichen Schicht des Weltphänomens unzweifelhaft dennoch die bereits erwähnte „universale konstitutive Synthesis“⁹⁸ oder „unendliche **regulative Idee**“⁹⁹, wonach „ich [...] eine **verweltlichende Selbstapperzeption** [...] vollzogen [habe] und [...] sie in beständiger Fortgeltung und Fortbildung [halte]“¹⁰⁰, d. h. ich sogar mich selbst als Glied dessen konstituiere, was ich zugleich als einheitlich zusammenhängende Welt konstituiere. Gehören zu dieser Welt die Anderen neben mir selbst, konstituiere ich mich nicht nur, sondern auch die Anderen als Glieder derselben Welt. Sie sind nicht als Individuals und erst dann jeweils darin einzugliedern, sondern vielmehr im Lauf meiner eigenen Verweltlichung schrittweise mit zu konstituieren, sodass „**das an sich erste Fremde** (das erste Nicht-Ich)[,] **das andere Ich** [...] konstitutiv einen neuen unendlichen Bereich von Fremdem [einführt], eine objektive Natur und objektive Welt überhaupt [ermöglicht], der die Anderen alle und ich selbst zugehören.“¹⁰¹ Zwar beginnt die folgende Fremderfahrungsanalyse nicht direkt mit der Verweltlichung, jedoch wird sie niemals außer Geltung gesetzt, sondern dagegen, dass ihre entscheidende Rolle bei Husserl immer offensichtlicher wird.

3) Die Fremderfahrungsanalyse

a) Die assoziative Paarung

Nun ist zu untersuchen, wie in meiner Primordialsphäre „ein Körper, der als primordialer natürlich bloß Bestimmungsstück meiner selbst [...] ist [...], als Leib doch aufgefaßt ist“¹⁰². Dieser reell gesehen bloß als Körper vorkommende Leib muss „diesen Sinn von einer **apperzeptiven Übertragung von meinem Leib her** haben,“¹⁰³ die sich

Enthüllung einer zeitlich verlaufenden Genesis sondern um eine statische Analyse. Die objektive Welt ist für mich immerfort schon fertig da [...].“ Unabhängig davon ob eine kaum genannte reine Fremderfahrung nur ein bloßes Moment der Auslegung der objektiven Welt oder eine reale Phase der Bewußtseinsgeschichte sein kann, wie Klaus Held vorgeschlagen hat, scheint sich die auszulegende Erfahrung im Ganzen als fertig zu verhalten.

⁹⁸ CM, §22.

⁹⁹ CM, §22.

¹⁰⁰ CM, §45.

¹⁰¹ CM, §49. Zum Unterschied zwischen dem an sich ersten Fremden als Nicht-Ich und den Anderen im Plural vgl. weiter CM, §50. Das Zugehören impliziert außerdem eine Objektivierung des Ich selbst. Vgl. dazu Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 94: „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.“

¹⁰² CM, §50.

¹⁰³ CM, §50.

eher einer motivierenden Verähnlichung annähert, nicht dem Analogieschluß irgendeines Denkakts. Wie Husserl behauptet:

„Es ist von vornherein klar, daß nur eine innerhalb meiner Primordialsphäre jenen Körper dort mit meinem Körper verbindende Ähnlichkeit das Motivationsfundament für die *analogisierende* Auffassung des ersten als **anderer Leib** abgeben kann.“¹⁰⁴

Hierbei hat sich das Ich bereits leiblich oder leibkörperlich auf sich selbst bezogen, wenn auch durch eine lediglich partielle Verkörperung.¹⁰⁵ Mein Leib hat sich bereits gegenüber allem bloß Körperlichen ausgezeichnet, allerdings nicht wegen der äußerlichen Körperlichkeit, sondern zunächst wegen der innerlichen Leiblichkeit des Leibs als „Nullkörper“¹⁰⁶, bei dem man sich sein eigenes Aussehen bzw. die Tatsache eben nicht bewusst macht, dass das eigene Aussehen zunächst nur um des Anderen Willen vorkommt. Trotzdem wurde hierin womöglich eine Verkörperung implizit vorausgesetzt, sodass die leib-körperliche Assoziation vorgestellt wurde, bei der das alltäglich personale Ich, das sich noch nicht phänomenologisiert hat und jedoch allein im eigenen Leib waltet,¹⁰⁷ mit dem „alter ego [zusammen] immerzu und notwendig in ursprünglicher *Paarung*

¹⁰⁴ CM, §50. Vgl. außerdem Waldenfels, Bernhard, *Das Zwischenreich des Dialogs*, Nijhoff, Den Haag 1971, 21-22: „Nur ein weltlicher Körper, meinem eigenen Leibkörper ähnlich, gibt das ‚Motivationsfundament‘ ab für eine Setzung, die über die äußere Körperlichkeit hinausgeht.“

¹⁰⁵ Vgl. CM, §44, §51 sowie Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 65: „Die Athematizität dieser Verkörperung trägt vermutlich die Schuld an Husserls anfänglicher Gleichsetzung von Fremdleiberfahrung und Körper-Paarung.“

Zwar hat Husserl anderswo spezifisch die Dinglichkeit des Leibes behandelt, jedoch ist damit keine äußerliche Körperlichkeit gemeint, sondern vielmehr eine „Verdinglichung“. Vgl. *Ideen II*, 145: „Der Leib konstituiert sich also ursprünglich auf doppelte Weise: einerseits ist er physisches Ding, **Materie**, er hat seine Extension, in die seine realen Eigenschaften, die Farbigkeit, Glätte, Härte, Wärme und was dergleichen materielle Eigenschaften mehr sind, eingehen; andererseits finde ich auf ihm, und **empfinde** ich ‚auf‘ ihm und ‚in‘ ihm: die Wärme auf dem Handrücken, die Kälte in den Füßen, die Berührungs-empfindungen an den Fingerspitzen.“ Und 146: „Die lokalisierten Empfindungen sind nicht Eigenschaften des Leibes **als** physischen Dinges, aber andererseits **sind** sie Eigenschaften des Dinges Leib [...].“ Zur äußerlichen Körperlichkeit vgl. 285: „Leib als Sache in der Umwelt ist der erfahrene, anschauliche Leibkörper, und der ist Erscheinung des physikalischen Leibes. Dieser letztere und die ganze physikalische Natur geht die Umwelt nichts an, zum [M]indesten die primäre Umwelt.“ Außerdem *Krisis*, 265.

¹⁰⁶ *Ideen II*, 152. Vgl. 158: „**Nullpunkt**“ sowie CM, §51.

¹⁰⁷ Vgl. *Krisis*, 170.

gegeben“¹⁰⁸ wurde, die „eine Urform derjenigen passiven Synthesis [darstellt], die wir gegenüber der passiven Synthesis der *Identifikation als Assoziation* bezeichnen.“¹⁰⁹ Das Paar vom alter ego und dem meinen verhält sich mithin als das, was ursprünglich Unterschiedliches und doch einheitlich durch die paarende Assoziation passiv Vorgezeichnetes wird. Hierauf gehen wir weiter unten noch genauer ein.

„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.“¹¹⁰

Die Notwendigkeit der eben zitierten Sinnesüberschiebung, die sich statt als Analogieschluß als eine Verähnlichung darbietet, liegt in keinen „*geistigen* Aktivitäten“¹¹¹, worin man absichtlich an eine Analogie zwischen meinem ausgezeichneten Leib und dem anderen Körper als Leib denken würde. Sozusagen automatisch muss die Präsentation des fremden Körpers dort eben mit der Appräsentation jener mir hier im Prinzip unzugänglichen Subjektivität bzw. des Waltens im fremden Körper als Leib gemeinsam vorliegen.¹¹² Ein derartiges Gemeinsam-mit-dem-Anderen-gegeben-sein verweist dennoch auf die bei der bloßen Dingwahrnehmung bereits enthüllte Intentionalitätsstruktur, wodurch dasselbe immer nur in den mannigfaltigen „Abschattung[en]“¹¹³ wahrgenommen werden kann. In ähnlicher Art und Weise sind ein „fremder Leibkörper und [sein] fremdes waltendes Ich in der Weise einer einheitlichen transzendierenden Erfahrung gegeben“¹¹⁴, sowie ein wahrgenommener Würfel, nur ist das harmonische „*Gebaren*“¹¹⁵ als eine neue dynamische Dimension zusätzlich zu ergänzen. Diese bezeichnet jedoch nicht „**das an sich erste Fremde** (das erste Nicht-

¹⁰⁸ CM, §51.

¹⁰⁹ CM, §51. Vgl. ebd.: „In einer paarenden Assoziation ist das Charakteristische, daß im primitivsten Falle zwei Daten in der Einheit eines Bewußtseins in Abgehobenheit anschaulich gegeben sind und auf Grund dessen wesensmäßig schon in purer Passivität [...] als unterschieden Erscheinende phänomenologisch eine Einheit der Ähnlichkeit begründen, also [...] als Paar konstituiert sind.“

¹¹⁰ CM, §51.

¹¹¹ CM, §38. Konkret gesprochen gibt es allerdings weder rein passive Erfahrung noch rein aktive. Die beiden fungieren zusammen als Synthesis, jedoch bleibt die passive grundlegender als die aktive.

¹¹² Vgl. CM, §52-53, §55.

¹¹³ Ideen I, §44.

¹¹⁴ CM, §52.

¹¹⁵ CM, §52.

Ich)[,] das andere Ich“¹¹⁶, das „nur denkbar als Analogon von Eigenheitlichem“¹¹⁷ bleibt, und sich das Eigenheitliche bei Husserl fast nie unstimmig zu verhalten scheint.¹¹⁸ Die Fremd-Erfahrung muss als Erfahrung des an sich ersten Fremden qua Nicht-Ich jedoch von Eigenheitlichem abweichen. So zeigt sich auch bereits dadurch, dass die Paarung, in der das andere Ich als Analogon durch die leibkörperliche Sinnesüberschiebung gegeben werden kann, als Assoziation passiver Synthesis jedoch der Identifikation gegenübergestellt wird. Hierin kann ein „Grundriß“¹¹⁹ der Erfahrung bereits erblickt werden, der trotz aller Einstimmigkeit der Sinneskonstitution dem Anderen innwohnt, sodass das appräsentive Analogon seines leiblichen Waltens von mir prinzipiell unerfüllbar bleiben muss. Ansonsten fielen wir beide ohne Paarung in dasselbe zusammen. Demnach kann das „Drinnen“ des Anderen letztendlich nicht verglichen werden mit der gegenüberliegenden Rückseite eines Würfels, die man ja zu anderer Zeit noch reell wahrnehmen kann. Denn, so „[i]n dieser Art bewährbarer Zugänglichkeit des originalen 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*.“¹²⁰

¹¹⁶ CM, §49.

¹¹⁷ CM, §52.

¹¹⁸ Vgl. dazu Novotný, Karel, *Welt und Leib*, Königshausen u. Neumann, Würzburg 2021, 79. Nach Novotnýs Bemerkung zu Tengelyi „[haben] [a]uch die Einstimmigkeit der Erfahrung, ohne die keine Welt vorgegeben wäre, also auch die Korrelation selbst und ihre ur-tatsächlichen Bedingungen, [...] keine unbedingte Notwendigkeit, sondern nur eine faktische.“ Bei Tengelyi: *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 327. Dies wird später näher behandelt.

¹¹⁹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 153. Dort hat er auf die Einführung der „Idee der Inkompossibilität“ abgezielt. Diese Idee hat sich maßgeblich bei Merleau-Ponty verstärkt. Vgl. außerdem Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 276.

¹²⁰ CM, §52. Vgl. §54: „Das primordial Unverträgliche in der Koexistenz wird verträglich dadurch, daß mein primordinales ego das für es andere ego durch eine appräsentive Apperzeption konstituiert, die [...] nie Erfüllung durch Präsentation fordert und zuläßt.“ Sowie Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 53: „Doch die paradoxe Formulierung, mit der Husserl sie kennzeichnet, zeigt recht genau, worum es geht. Etwas ist zugänglich nicht trotz, sondern in seiner Unzugänglichkeit, genau das besagt Fremdheit. Und als Unverständlichkeit bedeutet Fremdheit nicht, daß uns die Tür zu einer Realität verriegelt ist, sondern daß deren Sinn sich nicht erschließt.“ Außerdem *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, 631: „[A]ber Fremdheit besagt Zugänglichkeit in der

Darin liegt allerdings die Kniffligkeit, zu erblicken, dass trotz aller Ähnlichkeit bzw. Vergleichbarkeit das original unzugänglich Fremde dem in einem engen Sinn denkbar, bewährbar, zugänglich Seienden entgegensteht, während dasselbe für die Denkbarkeit, die Bewährbarkeit sowie die Zugänglichkeit der Sinneskonstitution des Anderen allmählich dem zugänglich Seienden zu weichen scheint.¹²¹ Fraglich bleibt noch, wie ohne äußerliche Körperlichkeit, nämlich ohne Bewusstsein des eigenen Aussehens, das lediglich als Nullkörper fungierend primordiale Ich noch zur oben erwähnten leibkörperliche Paarung motiviert werden kann. Es fehlt für die Sinnesüberschiebung die Auslegung einer „Verkörperung“, insbesondere wenn ein größeres Gewicht auf die leibliche Dimension gelegt werden würde. Jedoch scheint bei Husserl die weltliche folgendermaßen eher noch schwerer zu wiegen.

b) Das Analogon von Eigenheitlichem im Rahmen der Verweltlichung

Obwohl das „ego und alter ego immerzu und notwendig in ursprünglicher *Paarung* gegeben sind“¹²², ist beides nicht so gleichursprünglich wie es scheint. Allerdings, während als alter ego „der Andere noch nicht zu dem Sinn Mensch gekommen ist“¹²³, bleibt als ego das primordiale Ich wie bereits erwähnt ebenso im Prozess zur vereinheitlichenden Verweltlichung bzw. „verweltlichende[n] Selbstapperzeption“¹²⁴, bei der es sich als Glied der Welt konstituiert. Jedoch muss die „Vermenschlichung“¹²⁵ des Anderen und sogar die des Ich selbst auf dem verweltlichenden Ich beruhen und nicht umgekehrt. Genaugenommen konstituiere ich mich sowie den Anderen gleichfalls als Glieder derselben Welt,¹²⁶ nur ist diese Welt immer aufgrund meiner primordialen Welt oder des Weltphänomens zu erweitern. In Hinblick darauf sind der Andere und ich keine gleichartigen Glieder dieser Welt, denn der Andere fällt in ein zwar grundlegendes, jedoch

eigentlichen Unzugänglichkeit im Modus der Unverständlichkeit.“

¹²¹ Aus dieser Perspektive könnte Sartres Kritik an Husserl in der Hinsicht besser verstanden werden, dass sich die Fremderfahrung bei Husserl leider auf das Erkennen in diesem Sinn beschränkt, dass es der kontinuierlich vereinheitlichenden Synthesis unterliegt, durch die etwas Weltliches außer mir erst denkbar, bewährbar bzw. erfahrbar gemacht wird. Dagegen probiert Sartre eine andersartige Weise, wodurch ich die Fremdheit des Anderen durch unerwartete plötzliche Störung in der ursprünglichen Bewusstseinsleistung gegenüber aller vereinheitlichenden Synthesis erst auszeichnen lässt. Vgl. EN, 273, 292f.: „Le regard“.

¹²² CM, §51.

¹²³ CM, §50.

¹²⁴ CM, §45.

¹²⁵ Vgl. Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 213f.

¹²⁶ Vgl. Krisis, 265: „Mensch“: der andere ein Mensch und ich für ihn Mensch etc.“

ebenso von mir konstituiertes Moment,¹²⁷ solange „ich selbst in meiner Seele [...] das alles [konstituiere] und es intentional in mir [trage]“¹²⁸, selbst wenn sich der Andere seinerseits zunächst als das weltstiftende „Funktionszentrum“¹²⁹ darbietet. Als ein solches Funktionszentrum muss der Andere genauso „verweltlichend“ wie ich selbst bleiben, unabhängig davon ob der für mich vor allem allein leibkörperlich zugänglich ist. Seitens des phänomenologisch meditierenden Ich geht ein solcher Zugang zum Anderen der vereinheitlichenden Verweltlichung niemals voraus, sowie die assoziative Paarung keineswegs über die Verweltlichungssynthesis hinausgeht. Demzufolge liegen bei der Fremderfahrung weder zwei Welten noch zwei jeweils weltstiftende Funktionszentren nebeneinander.¹³⁰ Tatsächlich verhält es sich vielmehr so: Zuerst ist mein Leib-Körper bereits „in meinem primordialen Wahrnehmungsfeld [...] sinnlich abgehoben“¹³¹, und dann ein anderer Körper als fremder Leib. Seine Leiblichkeit wird als leiblicher Selbstbezug ebenso wie meine eigene von der Verweltlichung heimgesucht, und sein Körper kann von mir als Leib erst simuliert werden, nur wenn er „in meiner primordialen Sphäre abgehoben auf[tritt],“¹³² wobei ich mich bereits auf mich selbst leiblich bezogen hat.¹³³ Von all diesem als Eigenheitlichem ausgehend kann man den zuerst durch die leibkörperliche Paarung gegebenen, mir ähnlichen Anderen weiter simulieren, so als verhielte sich der Andere als ein anderes Funktionszentrum so wie ich selbst. Der im fremden Leibkörper waltende Andere würde die Umwelt um ihn herum ebenso erfahren, wie ich „[w]ahrnehmend tätig [...] alle Natur [erfaire] [...].“¹³⁴ Jene Umwelt gehört auf

¹²⁷ Vgl. CM, §52: „Mit anderen Worten, es konstituiert sich appräsentiv in meiner Monade eine andere.“

¹²⁸ CM, §44.

¹²⁹ CM, §53.

¹³⁰ Vgl. CM, §55: „Das **erste** in Form der Gemeinschaft Konstituierte und **Fundament aller anderen intersubjektiven Gemeinschaftlichkeiten** ist die Gemeinsamkeit der Natur, in eins mit derjenigen des fremden Leibes und fremden psychophysischen Ich in Paarung mit dem eigenen psychophysischen Ich.“ Darüber geht die nachher von Merleau-Ponty gestellte „connaturalité“ eigentlich nicht hinaus, die nach Waldenfels die gemeinsame Zugehörigkeit zur Welt oder das apriorische In-der-Welt-sein bedeutet. Vgl. Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 2001, 251 sowie Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 380. Ersteres im Folgenden als *PP* bezeichnet. Zu seiner deutschen Übersetzung vgl. *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übers. von R. Boehm, De Gruyter, Berlin 1966.

¹³¹ CM, §44.

¹³² CM, §51.

¹³³ Vgl. CM, §44, §51; *Krisis*, 261-62, 265; Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 65.

¹³⁴ CM, §44.

jeden Fall zu derselben Welt, wozu meine primordiale Welt ebenfalls gehört, in der sich der fremde Leib zunächst noch nicht so gegenüber allem bloß Körperlichen ausgezeichnet wie meiner hat,¹³⁵ jedoch würde er so fungieren wie meiner. Oder mit Husserls Worten:

„In der Appräsentation des Anderen sind die synthetischen Systeme dieselben, mit allen ihren Erscheinungsweisen [...]; nur daß die wirklichen Wahrnehmungen und die in ihnen verwirklichten Gegebenheitsweisen und zum Teil auch die dabei wirklich wahrgenommenen Gegenstände nicht dieselben sind, sondern eben die, **die von dort aus wahrzunehmen sind, und so, wie sie es von dort aus sind.** Ähnlich gilt es für alles Eigenheitliche und Fremde, auch wo ursprünglich Auslegung nicht in Wahrnehmungen verläuft.“¹³⁶

Die Frage kann sich jedoch umgekehrt stellen lassen, wie trotz aller im Zitat genannten Selbigkeit Abweichungen dennoch zugleich erlaubt werden, bzw., inwiefern die Abweichungen auf den Grundriss der assoziativen Paarung der zwar ähnlichen, jedoch verschiedenen Daten zurückgeführt werden können. Um diesen Grundriss aufzuklären, hat Husserl die räumliche Metapher eines Hier-Dort eingeführt.¹³⁷ Als „Nullpunkt“¹³⁸ besitze ich bloß das absolut einzige Hier als Funktionszentrum. „Tritt nun ein Körper in meiner primordialen Sphäre abgehoben auf“, ist dieser mir ähnliche Körper als Leib des Anderen dort alsbald „appräsentiv apperzipiert als *Ich* einer primordialen Welt bzw. einer Monade, in der sein Leib im Modus des absoluten Hier, eben als Funktionszentrum für sein Walten ursprünglich konstituiert und erfahren ist.“¹³⁹ Ein derartiges Analogon vom eigenen ego hier muss immer lediglich „appräsentiv“ bleiben, weil ich jetzt hier bin und nie gleichzeitig dort sein kann. Aber dabei „erinnert [mich die Erscheinungsweise des anderen Leibkörpers] an mein körperliches Aussehen, *wenn ich dort wäre.*“¹⁴⁰ Mein

¹³⁵ Vgl. *CM*, §55: „Der fremde Leib, als in meiner primordialen Sphäre erscheinend, ist zunächst Körper in meiner primordialen Natur, die meine synthetische Einheit, also von mir selbst als mein eigenwesentliches Bestimmungsstück unabtrennbar ist.“

¹³⁶ *CM*, §55. Meine Hervorhebung.

¹³⁷ Vgl. *CM*, §53 sowie *Ideen II*, 158, 168.

¹³⁸ *Ideen II*, 158. Vgl. 152: „Nullkörper“ sowie *CM*, §51.

¹³⁹ *CM*, §53.

¹⁴⁰ *CM*, §54. Vgl. Yamaguchi, Ichiro, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, Nijhoff, The Hague 1982, 97-98: „Also ist das ‚wenn ich dort wäre‘ nicht eine Wiedererinnerung an das Ich, das früher dort gewesen war oder zukünftig dort sein wird, sondern eine unmittelbare paarende Wahrnehmung, eine Situationsauffassung der Koexistenzen, der Simultaneität beider Leiber in einer lebendigen Gegenwart, und zwar bereits mit dem Bewusstsein vom Unterschied des Hier und Dort.“ Selbst wenn diese Erinnerung also auf keine Implikation der äußerlichen Körperlichkeit oder auf die Verkörperung hinweist, sondern nur

ursprünglich absolutes Hier ist damit kein absolutes mehr, sondern nur ein relatives Hier, dem das Dort entgegengesetzt wird, und das jenseits ebenso „im Modus des absoluten Hier“¹⁴¹ besteht. Mit wenigen Worten kann man das ursprüngliche Paar aus alter und meinem ego „Anderer-Dort-ich-Hier“ nennen, bei dem die Urstiftung des mir Anderen so gleichursprünglich mit der verkörpernden Relativierung meiner ursprünglich absoluten Stelle bleibt. Die eine kommt also weder reeller noch früher als die andere.

Da das Paar „Anderer-Dort-ich-Hier“ im Wesentlichen so divergent sein muss, dass seine Zusammenhänge nur in der Ähnlichkeit der zwei jedoch tatsächlich verschiedenen Daten bestehen, die so separat wie Hier und Dort bleiben, beginnt das Analogon zum Anderen als alter ego dementsprechend damit, dass man sich neben der Relativierung des ego hier ebenso in die Lage des Anderen dort versetzen kann. Die Ähnlichkeit ist streng genommen lediglich einseitig von mir auf den Anderen anwendbar, sodass „ich jedes Dort in ein Hier verwandeln, d. i. jeden räumlichen Ort leiblich einnehmen könnte“¹⁴², auch wenn ich jetzt hier bin und nie gleichzeitig anderswo sein kann. Trotz aller den verschiedenen Orten bzw. Perspektiven entsprechenden Abweichungen, worin „die wirklichen Wahrnehmungen und die in ihnen verwirklichten Gegebenheitsweisen und zum Teil auch die dabei wirklich wahrgenommenen Gegenstände nicht dieselben sind“¹⁴³, kann ich mir mittels dieser sozusagen konjunktivischen Versetzung jedoch die subjektive „Fremdwahrnehmung“¹⁴⁴ aus dem Anderen heraus so genau wie möglich vorstellen.

„Darin liegt, daß ich von dort aus wahrnehmend dieselben Dinge [...] sehen würde, oder daß zu jedem Ding konstitutiv nicht bloß die Erscheinungssysteme meines momentanen *Von hier aus* gehören, sondern ganz bestimmt entsprechende [Erscheinungssysteme] jedes Stellungswechsels, der mich ins Dort versetzt.“¹⁴⁵

Die zwar abweichenden, jedoch einander zugehörigen Bestimmungen zeigen sich gleichermaßen bereits in der Analyse der Dingwahrnehmung als konstitutive Momente.¹⁴⁶ Es wird dann begründet, dass „[d]ie Regelung der Sinnlichkeit [...] eine

auf die Paarung passiver Synthesis, scheint es dennoch fragwürdig, ob eine räumliche Relation wie Hier-Dort keine Verkörperung oder Verdinglichung voraussetzen muss.

¹⁴¹ CM, §53.

¹⁴² CM, §53.

¹⁴³ CM, §55.

¹⁴⁴ CM, §55.

¹⁴⁵ CM, §53.

¹⁴⁶ Vgl. Ideen I, §44: „Abschattung“.

intersubjektive [ist].“¹⁴⁷ Am Anderen muss ich „[d]en ersten bestimmten Gehalt [...] offenbar das Verstehen der Leiblichkeit des Anderen und seines spezifisch leiblichen Gehabens bilden [...], wobei das [fremde] Ich zunächst nur als so leiblich waltendes bestimmt ist [...].“¹⁴⁸ Als analogisch vorstellbare Fremdwahrnehmung kann dieses leibliche Verstehen des Anderen immer auf die passive Paarung vom Anderer-Dort-ich-Hier zurückgeführt werden, unabhängig davon wie sich das Verstehen mithilfe der persönlichen Geschichte oder „Habitualitäten“¹⁴⁹ noch entwickeln könnte. Aufgrund der Paarung „[kommt es] [i]n weiterer Folge [...] begreiflicherweise zur *Einfühlung* von bestimmten Gehalten der *höheren psychischen Sphäre*.“¹⁵⁰ Erst dann kommt der Andere „zu dem Sinn Mensch“¹⁵¹. So verhält sich als „Fremdwahrnehmung, und in weiterer Folge Wahrnehmung der objektiven Welt, [eine derartige] Wahrnehmung, daß der Andere auf dasselbe hinsicht wie ich usw., obschon diese Wahrnehmung ausschließlich innerhalb meiner eigenheitlichen Sphäre sich abspielt.“¹⁵² Des Weiteren erweitert sich die schier primordiale Schicht „*bloßer Natur*“¹⁵³, vor allem nicht durch jene Einfühlung in den persönlichen bzw. bereits zum Sinn Mensch gekommenen Anderen, sondern vielmehr durch die lediglich appräsentive Fremdwahrnehmung zu einer vielschichtigen Umwelt sowie bis auf die möglichst vielschichtige gemeinsame Welt.¹⁵⁴

c) Zur vielschichtigen und gemeinsamen Welt

Das, was sich durch die Fremdwahrnehmung als „eine appräsentive Apperzeption“¹⁵⁵, konstituiert, bleibt überhaupt nicht „unwahrer“ als etwa die Rückseite eines vorliegenden Würfels. Hinsichtlich der Auslegung der tatsächlich als eins miteinander zusammenhängenden Phänomene einer Dingwahrnehmung besitzt das Reelle vor dem Irreellen eigentlich keine Priorität. Ebenso gilt es für die Fremderfahrung und -Wahrnehmung. Etwas derzeit mit der erfüllten Präsentation zusammen Appräsentiertes ist so „wirklich“ wie das erfüllte Moment, selbst wenn die Appräsentation unter Umständen eben unerfüllbar sein kann. Mit Husserls Worten ist die „Appräsentation [die]

¹⁴⁷ *Ideen II*, 336.

¹⁴⁸ *CM*, §54.

¹⁴⁹ *CM*, §32f., §44f.

¹⁵⁰ *CM*, §54.

¹⁵¹ *CM*, §50.

¹⁵² *CM*, §55.

¹⁵³ *CM*, §44.

¹⁵⁴ Vgl. *CM*, §55: „Das wiederholt sich mutatis mutandis für die nachmals konstituierten höherstufigen Weltlichkeiten der konkreten objektiven Welt, wie sie als Mensch- und Kulturwelt für uns immer da ist.“

¹⁵⁵ *CM*, §54.

durch [die] Assoziation mit [...] der eigentlichen Wahrnehmung [...] verbundene Vergegenwärtigung“¹⁵⁶, wobei „beide [Präsentation und Appräsentation] so verschmolzen [sind], daß sie in der Funktionsgemeinschaft **einer** Wahrnehmung stehen, die in sich zugleich präsentiert und appräsentiert [...].“¹⁵⁷ Dementsprechend muss als Apperzeption die Fremderfahung um der Wahrhaftigkeit Willen nicht so grundsätzlich erfüllbar bleiben wie die Dingerfahrung im Allgemeinen. Schließlich gehört beides zum Ich, das alles intentional in sich selbst konstituiert und trägt,¹⁵⁸ wobei all das nie über den Grundrahmen des einheitlich zusammenhängenden Weltphänomens hinausgeht.

Durch die konjunktivisch vorstellbare Fremdwahrnehmung vom Dort aus appräsentiert sich um den anderen Leibkörper als alter ego herum eine neue Schicht meiner ursprünglich primordialen Welt.¹⁵⁹ Der scheinbare Abgrund zwischen zwei egos, den man häufig allzu leicht behaupten würde, reflektiert nur, dass die Fremderfahrung zuerst als Fremdwahrnehmung und dann sogar als höherstufige Einfühlung in den Anderen als Mitmenschen in der natürlichen Einstellung bzw. im naiven „tägliche[n] praktische[n] Leben“¹⁶⁰ bereits durchaus vergessen worden ist.¹⁶¹ Statt jener Einfühlung oder etwa Vergegenständlichung des Anderen dient mir die Fremdwahrnehmung zunächst als „*intentionale Modifikation* [...] meines Selbst“¹⁶². Dann führt es einerseits weiterhin zur Sinneskonstitution des Anderen als Menschheit sowie des Ich selbst und andererseits zur Sinneskonstitution einer objektiven Welt. Die durch die Fremdwahrnehmung gefundene neue Schicht macht also keine andere separate oder undenkbare Welt aus, sondern vielmehr eine neue spezifische Dimension meiner schon primordial konstituierten Gegenständlichkeiten, die dadurch neuerlich erweitert und zwar möglichst vielschichtig immer wieder erweitert werden können.¹⁶³ Dadurch ist die primordiale Welt aus der Umgebung heraus immer wieder, komplizierter, und zwar ferner von einer exklusiven Welt für den Einzelnen selbst allein, möglichst quasi „vielsubjektiv“ zu bereichern. Also gehört wie besprochen in der Tat immer bereits etwas ursprünglich Fremdes zum konkreten ego als Monade,¹⁶⁴ von den vielschichtigen Gegenständlichkeiten bis auf die intentionalen Modifikationen meines Selbst, von der Wahrnehmung bis auf etwa die

¹⁵⁶ CM, §55.

¹⁵⁷ CM, §55.

¹⁵⁸ Vgl. CM, §44; Krisis, 268.

¹⁵⁹ Vgl. CM, §55.

¹⁶⁰ CM, §64.

¹⁶¹ Vgl. CM, §55, §64.

¹⁶² CM, §52.

¹⁶³ Vgl. CM, §55.

¹⁶⁴ Vgl. CM, §42.

höhere Einfühlung in den Anderen oder in die Fremdkulturwelt der Anderen,¹⁶⁵ usw. usf.

1.1.4 Die primären Kritiken sowie Anmerkungen

1) Die fragwürdige Bewährbarkeit „des original[] Unzugänglichen“¹⁶⁶ als Fremden
Bisher wird als tatsächlich immer bereits mit dem Ich mehr oder weniger einstimmig verschlungene Fremderfahrung der Andere oder das alter ego zunächst durch die „Fremdwahrnehmung“¹⁶⁷ erschlossen, ohne dass er als Mensch neben mir thematisiert bestätigt werden müsste. Diese intersubjektive Verschlingung bleibt in der transzentalen Subjektivität so tief verwurzelt,¹⁶⁸ dass man damit zuerst die schier einschichtig primordiale Welt zu einer möglichst vielschichtigen erhöhen kann, nämlich einer für jedermann gemeinsamen, intersubjektiv objektiven Welt.¹⁶⁹ „[A]ls Mitträger[] der Objektivierung“¹⁷⁰ bietet sich der Andere bereits dar, noch bevor die Rolle des cartesianischen ego um der Weltauslegung Willen durch die des „Weltbewusstseinsleben[s]“¹⁷¹ ersetzt wird. Angesichts der Objektivierung, solange die intersubjektive Verschlingung keineswegs über die vereinheitlichende Verweltlichung hinausgeht, ist schwer zu glauben, dass etwas Unvereinbares oder Unstimmiges nach „eine[r] unendliche[n] regulative[n] Idee“¹⁷² einer Totalität oder der höchsten Einstimmigkeit nicht weichen würde oder nicht bereits gewichen wäre, so als gäbe es von vornherein eben nichts so fremd wie Unvereinbares.¹⁷³ Dasjenige, was sich am Anderen

¹⁶⁵ Vgl. CM, §58.

¹⁶⁶ CM, §52. Vgl. §54; *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, 631; Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 53.

¹⁶⁷ CM, §55.

¹⁶⁸ Vgl. CM, §64.

¹⁶⁹ Vgl. CM, §55.

¹⁷⁰ *Krisis*, 262.

¹⁷¹ Vgl. unter anderem *Krisis*, 194.

¹⁷² CM, §22. Zur Idee vgl. unter anderem §46: „Dieser selbst mit dem Sinn eines immer wieder und nach allen Teilen und Momenten fest Identifizierbaren ist eine a priori gültige *Idee*.“ Vgl. §18, §22, §34, §36-38, §40.

¹⁷³ Zur Erwähnung diesbezüglicher Kritik vgl. unter anderem Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 163f. Allerdings verhält sich der Andere in der Selbstmodifikation bei Husserl, die in der vorliegenden Arbeit später behandelt wird, über den „Mitträger der Objektivierung“ hinausgehend, eher als Mitträger der Verweltlichung, die keineswegs auf die Objektivierung reduziert werden kann. In einer solchen Art und Weise würde der Fremdbezug auf den Anderen als „Beziehung [zum Anderen] gedacht werden, die jeder Vorstellungsleistung vorausgeht.“ Vgl. 165. Zum Mitträger der Verweltlichung vgl.

mit seiner Zugänglichkeit zusammen jedoch als unzugänglich erschlossen hat, scheint leicht jenem zu weichen, was dennoch zu erfüllen oder durch etwas Erfüllbares mit zu bestimmen ist. Trotz alles Grundrisses der assoziativen Paarung „Anderer-Dort-ich-Hier“ würde ein tatsächlich immer fremderweise oder disharmonisch gefundener Anderer ohne entsprechende „einstimmig[e] Bewährung der einmal gelungenen apperzeptiven Konstitution“¹⁷⁴ vom Ich nie als solcher vorkommen, genauso wie jedweder rein dinglicher Gegenstand, dessen momentan nicht präsente Teile ja zu anderer Zeit noch reell wahrgenommen werden können. Hinsichtlich der Bewährung zur Einstimmigkeit unterscheidet sich der Andere nicht maßgeblich von etwas Anderem.

2) Der fragwürdige Zugang zur gemeinsamen Begreifbarkeit

Wie bereits erwähnt ist für die gemeinsame Gültigkeit statt derselben Vernunft eine gemeinsame Begreifbarkeit derselben Tatsachen einer derselben Welt eigentlich bedürftig. Hierfür werden dieselben synthetischen Systeme einfach angenommen, sodass die konjunktivische Fremdwahrnehmung zwar appräsentiv bleibt, jedoch fungiert sie nie so beliebig wie überhaupt unvorstellbar.¹⁷⁵ Ansonsten könnte man nicht dadurch von etwas Wahrgenommenem bis auf die ganze Welt möglichst mannigfaltig erfassen, so als nähme man an der fremden Begreifbarkeit teil. Fraglich bleibt jedoch die Behauptung, dass der wahrgenommene Leibkörper die Umwelt so wahrnehmend tätig erfahren würde wie meiner, wenn nicht die Tatsache, dass er doch wahrnehmend tätig erfahren kann. Die Selbigkeit der synthetischen Systeme könnte allzu rasch als selbstverständlich vorausgesetzt werden, so als wäre bereits bestätigt, dass der Andere und ich ohne Weiteres ein angeblich normales Wahrnehmen gemein haben müssen, von dem man die Gemeinsamkeit oder Zugänglichkeit aller höherstufigen Begreifbarkeit ableiten kann. Die solipsistische Bedrohung läge genau darin, dass man allein aufgrund der Verallgemeinerung seiner eigenen Synthesis „alles, was für mich ist, [als] seinen Seinssinn ausschließlich aus mir selbst, aus meiner Bewußtseinssphäre schöpfen kann“¹⁷⁶, unabhängig davon wie vielschichtig sowie vielseitig eine derartige Urstiftung scheint.¹⁷⁷ Denn bei der Sinneskonstitution zur Objektivität hilft mir der Andere nur insoweit, dass ich mich aufgrund der Annahme derselben synthetischen Systeme zuerst konjunktivisch sowie leibkörperlich in den Anderen versetzen und mir dann seine Wahrnehmung als Fremdwahrnehmung vorstellen kann, um bloß Primordinales zu

ebenfalls Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 185-86.

¹⁷⁴ CM, §55.

¹⁷⁵ Vgl. CM, §55.

¹⁷⁶ CM, §62.

¹⁷⁷ Vgl. CM, §55.

transzendieren, nämlich um mich selbst als bloß einschichtig solipsistisches ego zu überschreiten.¹⁷⁸ Anders formuliert fällt der Andere als Fremderfahrung vielmehr in ein Moment der Expansion meiner höheren Transzendenz, die nach wie vor zur vereinheitlichenden Verweltlichung über die Umwelt hinaus eine für jedermann gültige Objektivität so gut wie möglich zu erreichen sucht. Allerdings beginnt die transzendentale konstitutive Stufe „jedermann“ nur mit dem Anderen, der jedoch zuerst so konkret wie ein Leibkörper „in meiner primordialen Sphäre abgehoben auf[tritt]“¹⁷⁹ und dann von mir sein „Seinssinn ausschließlich aus mir selbst, aus meiner Bewußtseinssphäre“ zunächst nur leibkörperlich, d. h. aufgrund derselben synthetischen Systeme geschöpft werden kann. Lassen sich die Abläufe von denen des anderen Weltlichen noch weiter auszeichnen, so muss der fremde Leibkörper dazu ein Schlüssel sein. Hierdurch zeichnet sich zuerst der Seinssinn des Anderen gegenüber allem anderen Höherstufigen aus. Dass der Andere seinerseits im Lauf seiner eigenen Verweltlichung ebenfalls das mit konstituiert, was „ich selbst in meiner Seele konstituiere [...] und [...] intentional in mir [trage]“¹⁸⁰, scheint dafür irrelevant. Die Erweiterung im Namen der Objektivierung dient der Intersubjektivitätsauslegung als Grundrahmen. All das beruht dennoch auf dem phänomenologischen Ich, bei dem man sich zur Selbstauslegung bereits auf die „von allem Sinn fremder Subjektivität gereinigte[]“¹⁸¹ Eigenheitssphäre¹⁸² oder „Primordinalsphäre“¹⁸³ reduziert hat.

Fraglich bleibt jedoch, inwiefern die eigene Wahrnehmung und die des Anderen auf denselben synthetischen Systemen beruhen. Auch wenn im Großen und Ganzen die Synthesis dieselbe ist, müssen die fungierenden Typen jedoch nicht dieselben sein,

¹⁷⁸ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 61; Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 144: „Selbsttranszendenz“, 149.

¹⁷⁹ CM, §51.

¹⁸⁰ CM, §44.

¹⁸¹ CM, §44.

¹⁸² CM, §44.

¹⁸³ CM, §50. Vgl. §58.

insbesondere wenn kulturelle Faktoren¹⁸⁴ oder z. B. die Hase-Ente-Illusion¹⁸⁵ in Betracht kommen. Aber auch wenn man aufgrund seiner eigenen nicht immer universalen, oder sogar sozusagen relativ abnormalen konstitutiven Typen, neben den örtlich abweichenden Erscheinungsweisen noch ein paar kulturabhängige Abweichungen hätte, könnte zur gemeinsamen Begreifbarkeit jedoch noch ein nicht-leibkörperlicher, sondern eher teleologischer Zugang stehenbleiben, so als fungierte in der systematischen Zusammengehörigkeit der Typen dennoch implizit die Regel der „universale[n] konstitutive[n] Synthesis“¹⁸⁶ bzw. „eine unendliche regulative Idee“¹⁸⁷. Diese teleologische Sichtweise weicht davon ab, was Merleau-Ponty später zur Selbigkeit der Erscheinungssysteme als Ergänzung liefern könnte, wobei er den in einer derart teleologischen Hinsicht erblickbaren Totalismus in Zweifel gezogen hat,¹⁸⁸ anstatt ihn mit

¹⁸⁴ Vgl. CM, §58: „Mit der eigentlichen, der sozialen Vergemeinschaftung konstituieren sich innerhalb der objektiven Welt als eigenartige geistige Objektivitäten die verschiedenen Typen sozialer Gemeinschaften in ihrer möglichen Stufenordnung, darunter die ausgezeichneten Typen, die den Charakter von *Personalitäten höherer Ordnung* haben.“ Sowie ebd.: „So ist, sehen wir, auch die Kulturwelt *orientiert* gegeben in Beziehung auf ein Nullglied, bzw. auf eine *Personalität*. Hier sind Ich und meine Kultur das Primordinale gegenüber jeder fremden Kultur. Sie ist mir und meinen Kulturgenossen nur zugänglich in einer Art Fremderfahrung, einer Art Einfühlung in die fremde Kulturmenschheit und ihre Kultur [...].“

¹⁸⁵ Dieses von Wittgenstein in die philosophische Diskussion eingeführte Bild erschien erstmals am 23.10.1892 in einer Wochenschrift *Fliegende Blätter* unter dem Namen „Kaninchen und Ente“. Das Besondere daran ist, dass man in derselben Zeichnung gleichermaßen und mit vollem Recht einen Hase sowie eine Ente erblicken kann.

¹⁸⁶ CM, §22.

¹⁸⁷ CM, §22.

¹⁸⁸ Zu diesem „Totalismus“ vgl. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, 380: Das „alles Sein in Totalität konkret und individuell ausmachende, letztermöglichende und dadurch verwirklichende [...].“ Zu den Verhältnissen zwischen der totalistischen und der teleologischen Dimension vgl. weiter Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 299, 543 sowie Novotný, Karel, *Welt und Leib*, Königshausen u. Neumann, Würzburg 2021, 83: „Zwischen dieser Totalität und dem Unendlichen gibt es [bei Tengelyi] [...] keine metaphysische Differenz von ‚Totalität und Unendlichkeit‘ im Sinne Levinas‘, sondern eine ‚diakritische‘ Differenz“ bzw. eine solche „Beziehung zwischen Gesamtwirklichkeit und Offenheit der Welt“. Vgl. 89. Zu Levinas vgl. in dieser Arbeit 3.1.2. Für Novotný widerspricht den „Einstimmigkeitstendenzen“, wenn auch in einem „totalistischem“ Sinn, ebenso nicht, was „bei Husserl eben auch [als] ‚ein differentielles System möglicher Erfahrungen‘ in Anspruch genommen wird.“ Vgl. 83-84.

All das wird in dieser Arbeit leider nicht eingehend erörtert, außer in dieser Hinsicht, dass jener diakritischen Differenz als „Beziehung zwischen Gesamtwirklichkeit und Offenheit der Welt“, worin die

zu begründen.

3) Der fragwürdige Zugang zu einer Wechselgemeinschaft

Während der oben erwähnten Objektivierung wird die Vergemeinschaftung mit dem Anderen fortgesetzt. Genaugenommen bildet sich durch das weiter miteinander Verschlingen und „irreale intentionale Hineinreichen der [A]nderen in meiner Primordialität [...] eine wirkliche Gemeinschaft, und eben die, die das Sein einer Welt, einer Menschen- und Sachenwelt, transzental möglich macht.“¹⁸⁹ In Form dieser „Wechselgemeinschaft“¹⁹⁰ scheint sich die der Objektivität zugrunde liegende Intersubjektivität auf den ersten Blick in gleicher Art und Weise so konkret wie möglich zu realisieren. Aber in der Tat hat sich bisher die assoziative Paarung bzw. die Sinnesüberschiebung von mir auf den Anderen allein nur als Einbahnstraße dargeboten, von daher röhrt überhaupt kein „Wechselseitig-für-einander-sein“¹⁹¹. Eine mittelbare Austauschbarkeit, so als könnte ich mich irgendwohin versetzen und umgekehrt, macht dennoch keine solche Wechselseitigkeit aus. Des Weiteren könnte ich die verschiedenen Orte zwar nicht auf einmal, jedoch nacheinander leiblich einnehmen, an deren sich der Andere als Leibkörper jeweils mit der entsprechenden Umwelt zusammen analogisch zu mir, jedoch noch immer unterschiedlich zu meiner primordinalen Umwelt, appräsentieren ließe. Jedoch beschränkt sich all das eher nur darauf, was „ich selbst in meiner Seele konstituiere [...] und [...] intentional in mir [trage].“¹⁹² Fraglich bleibt nach wie vor, wie ich für den Anderen ebenso zugänglich sein kann wie er für mich umgekehrt, soweit sich

beiden weder zusammenfallen noch zueinander im Gegensatz stehen, eine Differenz zwischen der totalistischen und der teleologischen Dimension entsprechen könnte. Hierbei ließen sich die Tendenzen zur Einstimmigkeit von den zur Vollkommenheit unterscheiden, während Erstere einen Spielraum für die Offenheit der Welt eröffnen und Letztere ausschließlich ihrer Gesamtwirklichkeit dienen. Zu Letzteren vgl. unter anderem bei Husserl: *Krisis*, 305: „Doch auch seiende Welt [...] ist ja in ihrer Weise in [...] der Bewegung eines Erwerbens von Unbekanntheit zu Bekanntheit [...].“

¹⁸⁹ CM, §56.

¹⁹⁰ CM, §56. Zu einer tieferen Bedeutung der Wechsel-Gemeinschaft bzw. zur Inter-Subjektivität als Simultaneität vgl. unter anderem Husserl, Edmund, *Analysen zur passiven Synthesis*, Nijhoff, Den Haag 1966, 343: „Meine Passivität steht im Konnex mit der Passivität aller anderen: Es konstituiert sich eine und dieselbe Dingwelt für uns, ein[e] und dieselbe Zeit als objektive Zeit derart, daß durch diese mein Jetzt und jedes anderes Jetzt und so seine Lebensgegenwart (mit allen Immanenzen) und meine Lebensgegenwart objektiv ‚gleichzeitig‘ sind.“ Bei Merleau-Ponty würde die Wechselseitigkeit jedoch mittels der Zweideutigkeit der Zwischenleiblichkeit aufgeklärt werden, also ohne Verweis auf die Simultaneität.

¹⁹¹ CM, §56.

¹⁹² CM, §44.

der Andere oder die Anderen zunächst „in mir als Andere konstituieren[.] [Das] ist die einzige denkbare Weise, wie sie als seiende, und so seiende für mich Sinn und Geltung haben können [...].“¹⁹³ Werde zuerst durch die einseitige Fremdwahrnehmung die wechselseitige Vergemeinschaftung so oder so ermöglicht, und dann für die gemeinsame Gültigkeit einer intersubjektiven Objektivität eine soziale Schicht darin eingesteckt, wo man jeweils von den verschiedenen Ausgangspunkten in Form eines absoluten Hier jedoch zu einer gemeinsamen Welt ausgehe,¹⁹⁴ fehlt für den Übergang von der Einseitigkeit der Fremdwahrnehmung zur Wechselseitigkeit der Vergemeinschaftung dennoch eine Erklärung.¹⁹⁵

4) Die Schlüsselstellung der Fremderfahrung angesichts des teleologischen Hinweises Dem oben erwähnten teleologischen Hinweis entspricht das transzendentale ego „als ein in sich welterfahrendes, Welt in Einstimmigkeit ausweisendes“¹⁹⁶:

„[E]in neuartiges Apriori [...] resultierte die universale Einheit der in meinem eigenen ego sich vollziehenden Gesamtkonstitution in ihrer Wesensform, als deren Korrelat die objektiv seiende Welt für mich und ein ego überhaupt beständig vorgegeben ist und sich in Sinnesschichten fortgestaltende ist [...].“¹⁹⁷

Dieses Apriori bedingt eine letztgültige objektive Natur, auf die sich die Verweltlichung sowie die Objektivierung richten müssen. Genauer gesagt hat man sich in eine solche Welt einzugliedern, in der man sich mit dem Anderen zu vergemeinschaften sowie in dieselbe Welt ebenso einzugliedern hat, um seine der eigenen ähnliche, jedoch anderswoher urgestiftete konstitutive Dimension, in einer prinzipiell appräsentiven oder konjunktivischen Form in die eigene Weltkonstitution mit einzubeziehen. Erst dann lässt

¹⁹³ CM, §56.

¹⁹⁴ Vgl. Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 99: „[D]as Für-alle-sein der Welt [gründet] seinerseits im Immer-schon-vergemeinschaftet-sein des welterfahrenden Subjekts [...].“

¹⁹⁵ Trotzdem verweist jene Einseitigkeit keinesfalls auf die Beliebigkeit, so als könnte irgendwas Körperliches für den Leib gehalten oder irgendeinen leeren Platz leiblich eingenommen werden, solange die Sinngebung der Fremderfahrung nur damit beginnen kann, dass der fremde Leibkörper „in meiner primordialen Sphäre abgehoben auf[tritt]“. Vgl. CM, §55. Erst dann kann man zur assoziativen Paarung „Anderer-Dort-ich-Hier“ sowie weiter zur Fremdwahrnehmung motiviert werden. Mithin wird der Andere als „das an sich erste Objekt“ bezeichnet, auch wenn sich die Vergemeinschaftung mit dem Anderen statt als wechselseitig eher nur als bloß einseitig erweisen kann. Vgl. §58.

¹⁹⁶ CM, §59.

¹⁹⁷ CM, §59. Vgl. §22: Die „universale konstitutive Synthesis“ bzw. „eine unendliche regulative Idee“.

sich etwas Gegenständliches entsprechend der „objektiv seienden Welt“ möglichst zu einem für jedermann Objektiven konstituieren.¹⁹⁸ Hierbei verhält sich als Korrelat der egologischen, nämlich „der in meinem eigenen ego sich vollziehenden Gesamtkonstitution“ eine nicht nur ontologische,¹⁹⁹ sondern sozusagen normative „objektiv seiende Welt“, so als wäre sie ein beständig vorgegebenes Endziel. Um es so zu erschließen wie die Sache selbst „in ihrer Wesensform“, ist bei der Verweltlichung eine bereits intermonadische Subjektivität zu enthüllen.²⁰⁰ Nur dadurch kann die objektive Welt als die einzige erst auch eine reale und konkrete werden, keine lediglich ideale und abstrakte. Bisher hat sich bereits gezeigt, wie die Objektivität von der auf den ersten Blick solipsistischen Monade durch die Fremderfahrung im weitesten Sinn schrittweise, jedoch immer intersubjektiv konstituiert werden muss. Somit besitzt die Fremderfahrung, die mit der leibkörperlich assoziativen Paarung vom alter ego und dem meinen beginnen muss, von der Fremdwahrnehmung über die Vergemeinschaftung hinaus sowie bis auf die intersubjektive Objektivierung, eine gewisse theoretische Schlüsselstellung in Husserls Arbeitsplan.

1.2 Der Konnex zwischen uns auf dem phänomenologisch-psychologischen Denkweg²⁰¹

1.2.1 Ein verbesserter Zugang zur apriorisch implizierten Intersubjektivität

Der phänomenologisch-psychologische Gedankenweg erschien in der Tat auch schon implizit annähernd in den Schlussworten der fünften *Cartesianischen Meditation*, wo nach Husserl „das Mit-sein der anderen Monaden“²⁰² als soziale Schicht von den in mir angelegten Strukturen bereits impliziert wird, statt dass die soziale Schicht erst durch diese Strukturen hergestellt würde. Um dies zu enthüllen, gingen wir jedoch von der

¹⁹⁸ Vgl. Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 99.

¹⁹⁹ Vgl. CM, §55: „Das **erste** in Form der Gemeinschaft Konstituierte und **Fundament aller anderen intersubjektiven Gemeinschaftlichkeiten** ist die Gemeinsamkeit der Natur [...].“ Ohne diese wäre eine leibkörperliche Sinnesüberschiebung einfach unmöglich.

²⁰⁰ Vgl. CM, §64: „Dieses System des universalen Apriori ist also auch zu bezeichnen als systematische **Entfaltung des universalen**, im Wesen einer transzentalen Subjektivität, also auch Intersubjektivität **eingeborenen Apriori**, oder des universalen **Logos alles erdenklichen Seins**.“ Alles, das „ich selbst in meiner Seele konstituiere [...] und [...] intentional in mir [trage]“ (§44), kann nur aufgrund des intersubjektiven Apriori erst geschafft werden.

²⁰¹ Zur Redewendung eines dem cartesianischen Weg entgegenstehenden phänomenologisch-psychologischen Weges vgl. Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 35-36.

²⁰² CM, §60.

„Primordialsphäre“²⁰³ aus, in der das Wahrnehmen einer Umwelt dem Mitsein des Anderen vorangeht oder sogar zugrunde liegt. Daraus könnte man schlussfolgern, dass die Verweltlichung eigentlich nur der Fremdwahrnehmung, nämlich des wahrnehmend tätigen Simulierens von dort aus bedürfte, wo der Andere vor allem als leibkörperlich wahrgenommen werden müsste,²⁰⁴ ohne dass das Ich bei der Vergemeinschaftung von einem Wir mit den Anderen zusammen umschlossen werden müsste, als wäre bei der Verweltlichung die Gemeinschaft lediglich ein Nebenprodukt von höherstufiger Einfühlung. Wenn die soziale Schicht für die intersubjektive Objektivierung aber doch so notwendig ist, dass sie auf eine leibkörperliche Dimension nicht reduzierbar ist, fehlt für diese Notwendigkeit noch eine Auslegung. Wenn der cartesianische Denkweg eine weitere Auslegung nicht mehr fördern würde, hätte Husserl auf einen psychologischen Denkweg auszuweichen, auf dem man sich zuerst ebenfalls mittels des Einstellungswechsels aufs phänomenologische Ich reduziert, um die scheinbare Selbstverständlichkeit in der natürlichen Einstellung einzuklammern. Allerdings gehört nunmehr zur Ausschließung der Naivität, wobei schlechthin alles für etwas Selbstverständliches zu halten wäre, nicht der Aspekt von der angeblich „natürlichen kommunikativen“²⁰⁵ Einstellung. Man reduziert sich selbst nicht genau auf „das psychophysische Ich mit Leib und Seele“²⁰⁶, sondern eher auf die Monade in einer Lebenswelt, worin die mir ähnlichen Anderen so „in sich welterfahrend[], Welt in Einstimmigkeit ausweisend[]“²⁰⁷ leben wie ich selbst. Während aufgrund des psychophysischen Ich der cartesianischen Denkweise für einen eigenheitlichen oder primordialen Ausgangspunkt „der Charakter der *Umweltlichkeit für jedermann* [...] abstraktiv auszuschließen“²⁰⁸ ist, ist aufgrund der lebensweltlichen Monade jedoch eine unentbehrliche Sozialität in Betracht zu ziehen. Der Schwerpunkt liegt hiermit erneut darauf, dass die soziale Schicht als intersubjektive Objektivierung bzw. Sozialität als Intersubjektivität in der Tat dennoch zu dem gehört, was bei der Selbstauslegung vor allem „nicht zu beweisen, sondern zu verstehen ist.“²⁰⁹ Dementsprechend bezeichnet Husserl eigentlich auch schon im Schluss der *Cartesianischen Meditationen* das Apriori einer transzentalen Subjektivität gerade als solches:

²⁰³ CM, §50. Vgl. §44, §58.

²⁰⁴ Vgl. CM, §54: „[...] wenn ich dort wäre.“

²⁰⁵ Erste Philosophie II, 59.

²⁰⁶ CM, §44.

²⁰⁷ CM, §59. Der Lebenswelt kommt in den CM keine zentrale Bedeutung zu, jedoch sind Spuren derselben bereits zu finden.

²⁰⁸ CM, §44.

²⁰⁹ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Das Zwischenreich des Dialogs*, Den Haag, Nijhoff 1971, 13.

„Dieses System des universalen Apriori ist also auch zu bezeichnen als systematische **Entfaltung des universalen**, im Wesen einer transzendentalen Subjektivität, also auch Intersubjektivität **eingeborenen Apriori**, oder des universalen **Logos alles erdenklichen Seins**.“²¹⁰

Um die Intersubjektivität selbst statt als Konstitution als Bedingung zu untersuchen, muss neben dem Abweichen von jener cartesianischen Sichtweise etwas Umstrittenes innerhalb der Fremderfahrungslehre konfrontiert werden. Als dem Apriori einer transzendentalen Subjektivität überhaupt eingeborene Intersubjektivität scheint diese sozusagen „metaphysische“ Urtatsache²¹¹ dennoch etwa primordiales Wahrnehmen oder ein primordial wahrnehmender Leib vorauszusetzen,²¹² sei es inzwischen „eine bewußtseinsgeschichtliche Phase ohne Mitsubjekt“²¹³ oder so zwischenleiblich wie bei Merleau-Ponty.²¹⁴ Der Versuch, durch den psychologischen Denkweg die Intersubjektivität auf die niedrigste Stufe einer konstitutiven Hierarchie zurückzuführen,²¹⁵ liegt darin, dass sich dadurch die Stufenfolge anders erschließen

²¹⁰ CM, §64.

²¹¹ Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III, 366. Dies wird später näher behandelt. Zur Urtatsache vgl. Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 279: „[D]ie notwendigen Möglichkeitsbedingungen lebensweltlicher Erfahrung, die selbst dann noch die Grundpfeiler unseres Daseins bleiben, wenn sie in den abstrakten Idealisierungen der Wissenschaften überschritten werden können.“ Zur Metaphysik vgl. 187: „Husserl setzt sich aller traditionellen Metaphysik vielmehr erst recht dadurch entgegen, dass er die phänomenologische Metaphysik als eine Lehre von Urtatsachen auffasst, die sich nicht etwa auf *erste Ursachen* zurückführen und daher auch nicht spekulativ ergründen lassen.“ Zur Kritik an Tengelyi vgl. weiter Novotný, Karel, *Welt und Leib*, Königshausen u. Neumann, Würzburg 2021, 80f.

²¹² Vgl. *Krisis*, 265: „Darin Stufenbau der Selbstgebungen, der untersten sinnlichen in der Primordialität des primordialen Leibes, des primordialen Ich – der darin fundierten: Selbstgebung von anderen Ich und ihren Leibern. Selbstgebung von gemeinsamer sinnlicher Umwelt, in Vergemeinschaftung der sinnlichen Erscheinungen und Gegenstände.“

²¹³ Held, Klaus, *Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzentalphilosophie*, in: *Perspektiven transzentalphänomenologischen Forschung*, Nijhoff, The Hague 1972, 49.

²¹⁴ Vgl. *Signes*, 167: Die „intercorporéité“ sowie Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 108: „Zumindest wird man sagen kann, dass die Leiblichkeit nicht je einem Körper zugerechnet werden kann, [der sich im Raum voneinander unterscheiden lässt,] sondern intersubjektiv ineinander übergeht.“

²¹⁵ Vgl. *Krisis*, 265: Der „Stufenbau der Selbstgebungen“. Einem solchen Versuch entsprechend kann beim späteren Husserl eine „intersubjektive“ Primordialität gefunden werden. Vgl. dazu Lohmar, Dieter (Hg.),

lassen als durch den cartesianischen Denkweg kann, auf dem hinsichtlich der Enthüllungsweise das Mitsein des Anderen noch von dem ichlichen Wahrnehmen oder dem eigenen Leib abhängen zu müssen scheint, also nicht schon dem Apriori der transzentalen Subjektivität Eingeborenes zu sein.

1.2.2 Das intersubjektive Weltbewusstseinsleben

1) Die teleologische bzw. totalistische Dimension des Weltbewusstseinslebens²¹⁶

Zwar müsste Husserl sich methodisch vom cartesianischen ego abwenden, jedoch ist er vom cartesianischen Geist als Begründungsidee nie abgewichen.²¹⁷ Alles Erdenkliche muss nach wie vor von dem Ich selbst ausgehen, und zwar zur vereinheitlichenden Verweltlichung, wobei alles, einschließlich des Ich selbst, der anderen, unserer Konstitution usw. usf., als derselben Welt Zugehöriges ausgelegt wird.²¹⁸ Nur besagt das Ich nunmehr kein cartesianisches ego eines jetzigen Zeitpunktes, sondern das Weltbewusstseinsleben, dessen Korrelat „die [eine invariante Struktur erhaltende,] für uns einstimmig geltende Welt im Heraklitischen Fluß der Relativitäten“²¹⁹ ist.

Husseriana, Band VIII, *Später Texte über Zeitkonstitution (1929-1934) Die C-Manuskripte*, Springer, Dordrecht 2006, 425f. Im Folgenden als *C-Manuskript* bezeichnet. Allerdings beschränkt sich die Primordialitätsbedeutung im Folgenden auf die in *CM* beschriebene.

²¹⁶ An dieser Stelle trennt sich die Bedeutung der teleologischen Dimension noch nicht von der der „alles Sein in Totalität konkret und individuell ausmachende[n], letztermöglichende[n] und dadurch verwirklichende[n]“ totalistischen. Vgl. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, 380. Beides bezieht sich jedoch auf die Vereinheitlichung der Verweltlichung bzw. „verweltlichende[n] Selbstapperzeption“. Vgl. dazu *CM*, §45. Trotzdem lassen sich die beiden voneinander unterscheiden, und ihr Unterschied würde später in die Überlegung miteinbezogen werden. Zu diesem Unterschied vgl. ebenfalls Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 299 sowie Novotný, Karel, *Welt und Leib*, Königshausen u. Neumann, Würzburg 2021, 83-84, 89.

²¹⁷ Vgl. Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 186: „Damit ist allerdings nicht gesagt, dass Husserl mit der egologischen Einbettung seiner Phänomenologie jemals bricht. [...] Das Cogito bleibt nach wie vor der Ausgangspunkt der Husserl[!]schen Phänomenologie, aber es wird weit über seine cartesianschen Grenzen hinausgetrieben.“ Sowie 190. Jedoch würde Tengelyi der Rede von der „Begründung“ eine Absage erteilen. Vgl. dazu 188.

²¹⁸ Vgl. unter anderem *Krisis*, 195: „Alles Sonderbewußtsein ist Moment des einen kontinuierlich ständig einheitlichen, strömenden Totalbewußtseins von der ‚alles‘ umspannenden Welt.“

²¹⁹ *Krisis*, 140. Vgl. 145: Die „Einheit einer seienden Welt von identischer ontologischer Struktur“. Diese Welt ist nicht genau die Lebenswelt. Allerdings kommt „[d]ie Geltung der Lebenswelt aus dem Weltbewußtseinsleben.“ Vgl. 191. Zur Erhaltung der bei den Relativitäten invarianten Struktur vgl. ebd.:

„Unser Weltbewußtseinsleben ist ein kontinuierlicher Strom des ‚Erlebens‘, verlaufend in mannigfaltigen Sondererlebnissen als unselbständigen Momenten, als Wellen gleichsam dieses Stromes.“²²⁰

Dieser Strom des Weltbewußtseinslebens ist zunächst aber auf nichts „Unseres“ schlechthin zu reduzieren. Bei Husserl muss sich seine Einstimmigkeit zur Gültigkeit „einer invarianten Struktur“ bei einem identischen Ich bewähren, das sich beim Leben möglichst widerspruchsfrei erhält, anstatt sich als etwas bereits Festgestelltes darzustellen:

„Die Einheit der Einstimmigkeit ist die Einheit der vom Ich vollzogenen Einstimmung, [...] das Ich kann nicht mit sich in Widerspruch – in offenem Widerspruch sein. –

Das Weltbewußtseinsleben ist nicht hinsichtlich der Unterschichte der Vorstellung und darin der Erfahrung ein bloßes Strömen von ‚Erlebnissen‘, sondern ein Strom von Erlebnissen des identischen Ich (das selbst kein Erlebnis, sondern in den Erlebnissen erlebend ist).“²²¹

Wenn sich das Ich als Weltbewusstseinsleben nicht nur aufs Strömen von Erlebnissen einlässt, sondern sich dabei auch einstimmig sowie widerspruchsfrei zu erhalten hat, ist darin ein tieferer Sinn der eben genannten Bewährung zur Einstimmigkeit zu erblicken, die sich auf nichts Gegenständliches allein mehr beschränkt. Auch wenn die Bewährung als „die identifizierende Synthese des in Antizipation Vorgeltenden mit dem Selbstgegebenen als die Antizipation erfüllend“²²² definierbar wäre, könnte in dieser Erfüllung das bloß Intendierte und das Selbstgegebene doch im Ganzen erst den Charakter eines Wirklichseins und Soseins erhalten und „[das Ganze] so in diesem Charakter dem Ich eigen.“²²³ Das Ich fungiert vor allem als Weltbewusstseinsleben, wobei ein Charakter der Wahrhaftigkeit wie Wirklichsein und Sosein darauf verwiesen

„Trotz dieses Wandels in den einzelnen Seinsgeltungen verharrt die Welt in ungebrochener Seinsgewißheit, sie ist und bleibt Welt seiender Dinge, der seienden aus der immer wieder sich in Einstimmigkeit restituierenden Gesamterfahrung.“

²²⁰ *Krisis*, 194.

²²¹ *Krisis*, 252. Die Einklammerung ist dem Originaltext entnommen. Im Folgenden werden nur noch die von mir vorgenommenen Einklammerungen eigens gekennzeichnet. Vgl. ebenfalls 254: „[D]er Stromprozeß ist dann ein Prozeß von Synthesen des immerfort vollziehend fungierenden Ich, in denen die Weltvorstellung mit ihren mannigfaltigen Vorstellungsweisen und ihren Vorstellungssynthesen erwächst.“

²²² *Krisis*, 255.

²²³ *Krisis*, 255.

werden muss, dass das Ich dafür die Einstimmung vollzieht, und sogar die paarende Assoziation eine ichliche Einstimmung bleibt.²²⁴ Hierauf beruht die Bewährung von allem anderen, und zwar bis zur Bewährung einer intersubjektiv objektiven Welt „seiender Dinge, der seienden aus der immer wieder sich in Einstimmigkeit restituierenden Gesamterfahrung.“²²⁵ Jener Objektivierung geht diese Weltbewährung im Ganzen als Kern der Verweltlichung noch voran:

„Es ist eine durch die passive Wiederholung, durch Erhaltung der passiven gewohnheitsmäßigen Typik, sich fortdauernd festigende und bestehende Weltgewißheit, in der Welt ihren vertrauten Gewohnheitsstil immer schon hat, aber auch fortbildet.“²²⁶

Die sich beim Weltbewusstseinsleben so durchhaltende Selbigkeit der Welt, die „Weltgewißheit“ beim Ich, impliziert noch keine Objektivität für jedermann. Es handelt sich noch um keine intersubjektive Objektivierung, sondern zunächst vielmehr um eine andersartige, teleologische bzw. totalistische Dimension der vereinheitlichenden Verweltlichung, die über die bisher auf dem Wahrnehmen oder der sinnlichen Erfahrung beruhenden Anschauungen hinausgeht. Oder mit Husserls Worten:

„Hier entspringen nicht nur für die pure Vorstellungswelt, die Welt möglicher Erfahrung, neue Bestimmungsschichten, die einem Sein, Sein der betreffenden Gegenstände, zugeschlagen sind, als solche, die für es sind und an ihm sind, während sie doch prinzipiell ‚unvorstellbar‘ sind, d. h. im ersten und eigentlichen Sinne nicht in der Weise der Erfahrung zur Selbstgebung kommen. Aber es konstituieren sich auch und schon als Unterlagen für diese Umbildungen des Erfahrungssinnes von Dingen durch solche Auflagen so etwas wie Zwecke, auf (die) Erfahrungswelt bezogen, in ihrer Konstitution durch die in Form der Erfahrung ständig verlaufende Konstitution der Erfahrungswelt fundiert.“²²⁷

Eine Zweckmäßigkeit des Weltbewusstseinslebens ist selbst kein gegenständlicher Zweck,²²⁸ unabhängig davon ob ein Zweck thematisiert würde oder nicht. Vielmehr ist

²²⁴ Vgl. *CM*, §51.

²²⁵ *Krisis*, 191.

²²⁶ *Krisis*, 255. Vgl. ebenfalls 191.

²²⁷ *Krisis*, 256.

²²⁸ Vgl. *Krisis*, 256-57 sowie weiter 304: „Gleichwohl müssen wir unterscheiden das gesamte, sagen wir ‚teleologische‘ Gesicht, Zweck-Gesicht der vorgegebenen Welt, das ihr als teleologisch seiend immerfort eigen ist von uns her als Menschen, als in Zwecken lebend in sozialer Verflochtenheit (teleologischer) und die Seinsstruktur dieser Welt unter Abstraktion von den menschlichen Vorhaben, und

etwas Teleologisches zweckmäßig „in die ursprüngliche Gestalt der Selbstgebung eines seienden Werdens“²²⁹ eingeboren, schon bevor „mit dem Ende der Realisation des Zweckes als Zweck“²³⁰ überhaupt erst etwas Thematisierbares auftaucht. Seine „Erfüllung“ oder „Zweckrealisierung“ muss sich aber schon implizit auf die Konstitution aller sinnlichen Erfahrung und Vorstellung in der Welt auswirken, weil die Zweckmäßigkeit doch im Wesentlichen zum Weltbewusstseinsleben gehört.²³¹ Wenn der Fokus auf die einzelne Dingerfahrung gelegt würde, könnte hinsichtlich der Typen, in typisierender Synthesis auch die „Zweckmäßigkeit“ dessen gefunden werden, dass sich die Wahrhaftigkeit, wie z. B. eines Würfels, durch mehrmals wiederholbare Erfüllung bzw. prinzipiell immer durchführbares Alternieren zwischen Präsentation und Appräsentation bewähren würde. Trotz aller ewigen Unvollkommenheit richtet sich jede Dingerfahrung als Wahrnehmung stets aufs Vervollkommen.²³² In Hinblick darauf könnte die Vollkommenheit dessen, dass alles Geltende mit allem Selbstgegebenen zusammenfiele, als Zweck einer derartigen Erfahrung bezeichnet werden, selbst wenn er unrealisierbar bleiben muss. Jedoch liegt die Zweckmäßigkeit des Weltbewusstseinslebens, wobei „[d]ie Weltvorstellung [...] immerfort Vorstellung der einheitlichen Mannigfaltigkeit von raum-zeitlich realen Gegenständen möglicher schlichter Erfahrung [ist],“²³³ der Zweckmäßigkeit der Erfahrung eines einzelnen

teleologischen Gestalten der Dinge, sowie der entsprechenden menschlichen Personen und Personengruppen und Personenverbände als Korrelate.“ Vgl. dazu 271: „[D]ie Vernunftidee einer Friedensgemeinschaft“ sowie 305.

²²⁹ *Krisis*, 257.

²³⁰ *Krisis*, 257.

²³¹ Vgl. *Krisis*, 257: „In der Erfüllung von Zwecken erwächst die Handlung als Weltvorkommnis höherer Stufe. In der unteren Stufe (wozu alle sinnliche Erfahrung und Vorstellung gehört) haben wir einen Vorgang in der Welt schlichter Erfahrung. Aber die Handlung ist nicht der bloße Vorgang in der raum-zeitlichen Erfahrungswelt, sondern als Handlung hat er den Charakter, in jeder Phase Zweckrealisierung zu sein, und hier **in die ursprüngliche Gestalt der Selbstgebung eines seienden Werdens in steter Zweckmäßigkeit**, mit dem Ende der Realisation des Zweckes als Zweck.“ Meine Hervorhebung.

²³² Die Unvollkommenheit in einem weiteren Sinn haben die Dingerfahrung und die Verweltlichung jedoch in gemein. Vgl. *Krisis*, 264: „Ein Weltbewußtsein ist undenkbar, in welchem Welt ‚adäquat‘ gegeben wäre, ohne Horizont möglicher Modalisierung, ohne Horizont der Näher- und Andersbestimmung.“ Hierin könnte sich der Hinweis darauf schon verraten, dass sich die Bewährung der Welt dennoch, zum Mindesten teilweise, aufs Vervollkommen richtet, sowie die der Erfahrung im Allgemeinen. Vgl. ebenfalls 305: „Doch auch seiende Welt, unangesehen der Zwecke, ist ja in ihrer Weise in Bewegung, und das ist in der Bewegung eines Erwerbens von Unbekanntheit zu Bekanntheit [...].“

²³³ *Krisis*, 258.

Gegenstandes zugrunde und nicht umgekehrt. Mit anderen Worten gäbe es ohne diese teleologische Dimension der Verweltlichung davon auch nichts, was als schlichte Erfahrung in der unteren Stufe wahrnehmungsmäßig,²³⁴ durch die Reduktion aufs cartesianische ego bereits erschlossen werden kann.

Liegt nun auch „mein Verharrendsein in verharrenden Ichgeltungen“²³⁵ offensichtlich in den „Vorstellungen von Weltlichem“²³⁶, dann gilt nicht mehr das *ich denke, also bin ich*, sondern tatsächlich vielmehr: *ich erlebe die Welt, also bin ich*. Die ichliche Erhaltung zeigt sich in der vereinheitlichenden Verweltlichung, in der Bewährung zur Einstimmigkeit „einer invarianten Struktur“ der Welt. Dazu behauptete Husserl sogar, dass das „Sein der Welt [...] inhaltlich immerzu relativ“²³⁷ und die „Welt [...] der in diesem synthetisch einheitlichen Vorstellen ständig vermeinte Seinssinn [ist].“²³⁸ Hiermit wiederholt sich eigentlich die „universale konstitutive Synthesis“ oder die „unendliche regulative Idee“²³⁹, womit „ich [...] eine **verweltlichende Selbstapperzeption** [...] vollzogen [habe] und [...] sie in beständiger Fortgeltung und Fortbildung [halte].“²⁴⁰ Diese Bewährung eines kontinuierlich widerspruchlosen, identischen Ich und jene der Welt, sind in der Tat zwei Seiten derselben Medaille. Hierin wird außerdem eine Zweckmäßigkeit bzw. eine teleologische oder totalistische Dimension enthüllt, die dem Ich als Weltbewusstseinsleben innewohnt, und die weder auf Objektivierung noch auf Vergemeinschaftung reduzierbar ist. Diese Dimension kann sich besonders auszeichnen,

²³⁴ Vgl. unter anderem *Krisis*, 193.

²³⁵ *Krisis*, 262.

²³⁶ *Krisis*, 262. Vgl. ebd.: „Alle diese Vorstellungen bilden eine synthetische Einheit – Ich als Welt vorstellendes <Subjekt>, strömend in wechselnden vorstellenden doxischen Akten, Affektionen, darauf gegründet wertenden, praktischen Akten.“

²³⁷ *Krisis*, 263. Vgl. 264: „[...] apodiktisch ist auch ihr Sein als Sein für mich, Sein für die Subjektivität als die Weltgeltung vollziehende in Form der Korrektur und dazu gehört auch apodiktisch ihre Seinsweise der Geltung in der Form: als Kern ein anschauliches und geweckt vorstelliges Weltfeld der aktuellen Einstimmigkeit und mit potentieller Wiederholbarkeit.“

²³⁸ *Krisis*, 267. Es ist auch deswegen etwas „Vermeintes“, weil „[e]s [...] kein Axiom [gibt], das wirklich eine unmittelbare Evidenz ist, und erst recht keines, wofür es unmittelbar evident wäre, daß es für ‚die Welt‘ gilt.“ Vgl. dazu 150. Die teleologische Bedeutung eines „vermeinten“ Seinssinns kann man neben den Zitaten aus Seite 140 und 191 anderswohin erblicken. Vgl. 304: „Tiere haben keine Vorhaben [...], aber wir Menschen haben nicht nur Vorhaben, sondern (auch) wo wir instinktives Gerichtetsein verstehen, apperzipieren wir das instinktive Woraufhin als Vorhabe, oder wir geben für uns dem Instinkt immer schon den End Sinn als ‚Zielvorstellung‘.“

²³⁹ *CM*, §22.

²⁴⁰ *CM*, §45.

nur wenn das Ich als strömendes Weltbewusstseinsleben zur Selbstauslegung vom cartesianischen ego nicht mehr auszugehen hat.

2) Das „Phänomenologisieren“²⁴¹ als Ausweg aus der „Idealisierung“²⁴² sowie psychologischer Zugang zum Weltbewusstseinsleben

a) Die Idealisierung

Durch die oben erwähnte teleologische sowie totalistische Dimension kann sich die bereits mehrmals zitierte „unendliche **regulative Idee**“²⁴³ inhaltlich so konkretisieren, dass sie über die reine „Weltgewißheit“²⁴⁴ hinausgeht, d. h. über „[d]ie evidente Idee (nicht das Ideal) der Erfahrbarkeit *in infinitum* der Welt als Welt möglicher Erfahrung, der Erkennbarkeit ins Unendliche“²⁴⁵, während der Weltseinssinn dementsprechend ein vermeinter bleibt.²⁴⁶ Diese Weltidee könnte jedoch oft fälschlicherweise auf die naturwissenschaftliche Idealisierung verwiesen werden, wobei „alle Dinge, abstrakt auf Körper reduziert, Einheiten ihrer ins Unendliche relativen Erscheinungsweisen [...] in der Einheit einer universalen Naturkausalität [stehen], [und] [...] exakten Naturgesetzen [unterstehen].“²⁴⁷ Der rasche und unbedingte Verweis auf eine solche Natur, die im naturwissenschaftlichen Sinn von Kausalität und Gesetzen ausgemacht wird, nähert sich für Husserl einem Irrweg, und zwar nicht deswegen, weil es der Idee als Weltidee nicht entsprechen oder sogar davon abweichen würde, sondern deswegen, weil dieser nicht genau der zur Sache selbst zurückkommende Weg ist und damit zu einer „Krisis“ führen kann, in der sich die Welt „als Welt möglicher Erfahrung, der Erkennbarkeit ins Unendliche“ überspringen lässt, nämlich die „echte“ Weltidee. – Wenn man die so idealisierte Welt phänomenologisch einklammert, wodurch sie aufs Weltfeld „der

²⁴¹ *Krisis*, 170. Vgl. Fink, Eugen, *Das Phänomenologisieren als Reduzieren*, in VI. *Cartesianische Meditation*, Dordrecht, Kluwer 1988, 32f.

²⁴² Vgl. unter anderem *Krisis*, 168 sowie Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 279.

²⁴³ *CM*, §22.

²⁴⁴ *Krisis*, 255. Vgl. ebenfalls 191.

²⁴⁵ *Krisis*, 143. Diese lebensweltliche Unendlichkeit selbst ist doch mit „Limes“ zusammen erst denkbar, damit ist sie nicht in einem strengen Sinn „endlos“. Vgl. dazu 142. Für einen strengen Sinn ist das Axiom häufig schon naturwissenschaftlich idealisiert.

²⁴⁶ Vgl. *Krisis*, 267.

²⁴⁷ *Krisis*, 144. Die naturwissenschaftlich, mathematisch idealisierte Unendlichkeit – ohne Limes – stammt nach Husserl eigentlich aus der eben zitierten „Erfahrbarkeit *in infinitum* der Welt“. Vgl. 154-56. Außerdem zum gleichfalls lebensweltlichen Ursprung der Physik vgl. 174.

Erkennbarkeit ins Unendliche“ reduziert wird,²⁴⁸ ist darin wie bereits gesagt „eine invariante Struktur“²⁴⁹ bzw. die „Einheit einer seienden Welt von identischer ontologischer Struktur“²⁵⁰ zu finden. Sie setzt als Weltgewißheit überhaupt keine erst bei der Idealisierung begründete Gesetzlichkeit oder Kausalität voraus. Ihre Bewährung, die zugleich die Erhaltung eines identischen, widerspruchslosen Ich darstellt, ist nie erst kraft der Vorgegebenheit jener Natur vollziehbar, die vom Ich als Weltbewusstseinsleben unabhängig zu sein scheint. Zu jener Natur gehört sogar ebenfalls die Logik in einem gewöhnlichen Sinn, die dem eben zitierten Ontologischen eigentlich nicht entgegensteht, sondern eher daraus entspringt.²⁵¹

Zwar fungiert beim Weltbewusstseinsleben auf jeden Fall bereits ein ständig vermeinter Seinssinn,²⁵² ein Weltsinn, nach dem sich jede Bewusstseinsleistung zur vereinheitlichenden Verweltlichung streng genommen nicht „logisch“, jedoch sozusagen teleologisch oder totalistisch richten muss, jedoch muss dieser Weltsinn keineswegs den Verweis auf eine bereits so oder so idealisierte Natur so implizieren, als wäre die Natur die absolut einzige Quelle der Wahrheit. Je selbstverständlicher jener Verweis zu sein scheint, insbesondere wenn die Zuverlässigkeit auf der Ichunabhängigkeit beruht, desto tiefer gerät man unbewusst in die Idealisierung. Damit schlägt Husserl jedoch keinen Nihilismus vor, so als fiele jedweder enthüllte Weltsinn in die Idealisierung, die den Zugang zur Wahrheit ewig sperren müsste. Stattdessen wird ein phänomenologischer Zugang gegenüber Allem idealisierten zunächst dadurch ausgezeichnet, dass er zur Enthüllung dessen führt, dass der Weltsinn statt als Feststellung dabei durchaus als ein vermeinter Seinssinn allein angenommen wird, der zuerst als Wonach der vereinheitlichenden Verweltlichung dient, wobei sich die Weltgewißheit einer invarianten Struktur bewähren und erst dann inhaltlich bedingt bzw. idealisiert werden kann. Eine solche Weltgewißheit oder -idee beruht keineswegs einfach auf Nichts. In einem abstrakten Sinn muss sich das Vermeintsein des Weltsinns von der Welt als „Lebens-“Welt, in der wir leben und fortleben, noch unterscheiden können. Die Annahme, wonach die Welt erst als rohes oder wildes Weltfeld „zu einer berechenbaren Welt“²⁵³ gebracht werden kann, fungiert im Weltbewusstseinsleben als vermeinter Seinssinn der Welt. Nur würde diese echte Weltidee bei einer Idealisierung allzu rasch zu einer Feststellung über

²⁴⁸ Zum Weltfeld vgl. ebenfalls *Krisis*, 264.

²⁴⁹ *Krisis*, 140.

²⁵⁰ *Krisis*, 145.

²⁵¹ Vgl. *Krisis*, 154: „Alles ‚Logische‘ entspringt eben aus einer vorlogischen Sphäre, die ihre eigene Vernunft hat, ihre eigene, alles tragende Wahrheit.“

²⁵² Vgl. *Krisis*, 267.

²⁵³ *Krisis*, 145.

den Endzweck oder über die absolut einzige Quelle der Wahrheit übergehen. Dabei würde die Zweckmäßigkeit bzw. der teleologische Charakter des Weltbewusstseinslebens insbesondere übersehen werden, der in der ichlichen sowie weltlichen Einstimmigkeitsbewährung liegt. Hinsichtlich der Welt als Lebenswelt allein, bei welcher das Weltfeld niemals ohne Weiteres berechenbar ist, muss die Welt dennoch daraus bestehen, was durch den Einstimmungsvollzug als Unstimmigkeit auszuschalten ist, nämlich etwas Fremdes, sowie, was dagegen als Einstimmigkeit zum Erfahrungsinhalt oder weiter zu den Habitualitäten einzuschließen ist. Allerdings richtet sich das Weltbewusstseinsleben als Ich stets nach etwa Einstimmigkeit des Ganzen, die auf keinen Strom der Erlebnisse zurückzuführen ist. Trotzdem kann in die Erlebnisse immer noch etwas einströmen, das nachher als Unstimmiges auszuschalten ist.²⁵⁴

b) Der Ausweg aus der Idealisierung

Fraglich bleibt, wie man ohne Verweis auf die idealisierte und ichunabhängige Natur noch auf die „Ontologie [...] der Lebenswelt“²⁵⁵ „als Welt möglicher Erfahrung, der Erkennbarkeit ins Unendliche“ eingehen kann,²⁵⁶ wobei das Vermeintsein des Weltsinns in die Überlegung hinzugezogen werden muss. Diese Aufgabe der Phänomenologie bzw. der Phänomenologen lag bei Husserl gewissermaßen darin, das Weltbewusstseinsleben und die wissenschaftliche Zielsetzung auf eine solche Ebene zusammenzubringen, worauf sich die folgende phänomenologische Arbeit deswegen praktisch beziehen kann, weil der wissenschaftliche Zweck mit der Zweckmäßigkeit des Weltbewusstseinslebens selbst zusammenfällt.²⁵⁷ Unabhängig davon ob sich das Ich als Weltbewusstseinsleben zur wissenschaftlichen Arbeit entscheidet, bleibt das Weltbewusstseinsleben dennoch

²⁵⁴ Vgl. *Krisis*, 252 sowie 174: „Der Ursprung der Physik liegt in einer Überschau und wissenschaftlichen Behandlung und Befragung der Lebenswelt, in der schauenden Behandlung derselben und in der Frage, was im Wandel der Meinungen, auch der unstimmigen Erfahrungen, im Wandel der Korrekturen notwendig standhält [...].“

²⁵⁵ *Krisis*, 155. Vgl. weiter 173.

²⁵⁶ Vgl. *Krisis*, 167.

²⁵⁷ Vgl. *Krisis*, 153: „[D]er Erkenntnisbau unserer Wissenschaften muß wirklich als Evidenzbau aus seinen Quellen ursprünglichen Lebens zur Einheit eines Lebens der Evidenz gebracht werden und zu einer immer wieder aktualisierbaren Habitualität, zu einem echten Wesen. Jeder Wissenschaftler muß aktuell dazu befähigt sein, seine methodische Technik jederzeit quellenmäßig zu rechtfertigen.“ Allerdings hat Husserl die Zweckmäßigkeit des Weltbewusstseinslebens bereits implizit mit der Erfüllung des Wissens verbunden, ohne dass sich das Ich als Weltbewusstseinsleben zur wissenschaftlichen Arbeit entscheidet. Vgl. 305: „Doch auch seiende Welt, unangesehen der Zwecke, ist ja in ihrer Weise in Bewegung, und das ist in der Bewegung eines Erwerbens von Unbekanntheit zu Bekanntheit [...].“

immer das meine und ist daher als solches zunächst die Quelle aller vorwissenschaftlichen und dann aller wissenschaftlichen Praxis. Es fragt sich daher, wie denn etwas Ontologisches über die Welt als Lebenswelt unter einer unumgänglichen idealisierten Annahme oder im Rahmen eines solchen Vermeintseins dennoch zu enthüllen.²⁵⁸ – Zwar „[hat die] Welt [...] ja für uns unserer Erziehung gemäß und für alle positiven Wissenschaften immer schon den Sinn der idealisierten mathematisch raum-zeitlichen, unendlichen Welt[,] [jedoch ist] [d]iese fundamentale Ontologie [...] die der finiten [Lebenswelt], aber wieder nicht im gewöhnlichen Sinne endliche, sofern für uns Endlichkeit schon Ausschnitt aus der Unendlichkeit bedeutet“²⁵⁹, anstatt Letzterer zu widersprechen.

Eine derart widersinnige Ausdrucksweise weist jedoch darauf hin, dass mit der vorliegenden Ontologie einer irgendwie idealisierten Welt bereits etwas Transzendentales mit gemeint ist,²⁶⁰ das über alles Vorliegende hinausgeht.²⁶¹ Mithin ist jedwede Ontologie zur Transzentalphilosophie sozusagen ein Übergang, und die „[a]llen Ontologien [vorangehend] [...] wahrhaft fundamentale Ontologie [...] der (noch nicht idealisierten) Lebenswelt“²⁶² ebenso nur ein unmittelbarer Übergang dazu. Oder mit Husserls Worten:

„Nach unseren systematischen Ausführungen über phänomenologische Reduktion wissen wir freilich, daß diese [lebensweltliche] Ontologie eigentlich nur eine Schichte ist einer in der natürlichen **Weltlichkeit des menschlichen Daseins** notwendig jedem Wissenschaftler verborgenen Ontologie – der Transzentalphilosophie. Wir wissen ja, daß diese Lebenswelt sich als ‚Polystem‘ der transzendentalen Subjektivität einordnet.“²⁶³

Jedenfalls liegt auch unabhängig von der ontologischen Erschließung der Welt, die transzendentale Subjektivität als Weltbewusstseinsleben der Welt zugrunde und nicht

²⁵⁸ Zum von Husserl Enthüllten vgl. z. B. *Krisis*, 260.

²⁵⁹ *Krisis*, 155. Vgl. weiter 142: „Limes“. In Hinblick darauf scheint außerdem für Husserl die mathematische Idealisierung grundlegender oder einfach „wahrer“ als irgendeine andersartige.

²⁶⁰ Vgl. *Krisis*, 173: „Freilich, der Ausdruck ‚Ontologie der Lebenswelt‘ – wir, die ja beständig unter dem On eben das objektiv Seiende verstanden, und jedes Apriori also selbst objektiven Sinn hatte – ist eine widersinnige Ausdrucksweise. Es ist eben eine der radikalen Umwandlungen der Begriffe, die der Übergang in die transzendentale Dimension mit sich bringt.“

²⁶¹ Vgl. außerdem *Krisis*, 168: „Die Ontologie der Welt handelt von den möglicherweise ‚seienden‘ Welten, jede mögliche Welt [ist] eine Welt bloßer Tatsachen.“ Zu bloßen Tatsachen ist das im originalen Text als Bemerkung ergänzt: „Das ist stets als aus Idealisierung Leitendes zu beachten.“

²⁶² *Krisis*, 151.

²⁶³ *Krisis*, 155. Meine Hervorhebung.

umgekehrt, so wie die Transzentalphilosophie der lebensweltlichen Ontologie. Hiervon ausgehend würde man auch nicht auf den Irrweg geraten, auf einer idealisierten Feststellung über etwa Weltidee als Endsinn oder die absolut einzige Quelle der Wahrheit zu beharren. Die ohne Umweg über etwas Idealisiertes zur Sache selbst kommende Phänomenologie ist damit „nicht eine ‚idealistische‘ Theorie, sondern durchaus nur Aufweisung von Selbstverständlichkeiten, von dem, was evidente Selbstbesinnung als Selbstverständigung hinsichtlich der Welt, in der wir leben, und dieses Lebens als Weltbewußtseinsleben <ist>.“²⁶⁴ Andererseits ist der Verlauf einer Idealisierung nebenbei „einzuklammern“, wenn allem Selbstverständlichen immer schon etwas Idealisiertes innewohnt. Kurz formuliert: „Das Entscheidende für die Philosophie ist also die Rückfrage von der Welt auf die transzendentale Subjektivität und dann die auf die transzendentale, phänomenologisierende Subjektivität“²⁶⁵, der sich die Lebenswelt wie bereits zitiert einordnet.

c) Der psychologische Zugang

Bei einem Philosophen als philosophierendem Weltbewusstseinsleben, wobei „[i]n dieser Abzielung als einer habituellen und berufsmäßigen [...] eine Epoché [liegt],“²⁶⁶ durch die man den lebensweltlichen Boden der Naivität übergestiegen ist sowie dann die Selbstverständlichkeiten untersuchen kann,²⁶⁷ wird der Weltsinn, der vermeinte Seinssinn in eine rein objektive und leitende unendliche Idee eingesteckt, unter der die vorliegende Welt erst als solche eingeklammert werden kann. Die Idealisierung zeigt sich damit durch die Phänomenologisierung ohne aufzuhören, nur wird sie mit eingeklammert.

Von der Welt, in der „wir“ leben, wird dementsprechend auf „unseres“ Weltbewusstseinsleben zurückverwiesen. Hierfür wird bei Husserl ein Bedarf an der „Psychologie“ erwähnt:

„Als Philosoph – als objektiver Weltforscher – müßte er eine Psychologie, eine objektive Wissenschaft vom Menschen als personal (ichlich) tätigen und affizierten, als reines Bewußtseinssubjekt und doch als psychophysisch auf körperliche Leiblichkeit bezogenes ausbilden [...].“²⁶⁸

²⁶⁴ *Krisis*, 192.

²⁶⁵ *Krisis*, 170.

²⁶⁶ *Krisis*, 168. Vgl. *CM*, §8. Somit muss er zunächst auch ein Phänomenologe sein.

²⁶⁷ Vgl. *Krisis*, 177: „Transzentalphilosophie als Übersteigung des lebensweltlichen Bodens“ sowie 183: „Das Transzendentale ist vom Gehalt der Seele nicht zu trennen und ist nur erreichbar durch Übersteigung des lebensweltlichen Bodens.“ Vgl. ebenfalls *CM*, §15.

²⁶⁸ *Krisis*, 169. Diese Psychologie impliziert jedoch nichts davon, dass man dafür vom erwähnten ichlichen

Aus dieser besagten Psychologie geht jedoch eine Gabelung von diesen zwei Aspekten hervor: Einerseits der Aspekt des ichlichen Bewusstseinssubjekts, also des anderen Ich bzw. des Anderen; andererseits der „psychophysisch auf körperliche Leiblichkeit bezogene“ Aspekt,²⁶⁹ wodurch als Fremderfahrung der Andere erfahren werden und erst dann das Ich zur intersubjektiven Objektivierung motivieren kann, so als nähme der Andere daran teil. Es wird knifflig, wenn als „Fremdwahrnehmung“²⁷⁰ die primäre konjunktivische Versetzung oder sogar die höherstufige „Einfühlung“²⁷¹ ins andere Bewusstseinssubjekt jedoch zunächst „leiblich“²⁷² durchgeführt werden kann. Demzufolge wird der Bedarf an der Psychologie untergraben, solange sie von der Psyche im empirischen Sinn bedingt werden kann. Führte Husserl die „Psychologie“ ein, um den „reineren“ Aspekt des Ich in Betracht ziehen zu können, ist die Psychologie anders zu verstehen. Tatsächlich verhält es sich vielmehr so: Auf dem psychologischen, nicht mehr cartesianischen Denkweg versuchte Husserl, genauer gesagt, die Reduzierbarkeit des leibkörperlichen Bezugs auf irgendwelche Art zu disputieren, jedoch ohne einen derartigen Bezug völlig auszuschließen. Die leibkörperliche Dimension ist daher in einer transzentalen konstitutiven Hierarchie nicht so grundlegend wie bisher gedacht.²⁷³

Ausgangspunkt abweichen könnte oder sollte. Vgl. ebd: „Er müßte auf sich selbst, auf sein philosophierendes Subjekt zurückgehen als das eine und einzige, von dem er innere Wahrnehmung hat, und so müßte er all die Problemlast auf sich nehmen, die in dieser Schrift so viele ungewohnte Erörterungen erzwungen hat.“ Außerdem CM, §44: „Ich, das reduzierte *Menschen-Ich* (psychophysische Ich), bin also konstituiert als Glied der *Welt*, mit dem mannigfaltigen *Außer-mir*, aber ich selbst in meiner Seele konstituiere das alles und trage es intentional in mir.“ Von diesem Standpunkt ist Husserl nach wie vor nie abgerückt. Mit dieser Auffassung von Psychologie ist bei Husserl nicht unbedingt eine Psychologie im heutigen Sinne gemeint.

²⁶⁹ Diese Sichtweise wird jedoch nur vorläufig beibehalten. Vgl. *Ideen II*, 140: „Andererseits aber ist es merkwürdig, daß ich mich so vielfach von Dingen bestimmt finde, ohne daß derartige psychophysische Abhängigkeiten eine Rolle zu spielen scheinen: nämlich in der Auffassung selbst.“ In der psychologischen Einsicht ist der Leib, an dem „ich mich so vielfach von Dingen bestimmt finde“, in der Tat keineswegs „psychophysisch auf körperliche Leiblichkeit“ zu reduzieren.

²⁷⁰ CM, §55.

²⁷¹ CM, §54.

²⁷² CM, §53.

²⁷³ Vgl. *Krisis*, 265. Die methodische Verbesserung ist nicht nur möglich, sondern eher erforderlich. Vgl. 170: „Ist die Forschung in der erreichten transzentalen Reduktion in systematischen Gang gebracht mit der Fülle neuer Problem und ihrer Lösungen, so macht die <transzentale Philosophie> nach Eröffnung immer neuer Horizonte Schwierigkeiten, weil sie die Ergebnisse, die vordem gewonnen waren, in gewisser

Damit müssen wir neuerlich auf „das **psychophysische** Ich mit Leib und Seele“²⁷⁴ eingehen.

3) Der psychologische Zugang angesichts des Leibes

a) Die Fragwürdigkeit „der personalistischen Einstellung“²⁷⁵

Die „als ‚Polystem‘ der transzendentalen Subjektivität einordne[nde]“²⁷⁶ Welt im „Welt-“Bewusstseins-Leben bezieht sich einerseits auf den „vermeinte[n] Seinssinn“²⁷⁷, in dem die teleologische sowie totalistische Dimension liegt, und andererseits auf die Lebenswelt, die „[j]eder Art Praxis [...] vorgegeben [ist],“²⁷⁸ einschließlich der Bewusstseinsleistung irgendeiner wissenschaftlichen Art. Die Lebenswelt impliziert allerdings ein rohes oder wildes Weltfeld „der Erkennbarkeit ins Unendliche“²⁷⁹, während die Welt tatsächlich nie als ein solches Feld erfassbar ist, als erschöpften ohne etwa teleologische Schicht die puren Realitäten allein schon die Welt. Gewiss ist doch, dass wenn man sich phänomenologisiert, in der Enthüllung der eigentlich nicht so puren Realitäten dennoch

Weise angreift.“ Es können verschiedene Denkwege probiert werden, während sich die eigene Begründungsidee bei Husserl aber nie geändert hat. Gleich bleibt ebenso die Schlüsselstellung der Fremderfahrung in seinem ganzen Arbeitsplan. Vgl. dazu Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 186: „Die Entdeckung der zentralen Bedeutung des Verhältnisses zwischen dem Ich und dem Anderen führt bei Husserl zu einer völlig neuen Grundstruktur, die alle phänomenologischen Untersuchungen bedingt.“

²⁷⁴ CM, §44. Meine Hervorhebung. Vgl. ebenfalls §50.

²⁷⁵ Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 107: „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.“ Vgl. 123: „Theoretische Gestalt [Husserls] aber hat die Fremderfahrung im Rahmen der natürlichen Einstellung als naturalistische. [...] Die naturalistische ist von vornherein und als solche die naturwissenschaftliche Einstellung; die personalistische hingegen wird zur geisteswissenschaftlichen erst durch eine nachträgliche S[c]ientifikation der Lebenswelt, die ihr ursprüngliches Woraufhin ist.“

Es ist erstens zu berücksichtigen, dass der Begriff „Kulturwelt“ bei Husserl doch ein sekundärer ist, weil die mit ihm ausgedrückte intersubjektive Objektivität als eine unter den verschiedenen „eigenartigen geistigen Objektivitäten“ zu verstehen ist und damit nicht als die einzige letztbegründete. Vgl. CM, §58. Im Vergleich dazu ist die „Lebenswelt“ ein primärer Begriff.

²⁷⁶ Krisis, 155.

²⁷⁷ Krisis, 267.

²⁷⁸ Krisis, 214.

²⁷⁹ Krisis, 143. Zum Weltfeld vgl. 264.

etwas Teleologisches tief verwurzelt sein muss, das wie bereits erwähnt „in die ursprüngliche Gestalt der Selbstgebung eines seienden Werdens“²⁸⁰ eingeboren ist. Ohne die teleologische Dimension des Weltbewusstseinslebens in Betracht zu ziehen, könnte man überdies die teleologische Abweichung des sich wissenschaftlich phänomenologisierenden Ich vom im Alltag natürlich lebenden Ich übersehen, und zwar von seiner „Natürlichkeit“²⁸¹. Um zur Sache selbst zurück zu kommen, geht das Ich statt von der Eigenheits- oder „Primordialsphäre“²⁸² von der „Lebenswelt als Grundlage der Psychologie“²⁸³ aus, wofür das cartesianische ego bereits durchs Weltbewusstseinsleben ersetzt wird. Hierzu wurde von Theunissen als Kritik sowie Ergänzung eine personalistische Einstellung vorgeschlagen, um die „Kluft zwischen der transzendentalen und der natürlichen Fremderfahrung“²⁸⁴ zu überbrücken. Mit seinen eigenen Worten „[ist] [d]ie personalistische Einstellung [...] 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.“²⁸⁵ So wurde der psychologische Weg von ihm verstanden.

Zwar wurde beim früheren Husserl allerdings etwas unmittelbar, natürlich

²⁸⁰ *Krisis*, 257.

²⁸¹ Vgl. Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 94-95: „Seine Natürlichkeit [des natürlichen Ich in der Lebenswelt] 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.“ Diese Abweichung kann nach Theunissen darauf zurückgeführt werden, dass sich diesbezügliche Behandlung in *CM* jedoch noch auf eine statische Analyse beschränkt. Kurz gesagt wurde die Interpretation durch die wissenschaftliche Methodik beeinflusst, anstatt sich der Sache selbst anzunähern. Vgl. dazu 60 sowie *CM*, §48.

²⁸² *CM*, §50. Vgl. §44, §58.

²⁸³ *Krisis*, 185, Titel.

²⁸⁴ Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 112. Vgl. 96 sowie weiter 73: „Solange man also die transzendentale Einfühlung nur als ‚Appräsentation‘ der fremden Erscheinungen faßt, bleibt unverständlich, wie sie den Überstieg von den primordialen Welten zu der einen objektiven Welt leisten soll.“

²⁸⁵ Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 112. Vgl. 115: „Der werktätige Umgang ist vielmehr ein Hauptmedium der personalistischen Einstellung.“ Vgl. weiter *Ideen II*, 140; Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Max Neimeyer Verlag, Tübingen 1976, 71.

Kommunikatives erwähnt,²⁸⁶ jedoch ist der Fremdbezug dennoch nichts unmittelbar Kommunikatives, wenn man sich aufgrund solcher vor allem gebrauchsmäßigen Aufweisung von Selbstverständlichkeiten erst auf den Anderen bezieht. Oder mit Husserls Worten „**fühle ich mich durch Sachen bedingt**; aber das heißt offenbar nicht psychophysisch bedingt. Wie mich, so fasse ich jeden Anderen als in solchen Beziehungen von Sachen in dieser Weise direkt abhängig auf (aber keineswegs psychophysisch bedingt).“²⁸⁷ Trotzdem ist Theunissen doch der Meinung, dass in der personalistischen Einstellung die Erfahrung des Anderen, die bei Husserl als Fremderfahrung bezeichnete „erstens unmittelbar [ist], weil sie den Anderen nicht auf dem Umweg über die Einfühlung in seine Weltapperzeption vor sich bringt. [...] Die kommunikative Erfahrung vom anderen Menschen ist zweitens unmittelbar, sofern sie sich ihr Korrelat nicht vom fremden Körper vermitteln lässt.“²⁸⁸ Mit anderen Worten meldete sich in der personalistischen Einstellung der Andere ohne Weiteres als „Ich“, das sich immer bereits gegenüber allem anderen Weltlichen ausgezeichnet hätte,²⁸⁹ und zwar weder durch den Leibkörper bzw. die leibkörperliche „Sinnesüberschiebung“²⁹⁰ noch im Rahmen der vereinheitlichenden Verweltlichung. – Diesem Standpunkt nähert sich statt des Husserlschen tatsächlich eher der Levinassche an.²⁹¹ Als eine unumgängliche Frage erweist sich zunächst, wodurch sich der Andere in der personalistischen Einstellung so auszeichnen könnte, wenn auch ohne Begegnung mit dem fremden Körper, ohne etwa leibkörperliche „analogisierende Auffassung“²⁹² überhaupt. Nun ist es doch sehr klar, dass man durch eine leibkörperliche Sichtweise nicht weiter eingeht, weshalb die

²⁸⁶ Vgl. *Erste Philosophie II*, 59.

²⁸⁷ *Ideen II*, 140.

²⁸⁸ Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 114. Anschließend daran folgt das: „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.“ Hierdurch lässt sich eigentlich auch die im letzten Satz erwähnte Verneinung der körperlichen Vermittlung erklären. Zur Weltapperzeption vgl. *Krisis*, 71, 199 sowie *CM*, §56. Außerdem Novotný, Karel, *Welt und Leib*, Königshausen u. Neumann, Würzburg 2021, 88-89.

²⁸⁹ Vgl. z. B. Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 115: „Schon als Hören von Schritten („ich höre ihr Herankommen“) ist es unmittelbar ein Hören von menschlichen Schritten.“

²⁹⁰ *CM*, §51.

²⁹¹ Zu Letzterem vgl. in dieser Arbeit 3.1.2. Außerdem: Je näher an die Fremderfahrungslehre der allgemeinen Dingerfahrungslehre liegt, desto selbstverständlicher scheint die Unmittelbarkeit der assoziativen Paarung. In dieser Hinsicht könnte die Fremderfahrung sogar so unmittelbar wie die Wahrnehmung eines Würfels sein.

²⁹² *CM*, §50. Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Das Zwischenreich des Dialogs*, Nijhoff, Den Haag 1971, 21-22.

personalistische Einstellung vorgeschlagen wurde. Jedoch lehnte Husserl selbst, als er über die „Mensch-Auffassung“²⁹³ sprach, nicht die Bedeutung des fremden Leibes ab, sondern vielmehr, wie oben zitiert, die psycho-physische Sichtweise, in der der Leib mit dem Körper bzw. die Leiblichkeit mit der Körperlichkeit als eins verbunden ist.

Bemerkenswert ist jedoch, dass trotz aller psychologischen Umwendung die Notwendigkeit der leiblichen Dimension dennoch nicht negiert werden kann. Auch wenn ich den Anderen als in gebrauchsmäßigen Beziehungen von Sachen in dieser Weise direkt abhängig auffasste, wäre diese Auffassung ohne den Leib überhaupt undenkbar, um den herum eine Umwelt umfasst. Die Alternative wird erst später von Merleau-Ponty ausgearbeitet, dass die leiblichen Sinne bzw. die Leiblichkeit von der Fremderfahrung bis zur Erfahrung in aller Art und Weise ohne irgendeine leib-körperliche Assoziation jedoch perfekt fungieren kann. Allerdings zeigt sich bei Husserl bereits deutlich, dass er beim Ausweichen vom cartesianischen Denkweg auf den psychologischen eher die Reduzierbarkeit sowie den Verweis auf irgendwelche Art des leibkörperlichen Bezugs zu disputieren versucht, aber ohne den Leib auszuschalten. Theunissen hat sich teilweise auf Husserls Selbstmodifikation dafür eingelassen, um den „reine[n] Aspekt des Bewusstseinssubjekts“²⁹⁴ auszulegen, und zwar auf eine noch unmittelbarere Weise, also in der personalistischen Einstellung. Aber bei Husserl wird kein enger Zusammenhang der Psychologie mit der personalistischen Einstellung herausgefunden. Bei der Fremderfahrung muss sogar „der Andere noch nicht zu dem Sinn Mensch gekommen [sein].“²⁹⁵ Indessen geht der Fremdbezug auf andere Menschen sowie auf zwischenmenschliche „Abhängigkeiten“²⁹⁶ dennoch über „Umwege“ wie leibliche Dimension oder Weltapperzeption erst auf den „reinen Aspekt des Bewusstseinssubjekts“ zurück, nur müssen die Zugänge „keineswegs psychophysisch bedingt“ werden. Unabhängig davon, dass die Lebenswelt immer schon durch den Anderen persönlich, kulturell oder gesellschaftlich gefärbt sein muss, sodass als solche die Umwelt außer in einem rein abstrakten Sinn niemals primordial ist, ist die Welt keinesfalls zu überspringen.

²⁹³ *Ideen II*, 140-41: „Für diese realisierende Auffassung spielen die psychophysischen Beziehungen, mögen sie in dieser Mensch-Auffassung auch enthalten sein, offenbar keine aktuelle wesentliche Rolle.“

²⁹⁴ *Krisis*, 169.

²⁹⁵ *CM*, §50. Vgl. §55, §58. Seine Persönlichkeit wurde auf dem cartesianischen Denkweg so mittelbar ausgelegt, wie sie auf einer Ebene höherstufiger Gemeinschaft oder Kulturwelt erst auftaucht.

²⁹⁶ *Ideen II*, 141: „[...] Abhängigkeiten, in denen Personen sich von Personen abhängig wissen, und nicht bloß von einzelnen Personen, sondern von Personen-Gemeinschaften, sozialen Institutionen, von Staat, Sitte, Recht, Kirche usw. Die Auffassung des Menschen als reale Persönlichkeit ist durchaus von solchen Abhängigkeiten bestimmt [...].“ Die Persönlichkeit impliziert also nach wie vor die Sozialität.

In Hinblick darauf kann die personalistische Einstellung eine psychologische oder das Phänomenologisieren selbst nicht erschöpfen oder anmachen, wobei man sich auf das Welt-Bewusstseinsleben reduziert. Die personalistische Einstellung bietet sich eher als eine alternative Gegenüberstellung zur naturwissenschaftlichen Einstellung dar. Während die letztere eine Idealisierung der „Natur“-Welt voraussetzt, kann man mithilfe der personalistischen Einstellung gerade jene naturwissenschaftliche Idealisierung in Zweifel ziehen.²⁹⁷ Als Arbeitsfeld wird die Lebenswelt nicht erst durch die personalistische Einstellung erschlossen. Vielmehr wird sie im Prozess des Phänomenologisierens innerhalb einer psychologischen Einstellung der personalistischen bereits vorgegeben. Dementsprechend muss das lebensweltliche, natürliche Ich im Grunde auch noch nichts Persönliches sein und das gleiche gilt ebenso für den Anderen. Es bleibt jedoch fraglich, inwiefern der Aspekt des reinen Bewusstseinssubjekts anderswie ausgelegt werden kann, ohne dass es auf „das **psychophysische** Ich“²⁹⁸ reduziert wird, und ohne dass die Natürlichkeit der Lebenswelt verloren geht.

b) Der nicht psychophysische, sondern psychologische Weg

Die Beantwortung der eben genannten Frage verweist wie oben vorgeschlagen vielmehr auf eine Trennung des Leibes vom Verband des Leib-Körpers. Mit kurzen Worten verhält sich „das psychophysische Ich mit Leib und Seele“²⁹⁹ nicht mehr als etwas Psychophysisches, jedoch hängen am Ich der Leib und die Seele allerdings zusammen.³⁰⁰ Das seelische Ich unterscheidet sich noch weiter vom personalen Ich.

„Das Ich als ‚psychisch‘ aufgefaßtes ist das seelische, das geisteswissenschaftlich aufgefaßte das personale Ich oder das geistige Individuum. Die psychologische Erfahrung ordnet sich der naturwissenschaftlichen im weiteren Sinne ein, der Wissenschaft von der physischen und der in der physischen fundierten leiblich-seelischen Natur.“³⁰¹

Theunissens Kritik an Husserl ist nicht ohne Grund, dass die „,[t]heoretische Gestalt [Husserls] aber [...] die Fremderfahrung im Rahmen der natürlichen Einstellung als

²⁹⁷ Husserl bezeichnet also die personale Auffassung als die „geisteswissenschaftliche“. Vgl. *Ideen II*, 143: „Terminologisch scheiden wir **psychologische Auffassung** und Erfahrung von der **geisteswissenschaftlichen** (personalen) Auffassung, bzw. Erfahrung.“

²⁹⁸ *CM*, §44.

²⁹⁹ *CM*, §44.

³⁰⁰ Vgl. *Ideen II*, 141-42: „[D]as **seelische Ich** und das **persönliche** sei in seinem Untergrund **dasselbe** [...].

Dieselbe Bewußtseinszuständlichkeit steht **unter einer total verschiedenen Apperzeption**.“

³⁰¹ *Ideen II*, 143.

naturalistische [hat]. [...] Die naturalistische ist von vornherein und als solche die naturwissenschaftliche Einstellung [...].“³⁰² Jedoch ist bei Husserl hiermit kein Verweis auf die Naturwissenschaft im gewöhnlichen Sinn gemeint, in dem die „Psychologie“ und die „Physik“ einander gegenübergestellt werden, die Seele der Tragweite der Psychologie zugerechnet wird, sowie der Leib als Leibkörper der Tragweite der Physiologie, die noch auf einer physikalischen Sichtweise des Leib-Körpers beruht. Die „leiblich-seelische Natur“ weist vor allem nicht darauf hin, was noch auf irgendeinen psycho-physischen bzw. -physiologischen Dualismus zurückgeführt werden kann.³⁰³ Der „psychisch“ aufgefasste, seelische Aspekt ist eigentlich, in einer psychologischen Hinsicht, in einem weiteren Sinn „physischen“ Aspekt fundiert, der auf den Leib hinweist. Daher zeigt sich zwischen dem Geist, der Seele und dem Leib eine solche Hierarchie:

„Der Geist in seinen geistigen Akten ist abhängig von der Seele, sofern der Erlebnisstrom die Akte aus sich hervorquellen lässt [...]; so hängt das geistige Ich von der Seele und die Seele vom Leibe ab [...].“³⁰⁴

Schließlich kann der Leib auf dem psychologischen Denkweg nicht übersprungen werden. Die Grundlage dafür liegt auch nicht in der personalistischen Einstellung. Vielmehr verhält es sich umgekehrt, nämlich dass etwas Geisteswissenschaftliches oder Personales auf die leiblich-seelische Natur zurückgeführt wird. Zwar kann man mithilfe der geisteswissenschaftlichen Einstellung als einer Art der personalistischen die naturwissenschaftliche Idealisierung in Zweifel ziehen, jedoch ist die psychologische Einstellung noch passender, wenn sie „für den in der Welt seienden und auf den Boden der Welt sich stellenden Menschen Aussagen macht, indem sie als Methode den Übergang in die transzendentale Einstellung und in eine transzendentale Wesenslehre notwendig machen muß.“³⁰⁵ Der Andere stellt in der Fremderfahrungsanalyse, genaugenommen, keine Person schlechthin dar, sondern zunächst den fremden Leib, ohne dabei bereits die Körperlichkeit bzw. ein reflexives Bezug darauf hinzufügen zu müssen,³⁰⁶ geschweige denn

³⁰² Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 123.

³⁰³ Vgl. *Krisis*, 171.

³⁰⁴ *Ideen II*, 281.

³⁰⁵ *Krisis*, 170.

³⁰⁶ Vgl. *Ideen II*, 152: „Nullkörper“ sowie 158: „Nullpunkt“. Dies wurde von der Rede des Leibkörpers auch bereits impliziert, als sich die Leiblichkeit noch nicht explizit gegenüber der Körperlichkeit ausgezeichnet hat. Vgl. *CM*, §51: „Ich als primordinales psychophysisches Ich bin beständig abgehoben in meinem [...] Wahrnehmungsfeld [...]. Im besonderen ist stets da und sinnlich abgehoben mein Leibkörper, aber zudem ebenfalls in primordialer Ursprünglichkeit ausgestattet mit dem spezifischen Sinn der

die leib-körperliche Sinnesüberschiebung mitzudenken.

c) Der Leib auf dem zu keinem psycho-physiologischen Dualismus mehr führenden psychologischen Denkweg

„Der Leib spielt also beim Geistigen phänomenologisch eine umfassende Rolle.“³⁰⁷ Denn aufgrund des Weltbewusstseinslebens muss das Ich irgendwie leiblich durch den Umgang mit der Welt leben und fortleben, die „aber [...] nicht Natur [ist]“³⁰⁸ sowie auch nicht der „von allem Sinn fremder Subjektivität gereinigte[] [...] Sinn *bloßer Natur* [...].“³⁰⁹ Dieser Natur wird die Lebenswelt gegenübergestellt, die als Umwelt noch außerdem auf die Anderen verweist. Dieser Verweis bezieht sich auf keine leibkörperliche Sinnesüberschiebung, jedoch muss er auch keine unmittelbar kommunikative Erfahrung implizieren und zur Auslegung ebenfalls keiner solchen Einstellung bedürfen. Vielmehr verhält sich dieser Verweis eher nur mittelbar oder so gebrauchsmäßig, als „ühlte ich mich durch Sachen bedingt; aber das heißt offenbar nicht psychophysisch bedingt. Wie mich, so fasse ich jeden Anderen als in solchen Beziehungen von Sachen in dieser Weise direkt abhängig auf (aber keineswegs psychophysisch bedingt).“ Im Allgemeinen wird der Andere so aufgefasst, dass er ebenso wie ich selbst ein anderes verweltlichendes Ich sein muss. Hinsichtlich des Weltbewusstseinslebens ist sein leiblicher Umgang mit der Welt seinerseits das Unmittelbarste, dem der Fremdbezug auf ein anderes Ich nicht vorangehen kann.³¹⁰ Käme das Aussehen des Anderen in Betracht, würde sein Körperlichkeit ebenfalls lediglich in ein Attribut des Ausdrucks fallen. Denn die Anderen, nämlich „[d]ie in der unterwissenschaftlichen Lebenswelt erfahrenen und erfahrbaren Seelen[,] sind erfahren als sich in den erfahrenen körperlichen Leibern ausdrückende,“³¹¹ wenn „das geistige Ich von der Seele und die Seele vom Leibe abhängt“. Tatsächlich kann für die Anderen keine kommunikative Einstellung so unmittelbar sein, als könnte sie ohne die leibliche Dimension in der Lebenswelt noch fungieren.³¹² Selbst wenn die alte

Leiblichkeit.“

³⁰⁷ *Ideen II*, 282. Das Geistige ist hiermit im weitesten Sinn zu verstehen, dass jedwede Bewusstseinsleistung sowie ihr Derivat ins Geistige fallen, von dem Grundlegendsten bis zum Höchsten.

³⁰⁸ *Ideen II*, 283.

³⁰⁹ *CM*, §44.

³¹⁰ Jedoch kann diese leibliche Abhängigkeit zugleich auch schon eine intersubjektive sein. Vgl. *Krisis*, 199: „Wir sehen, wir hören usw. nicht bloß nebeneinander, sondern miteinander. Von demselben sieht der andere, was ich nicht sehe, aber ich habe in dem Sinne Anteil an der Einheit unseres Lebens, das ein Mitteilungsleben, ein Leben des Verkehrs durch Ausdruck, im weitesten Sinne durch Sprache <ist>.“

³¹¹ *Krisis*, 179.

³¹² Vgl. *Krisis*, 183: „Wie weit man zurückgeht und die Genesis der Apperzeptionen befragt, die Rückfrage

leibkörperliche Sinnesüberschiebung durch eine Ausdrucksform ersetzt werden könnte,³¹³ falls alle anderen Alternativen der nicht-psychophysischen Vermittlung außer Betracht gelassen würden, sodass die Paarung vom Anderer-Dort-ich-Hier ohne die cartesianische Sinnesüberschiebung doch kommunikativ begründet werden könnte, bliebe die Rolle des Leibes dennoch eine grundlegende. Die transzentalen apriorischen Intersubjektivität kann nur als solche ausgelegt werden,³¹⁴ wenn die Leiblichkeit ebenfalls zum Apriori der transzentalen Subjektivität zugerechnet wird.

Wird die Bedeutung des Leibes in Betracht gezogen, können Husserls Überlegungen zur Begründungsidee, die vom „Intersubjektivität eingeborenen Apriori“³¹⁵ der transzentalen Subjektivität ausgehen,³¹⁶ folgendermaßen beschrieben werden:

„Nun ist es wichtig zu sehen: die Selbstgebung von objektiven Realitäten für mich, der ich jetzt philosophiere, hat ein erstes Geltungsfundament in einer sinnlichen Selbstgebung und einer Selbstgebung meines Ich und Leibes (in einer ganz einzigen sinnlichen Selbstgebung), und zuerst fundiert sie die mittelbare Selbstgebung von [A]nderen als Mitträgern der Objektivierung [...].“³¹⁷

kann auf nichts anderes führen als auf die jeweiligen Einfühlungen mit ihrem unmittelbaren Sichausdrücken von Seelischem in Leiblichem und auf Induktionen aufgrund dieser Einfühlungen.“ 180: „Selbstverständlich ändert sich nichts daran, daß in der Lebenswelt [...] meine Seele lokalisiert gegeben ist an meinem Leib und die Seele jedes anderen an seinem körperlichen Leib und daß diese Lokalisation zugleich den Sinn des Ausdruckes hat.“

³¹³ Vgl. unter anderem *Krisis*, 199: „[...] ein Leben des Verkehrs durch Ausdruck, im weitesten Sinne durch Sprache [...].“

³¹⁴ Vgl. *CM*, §59, §64. Außerdem *C-Manuskript*, 425f.

³¹⁵ *CM*, §64.

³¹⁶ Vgl. Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 186: „Das Cogito bleibt nach wie vor der Ausgangspunkt der Husserl'schen Phänomenologie, aber es wird weit über seine cartesianischen Grenzen hinausgetrieben.“ Sowie 190. Jedoch würde Tengelyi der Rede von der „Begründung“ eine Absage erteilen. Vgl. dazu 188.

³¹⁷ *Krisis*, 261-62. Außerdem bleibt dieser Verweis auf den Anderen statt einer ontischen eher eine ontologische. Vgl. 261: „Ich habe schlichte sinnliche Wahrnehmung von Dingen der Welt, im Sehen, Hören usw., und das, was ich da direkt erfahre, und ebenso hinsichtlich der übrigen Zeitmodi, was ich der sinnlichen Erinnerung und Erwartung verdanke, kann durch den Tod anderer Menschen und durch ihr Nicht-Dasein, Nicht-Mitfungieren, Nicht-Leiden <nicht aufgehoben werden>.“ Jedoch kommt der Andere, wie gesagt, niemals auf dieselbe Ebene des Ich als der absolut einzige Standpunkt, selbst wenn das Ich vom cartesianischen ego auf das Weltbewusstseinsleben ausgewichen ist. Vgl. dazu unter anderem 259: „Es ist einzusehen, daß ohne eine Selbstgebung, die sich in mir selbst primär vollzieht, ohne eine Weise der (wenn

Sei es hinsichtlich des Leibes oder der Welt, kann der Zugang zum Anderen nichts Direktes sein. Die Mittelbarkeit bleibt ohne körperliche Umwege dennoch unleugbar. Außerdem dient dieser mittelbare Fremdbezug zunächst keiner unmittelbaren Fremderfahrung oder Urbegegnung mit dem Anderen, sondern vielmehr der Objektivierung. Das, worauf sich das Ich zunächst beziehen muss, ist vor allem keine fremde Seele, Psyche oder Personalität, sondern die Welt in diesem Doppelsinn: Einerseits wohnt sie eben dem Weltbewusstseinsleben als „der in diesem synthetisch einheitlichen Vorstellen ständig vermeinte Seinssinn“³¹⁸ inne; andererseits ist sie die Lebenswelt, mit der man leiblich umgeht, wobei zur stufig angeordneten Objektivierung „die Idee einer fortschreitend selbstgegebenen Welt konstruiert werden könnte“³¹⁹, wie z. B. eine Weltidee „d[er] Vernunftidee einer Friedensgemeinschaft“³²⁰ oder eine quasi-mathematisierte „Idee [...] der Erfahrbarkeit *in infinitum* der Welt als Welt möglicher Erfahrung, der Erkennbarkeit ins Unendliche“³²¹. In Hinblick darauf würden die Verweltlichung und die Objektivierung schließlich zusammenfallen, sowie der vermeinte Welt- oder Seinssinn und die Idee einer „Welt aller und für alle“³²².

4) Die Intersubjektivität in einer teleologischen bzw. totalistischen Hinsicht

a) Der Andere als Mitträger der Verweltlichung

Abgehend von den oben zitierten sinnlichen, leiblichen bis zur fremd-leiblichen Selbstgebungen kommen wir anschließend auf den Vergemeinschaftungsaspekt zurück, der ebenfalls von der Intersubjektivität des Weltbewusstseinslebens impliziert werden muss, jedoch ohne auf die niedrigste Stufe unter „einer Selbstgebung meines Ich und Leibes (in einer ganz einzigen sinnlichen Selbstgebung)“³²³ einer transzental konstitutiven Hierarchie zurückzugehen. Kurz formuliert ist die Intersubjektivität nicht

also untheoretischen) Bewährung des selbstgegebenen anderen, ohne Einstimmigkeit des Für-mich-Seins, in das er sich stimmend einfügt, der [A]ndere nicht für mich seiend sein und als fortdauernd zu meiner Seinssphäre gerechnet bleiben könnte. Dies führt auf die primordiale Reduktion.“ Es scheint, dass sich diese „primordiale Reduktion“ wesentlich nicht von jener primordialen in CM unterscheidet. Zum Mindesten scheint der Leib zunächst noch primordial sein zu müssen. Vgl. dazu 265.

³¹⁸ *Krisis*, 267.

³¹⁹ *Krisis*, 262.

³²⁰ *Krisis*, 271.

³²¹ *Krisis*, 143.

³²² *Krisis*, 192. Vgl. 136 sowie CM, §60, §42.

³²³ *Krisis*, 262. Vgl. 265 sowie CM, §44: „Wahrnehmend tätig erfahre ich alle Natur, darunter die eigene Leiblichkeit, die darin also auf sich selbst zurückbezogen ist.“

auf das Leibliche reduzierbar. Angesichts der teleologischen bzw. totalistischen Dimension des Weltbewusstseinslebens muss das Ich, sei es „eines Miteinander der streitlosen Einstimmigkeit oder der widerstreitenden Unstimmigkeit“³²⁴, die Bewährung zur Einstimmigkeit sowohl „einer invarianten Struktur“³²⁵ der Welt als auch des Selbst erbringen.³²⁶ Dies könnte sich so vollziehen, dass der Einstimmungsvollzug, ohne eine Weltidee, die zu einer stufig angeordneten Objektivierung führt, zunächst die Selbstgebung des Ich voraussetzt. Wenn sich die Weltvorstellung, bei der „die Idee einer fortschreitend selbstgegebenen Welt konstruiert werden könnte“³²⁷, nicht auf eine spezifische Weltidee oder einen vermeinten Weltsinn – wie etwa die „Vernunftidee einer Friedensgemeinschaft“³²⁸ oder eine unendlich erkennbare Welt³²⁹ – beschränkt, sollte der Fremdbezug nicht erst in der intersubjektiven Objektivierung, sondern bereits im mit der Weltvorstellung möglichst eng zusammenhängenden „Verharrendsein in verharrenden Ichgeltungen“³³⁰ wirksam werden können. Dadurch richtet sich der Fremdbezug nicht nur auf etwas Weltliches, sondern eher auf den lebendigen Anderen als gleichartiges Weltbewusstseinsleben in derselben Welt.³³¹ Der Andere bietet sich nicht genau „als Mitträger[] der Objektivierung“³³² dar, sondern eher als Mitträger der Verweltlichung im Sinn „eine[r] verweltlichende[n] Selbstapperzeption“³³³. In Hinblick darauf stellt der Andere sogar den Mitträger der Selbstgebung des Ich dar,³³⁴ und die ichliche Bewährung

³²⁴ *Krisis*, 6.

³²⁵ *Krisis*, 140.

³²⁶ Vgl. unter anderem *Krisis*, 252, 254.

³²⁷ *Krisis*, 262.

³²⁸ *Krisis*, 271.

³²⁹ Vgl. *Krisis*, 143.

³³⁰ *Krisis*, 262. Vgl. 263.

³³¹ Vgl. weiter *Krisis*, 197-98: „Andere Menschen sind selbstverständlich mit in der für mich bewußtseinsmäßig seiend-geltenden Welt, ob sie persönlich selbst gegenwärtig sind oder nicht [...].“

³³² *Krisis*, 262.

³³³ *CM*, §45. Zum Mitträger der Verweltlichung vgl. Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 185: „[V]ielmehr setzt [die Welthabe] stets Mitsubjekte voraus, mit denen das jeweilige Ich ein intentionales Ineinandersein eingeht.“ Sowie 186. Vgl. dagegen weiter Novotný, Karel, *Welt und Leib*, Königshausen u. Neumann, Würzburg 2021, 82, 85-86, 88.

³³⁴ Der Andere, auf den ich mich transzental beziehen muss, kann sich auch dadurch von den Anderen unterscheiden, die „für mich nur Seiende, Geltende aus einer konstitutiven Leistung [sind], die in mir selbst statthaben muß, sie sind nur solange für mich seiende [A]ndere, als ich sie in Geltung habe und die Geltung festhalten kann.“ Vgl. *Krisis*, 259 sowie außerdem *CM*, §56: „Daß die Anderen sich in mir als Anderer konstituieren, ist die einzige denkbare Weise, wie sie als seiende und so seiende für mich Sinn und Geltung

zur Einstimmigkeit kann eben nicht eine solipsistische sein, so als hätte sie sich zuerst primordial konstituiert und dann einfach erweiterte. Die Genesis dieser Bewährung bzw. „der vom Ich vollzogenen Einstimmung“³³⁵ erweist sich demnach bereits als intersubjektiv.³³⁶ In dieser Hinsicht hängen die teleologische und die intersubjektive Dimensionen ebenfalls eng zusammen.

b) Die Intersubjektivität der Verweltlichung

Seitens der Weltvorstellung verhält sich die eben zitierte Einstimmung folgendermaßen:

„Was schon für uns ist, ist es als Erwerb und Fortgang des Lebens in Neuschaffen, Neuerwerben und alles zur Einstimmigkeit zusammenfügen [...]; all das aber im Horizont der ständig in Vergemeinschaftung fungierenden Intersubjektivität.“³³⁷

Wie bereits dargelegt worden ist, würde sich die Einstimmigkeit eigentlich keineswegs aufgrund eines sich eigenheitlich reduzierten ego für die intersubjektive Objektivierung schrittweise vom schier Primordialen bis zum möglichst Vielschichtigen bewähren.³³⁸ Tatsächlich verhält es sich vielmehr so: Während der Einstimmung der Welt sowie des Ich hat sich das Ich als Weltbewusstseinsleben zugleich mit den Anderen immer weiter zu vergemeinschaften. Fertige sowie laufende Vergemeinschaftung wird doch jeweils zu den Umständen der Bewährung gerechnet.³³⁹ Allerdings muss die Vergemeinschaftung

haben können [...].“

³³⁵ *Krisis*, 252.

³³⁶ Hiermit sind wir bereits über den cartesianischen Weg hinausgegangen. Vgl. dagegen *CM*, §48: „Es handelt sich hier nicht um die Enthüllung einer zeitlich verlaufenden Genesis sondern um eine statische Analyse.“ Sowie Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 60. Vgl. hiergegen Held, Klaus, *Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzentalphilosophie*, in: *Perspektiven transzentalphänomenologischen Forschung*, Nijhoff, The Hague 1972, 49: „[Die reduzierte Primordialsphäre] ist eine bewußtseinsgeschichtliche Phase ohne Mitsubjekt anzunehmen“. Dann bleibt die Reduktion „kein bloß methodischer Kunstgriff, sondern Rückgang auf ein Früher im Bewußtseinsleben [...]. Am Anfang des Bewußtseinslebens steht ein transzentaler Robinson.“ Eine derartige Interpretation nähert sich eher „einer zeitlich verlaufenden Genesis“ an.

³³⁷ *Krisis*, 192.

³³⁸ Vgl. *CM*, §55.

³³⁹ Vgl. *Krisis*, 192: „Unmittelbar oder mittelbar sind wir alle in aktueller oder potentieller Vergemeinschaftung [...].“ Vgl. weiter unter anderem 136: „[...] Miteinander, in dem ich mit anderen innerlich verbunden lebe [...].“ „[D]as Mit-sein der anderen Monaden“ ist sozusagen zum Miteinandersein

selbst kein lebensweltlicher Zweck sein,³⁴⁰ jedoch muss sich alles, einschließlich des „vermeinte[n] Seinssinn[s]“³⁴¹, irgendeiner Weltidee oder Ichgeltung im Lauf der Vergemeinschaftung erst als etwas Sinnvolles bewähren können.³⁴² Ansonsten „verlöre die Welt [...] den Seinssinn, den sie für mich hat. Nicht nur, daß es nicht mehr ‚die faktische Welt‘ wäre, als ob es nur eine andere wäre. [Die] Welt verlöre ganz ihren Sinn.“³⁴³ Es wäre nicht deswegen verloren gegangen, weil etwa eine disulative Objektivierung und die vereinheitlichende Verweltlichung nicht zusammenfallen würden, sondern deswegen, weil ohne Gemeinschaft überhaupt keine Sinngebung erdenklich wäre, ganz zu Schweigen von der Objektivierung. Diese Voraussetzung der Vergemeinschaftung geht viel weiter über den Hinweis auf den Anderen als Mitträger der Objektivierung hinaus, bei der wahrnehmungsmäßig von unten her, d. h. vom „Naturobjekt“³⁴⁴ in der primordialen Umwelt bis zu den „höherstufigen Weltlichkeiten der konkreten objektiven Welt, wie sie als Mensch- und Kulturwelt für uns immer da ist“³⁴⁵, alle „in den möglichen Gegebenheitsweisen des Anderen“³⁴⁶ durch Wiederholung allmählich erschlossen werden würden. Wenn sich alles in dieser phänomenologisch-psychologischen Hinsicht im Lauf der Vergemeinschaftung erst als etwas Sinnvolles bewähren kann, verweist das Weltbewusstseinsleben wiederum auf ein immer bereits intersubjektives bzw. vergemeinschaftetes Ich. Im Vergleich zu jener von unten her, vom Gegenstand ausgehend „noematischen“³⁴⁷ Sichtweise auf dem cartesianischen Weg, liegt diese psychologische näher am „Ichpol“³⁴⁸, nämlich dem Ursprung der transzendentalen Subjektivität.³⁴⁹ Ihrem Apriori ist die Intersubjektivität so sehr eingeboren wie in allem

vertieft. Vgl. *CM*, §60 sowie außerdem §42.

³⁴⁰ Jedoch steckt in der Lehre bei Husserl im Namen der Friedensgemeinschaft ein solches Ideal. Vgl. *Krisis*, 270-71.

³⁴¹ *Krisis*, 267.

³⁴² Vgl. *Krisis*, 192: „[I]n diesem Miteinanderleben als Bewußtseinsleben hat die Welt für uns alle den allgemeinsamen Seinssinn ‚der‘ Welt, der Welt aller und für alle.“ Weiter 263-64.

³⁴³ *Krisis*, 198.

³⁴⁴ *CM*, §55. Vgl. §44: Ein „von allem Sinn fremder Subjektivität gereinigter [...] Sinn bloßer Natur“.

³⁴⁵ *CM*, §55.

³⁴⁶ *CM*, §55. Vgl. *Krisis*, 302 sowie weiter 303: „[D]ie Erzeugnisse haben einen allgemeinen Charakter, den einer Art von Erzeugnissen, die normalerweise in der Gemeinschaft vorkommen und immer wieder erzeugt werden.“

³⁴⁷ *CM*, §21.

³⁴⁸ Vgl. unter anderem *Krisis*, 135.

³⁴⁹ Vgl. *Krisis*, 170: „Das Entscheidende für die Philosophie ist also die Rückfrage von der Welt auf die transzendentale Subjektivität und dann die auf die transzendentale, phänomenologisierende

Folgenden,³⁵⁰ und zwar bereits in der primärst wahrnehmungsmäßigen Weise, die früher aufgrund eines sich eigenheitlich reduzierten ego in „eine[r] statische[n] Analyse“³⁵¹ bloß abstrakt ausgelegt wurde.

c) Die vertiefte Intersubjektivitätsrolle im Weltbewusstseinsleben

Ein bereits vergemeinschaftetes Ich weist in der Tat auf keine kommunikative Unmittelbarkeit aus „der personalistischen Einstellung“³⁵² hin, sondern zunächst auf die bereits mehrmals erwähnte intersubjektive Verschlingung, die sich als das „irreale intentionale Hineinreichen der [A]nderen in meiner Primordialität“³⁵³ darbietet. Genauer gesagt:

„Wir sehen, wir hören usw. nicht bloß nebeneinander, sondern miteinander. Von demselben sieht der andere, was ich nicht sehe, aber ich habe in dem Sinne Anteil an der Einheit unseres Lebens [...].“³⁵⁴

Als Korrelat des Weltbewusstseinslebens kann sich die Welt freilich nur aufgrund „unseres“ Lebens erst zu einer für jedermann objektiven Welt formen. Oder mit Husserls Worten ist „dementsprechend die für uns seiende Welt nach ihrem ganzen Seinssinn durch den intersubjektiven Konnex bestimmt [...].“³⁵⁵ Die Objektivierung setzt also

Subjektivität.“ Vgl. ebenfalls 263-64.

³⁵⁰ Vgl. *CM*, §59, §64. Außerdem *C-Manuskript*, 425f.

³⁵¹ *CM*, §48.

³⁵² Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 107. Vgl. 112, 115.

³⁵³ *CM*, §56. Anschließend daran folgt das: „[E]ine wirkliche Gemeinschaft, und eben die, die das Sein einer Welt, einer Menschen- und Sachenwelt, transzental möglich macht.“ Vgl. *Krisis*, 199: „Unser Bewußtseinsleben ist von vornherein nicht ein Nebeneinanderleben, sondern ein intentionales Hineinreichen eines Bewußtseins in das andere und jedes andere, ein aktuelles oder potentielles, und zwar vorstellungs- und geltungsmäßig.“ Gebrauchsmäßig gilt das gleichfalls. Vgl. dazu *Ideen II*, 140: „[Ich] fühle [...] mich durch Sachen bedingt; aber das heißt offenbar nicht psychophysisch bedingt. Wie mich, so fasse ich jeden Anderen als in solchen Beziehungen von Sachen in dieser Weise direkt abhängig auf [...].“

³⁵⁴ *Krisis*, 199.

³⁵⁵ *Krisis*, 201. Vgl. 198-99: „Mit [A]nderen bin ich von vornherein und immerfort in faktischem Konnex – in Bewußtseinskonnex, und zwar so, daß sie für mich in meinem Eigenleben in Seinsgeltung sind, aber in Seinsgeltung als Ichsubjekte, in deren Bewußtseinsleben ich meinerseits für sie in Seinsgeltung bin. Indem ich dessen gewiß bin, bin ich zugleich dessen gewiß, daß meine Umwelt, überhaupt die für mich seiende Welt auch für sie seiende ist, dieselbe, die jeder von sich aus erfährt, bedenkt, behandelt

offensichtlich die intersubjektive Verschlingung bzw. „den intersubjektiven Konnex“ voraus, aber nicht genau auf die Art und Weise, wie die teleologische Dimension damit zusammenhängt. In dieser Hinsicht kann die „*Welthabe*“³⁵⁶ oder der Weltbezug im Weltbewusstseinsleben noch vom Objektivierungsrahmen abgetrennt werden, unabhängig davon ob die Objektivierung mit der vereinheitlichen Verweltlichung zusammenfällt.³⁵⁷ Dies gilt ebenfalls für diesen Konnex des intersubjektiven Weltbewusstseinslebens und jene Intersubjektivität als Attribut der Objektivierung. Ersterer liegt Letzterer zugrunde und nicht umgekehrt. Ein solcher Konnex „der ständig in Vergemeinschaftung fungierenden Intersubjektivität“³⁵⁸ erweist sich damit als ontologisch.³⁵⁹ Er stellt nicht ohne Weiteres den „personale[n] Wir-Konnex[]“³⁶⁰ und auch nicht die angeblich „[z]ur Faktizität menschheitlichen Daseins immer und notwendig gehören[de] [...] Vernunftidee einer Friedengemeinschaft“³⁶¹ dar. Zwar wird ein derartiges Ideal hinsichtlich der Bewährung zur „höchsten“ Einstimmigkeit mit Recht

[...].“ Hierin liegt die intersubjektive Verschlingung des Weltbewusstseinslebens sogar der „Gemeinsamkeit der Natur“ zugrunde, die auf dem cartesianischen Denkweg für die Objektivierung unentbehrlich bleibt. Zur Gemeinsamkeit der Natur vgl. *CM*, §55.

³⁵⁶ Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 185. Zu berücksichtigen ist, dass die Welthabe nicht genau als Weltapperzeption im Sinn „ein[es] unendlich offene[n] System[s] der möglichen Erfahrungen“, sondern zunächst als „Weltvorgegebenheit aus den Einstimmigkeitstendenzen der Erfahrung und im Rückbezug auf sie aufzuklären“ ist. Vgl. Novotný, Karel, *Welt und Leib*, Königshausen u. Neumann, Würzburg 2021, 85, 88-89.

³⁵⁷ Hierin steckt eine Möglichkeit, dass der Einstimmungsvollzug, wenn auch vollständig intersubjektiv, dennoch von der Objektivität abweichen kann, so als ließen sich die Tendenzen zur Einstimmigkeit von den zur Vollkommenheit unterscheiden, während Erstere einen Spielraum für die Offenheit der Welt eröffnen und Letztere ausschließlich ihrer Gesamtwirklichkeit dienen. Vgl. Novotný, Karel, *Welt und Leib*, Königshausen u. Neumann, Würzburg 2021, 83-84 sowie 89. Zum dieser Möglichkeit entsprechenden Versuch bei Tengelyi vgl. 82f.

³⁵⁸ *Krisis*, 192.

³⁵⁹ Vgl. *Krisis*, 261: „Ich habe schlichte sinnliche Wahrnehmung von Dingen der Welt, im Sehen, Hören usw., und das, was ich da direkt erfahre, und ebenso hinsichtlich der übrigen Zeitmodi, was ich der sinnlichen Erinnerung und Erwartung verdanke, kann durch den Tod anderer Menschen und durch ihr Nicht-Dasein, Nicht-Mitfungieren, Nicht-Leiden <nicht aufgehoben werden>.“

³⁶⁰ *Krisis*, 302. Vgl. dagegen 201: „Alle sind mit allen in intentionaler Beziehung, in Verhältnissen der wechselseitigen Implikation, von jeder aus die anderen in Modis der Nähe und Ferne, um sie herum orientiert und sich schließlich ins endlose Offene erstreckend.“ – Die Wechselseitigkeit besteht, schon bevor wir einander als Personen anerkennen.

³⁶¹ *Krisis*, 270-71.

vorgebracht,³⁶² jedoch erklärt sich hierdurch nicht der intersubjektive Konnex. Vielmehr lebt man in einem viel tieferen Sinn immer schon miteinander zusammen, und so lebt man fort, selbst wenn man irgendwann für sich selbst zusätzlich eine einzigartige philosophische Einsamkeit schaffen kann,³⁶³ und auch unabhängig davon, ob man sich zur Förderung einer Friedensgemeinschaft der Menschheit entscheidet. Die ontologische Struktur der Intersubjektivität weist schließlich nicht auf ein ontisches Zusammenleben hin, sondern vielmehr auf das oben erwähnte „irreale intentionale Hineinreichen“ bzw. das transzendentale Miteinandersein des Weltbewusstseinslebens.

1.2.3 Der intersubjektive Konnex des In- oder Miteinander³⁶⁴

1) Der transzendentale Sinn der Einfühlung

Beim Husserlschen „Einfühlungskonnex“³⁶⁵ bezieht sich die Bedeutung statt auf „*Einfühlung* [...] der *höheren psychischen Sphäre*“³⁶⁶ zunächst eher auf den bereits genannten „intersubjektiven Konnex“³⁶⁷. In derselben Richtung unterscheidet Theunissen die angeblich grundlegende Einfühlung eines alter ego, die dem intersubjektiven Konnex entsprechen würde, von der mittelbaren Einfühlung „*in* etwas [...] [wie] in die fremde Primordialwelt.“³⁶⁸ Zu Letzterer gehört die „Fremdwahrnehmung“³⁶⁹ bzw. die

³⁶² Vgl. *Krisis*, 302-03: Die „intersubjektive[] Bewährung (Bewährung des Seins anderer und der andere der anderen – und die Synthese der Intersubjektivität als seiende und Einstimmigkeit herstellende).“

³⁶³ Vgl. *Krisis*, 521.

³⁶⁴ Vgl. unter anderem *CM*, §42, §56, §60; *Krisis*, 71, 192, 199; *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, 366: „Diese Innerlichkeit des Füreinanderseins als eines intentionalen Ineinanderseins ist die ‚metaphysische‘ Urtatsache, es ist ein Ineinander des Absoluten.“ Vgl. dazu Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 355, 363, 377, 379-80: „Die Verflechtung lässt sich mit Husserl denken als *intentionales* Füreinander und Ineinander. [...] Das Band, das sich durch das soziale Geflecht hindurchzieht, hängt dann an dem gemeinsamen Sinn, der für Husserl allerdings erst durch Vergemeinschaftung eines präsozialen Ur-Ich zustande kommt. [...] Die Verflechtung lässt sich mit Merleau-Ponty auf andere Weise denken als ein *leiblich-fleischliches* Ineinander, das jedem Füreinander vorausgeht.“

³⁶⁵ *Krisis*, 239. Vgl. besonders 6: Der „unmittelbare[] und mittelbare[] innere[] Konnex der Einfühlung“. Das ist nicht mit dem „Wir-Konnex“ zu vermischen. Vgl. dazu 302.

³⁶⁶ *CM*, §54.

³⁶⁷ *Krisis*, 201.

³⁶⁸ Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 72. Vgl. 73 sowie weiter 114.

³⁶⁹ *CM*, §55.

„wesentlich zur Fremderfahrung gehörige[] Appräsentation des fremden Leibes“³⁷⁰. Im Vergleich dazu nähert sich die sozusagen grundlegende, transzendentale Einfühlung der Simulation des fremden Waltens in diesem Sinn, dass es weder auf Wahrnehmung überhaupt noch auf irgendwelche Art der sinnlichen Erfahrung reduzierbar bleibt, trotz aller wahrnehmungsmäßigen Begründung auf dem cartesianischen Weg. Damit wird die transzendentale Einfühlung eines alter ego bei Theunissen wie unter anderen weiter auf die Vergegenwärtigung zurückgeführt, und die sekundäre Einfühlung in die fremde Primordialwelt lediglich auf die Verwirklichung der primären „einfühlende[n] Vergegenwärtigung“³⁷¹. Ansonsten bliebe „unverständlich, wie [die Einfühlung in die fremde Primordialwelt] den Überstieg von den primordinalen Welten zu der *einen* objektiven Welt leisten soll[te].“³⁷² – Allerdings wird bei Husserl von „Appräsentation [...] eine durch Assoziation mit dieser, der eigentlichen Wahrnehmung, verbundene Vergegenwärtigung [vorausgesetzt], aber eine solche, die in der besonderen Funktion der Mitwahrnehmung mit ihr verschmolzen ist.“³⁷³ Es ist zu berücksichtigen, dass Husserl hierin spezifisch die Verschmelzung der Vergegenwärtigung mit der Wahrnehmung betont hat. Hätte Husserl die Vergegenwärtigung der Fremderfahrung von der Fremdwahrnehmung nicht auszusondern, wäre ein derartiger Versuch, die Einfühlung in den Anderen von der Fremdwahrnehmung zu befreien, in Verlegenheit zu bringen. Außer der leiblichen Dimension impliziert hinsichtlich der teleologischen oder totalistischen des Welt-Bewusstseinslebens die Einfühlung in die fremde Weltapperzeption auch überhaupt keinen Umweg.³⁷⁴ Der angebliche „Überstieg“ von schier einschichtig Primordialem bis zu möglichst vielschichtig Objektivem verhält sich besonders irreführend. Tatsächlich richten sich das ego und alter ego nicht genau von unten her wahrnehmungsmäßig auf denselben Gegenstand,³⁷⁵ sondern zunächst auf dieselbe Welt als Ganzes,³⁷⁶ in der man als Weltbewusstseinsleben miteinander leben und fortleben sowie sich zur Verweltlichung immer weiter aufeinander beziehen muss, sodass sich der intersubjektive Konnex als das „irreale intentionale Hineinreichen“³⁷⁷ immer weiter vertieft.

2) Das Eingehen auf den intersubjektiven Konnex

³⁷⁰ Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 70.

³⁷¹ Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 73. Vgl. 74, 78.

³⁷² Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 73. Vgl. CM, §55.

³⁷³ CM, §55.

³⁷⁴ Vgl. dagegen Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 114.

³⁷⁵ Vgl. unter anderem *Krisis*, 199.

³⁷⁶ Vgl. ebenfalls Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 105, 141-42.

³⁷⁷ CM, §56. Vgl. *Krisis*, 199.

a) Der statt in Objektivierung ständig in Vergemeinschaftung fungierende Konnex des Miteinander³⁷⁸

Der intersubjektive Konnex verhält sich im Allgemeinen als das, in dem man „einen Gemeinschaftshorizont bildet und einen Horizont für die Mannigfaltigkeit des aktuellen Miteinander Vorstellens, -Denkens, -Wertens, -Wirkens, -Schaffens, eines Miteinander der streitlosen Einstimmigkeit oder der widerstreitenden Unstimmigkeit.“³⁷⁹ Allein in einem weiteren Sinn bietet sich ein derart „unmittelbare[r] und mittelbare[r] innere[r] Konnex der Einfühlung“³⁸⁰ als Einfühlung „in andere Personen als Verstehen ihrer Motivationen“³⁸¹ dar. Außerdem beschränkt sich die darin fundierte Mannigfaltigkeit des Miteinander auf nichts Einstimmiges, während sich das Ich als Welt-Bewusstsein trotzdem als einstimmig, widerspruchslos oder identisch zu bewähren hat.³⁸² Diese teleologische Dimension kann sich mit der Mannigfaltigkeit des „Miteinander der streitlosen Einstimmigkeit oder der widerstreitenden Unstimmigkeit“ so verhalten, wie der vermeinte Weltsinn als „Weltgewißheit“³⁸³ mit dem rohen und wilden Weltfeld.³⁸⁴ Jedoch verhält es sich nicht so, als würde die Unstimmigkeit einfach dem Anderen zugeschrieben werden und die Einstimmigkeit hingegen dem Ich. Vielmehr bestehen im Konnex des Miteinander eben die Umstände für den Einstimmungsvollzug. Die Verweltlichung, bei der man sich sowie alles Erfahrene als einstimmig zu bewähren hat, fällt schon in eine Zusammenarbeit „miteinander“. Als immer schon vergemeinschaftetes Ich³⁸⁵ muss man sich gemäß dem Fremdbezug auf den Anderen weiterhin einstimmig bewähren. Der Konnex des Miteinander spielt in der Vergemeinschaftung als ein dynamischer Hintergrund des teleologischen Muss eine große Rolle,³⁸⁶ wenn auch ohne Objektivierung.³⁸⁷

Überdies würde sich bei der Objektivierung die Unsicherheit zwischen „der streitlosen Einstimmigkeit und der widerstreitenden Unstimmigkeit“ in den Hinweis auf den

³⁷⁸ Vgl. *Krisis*, 192: „[Die] ständig in Vergemeinschaftung fungierende[] Intersubjektivität.“

³⁷⁹ *Krisis*, 6.

³⁸⁰ *Krisis*, 6.

³⁸¹ *Ideen II*, 228, Titel.

³⁸² Vgl. *Krisis*, 252, 254.

³⁸³ *Krisis*, 255. Vgl. ebenfalls 191.

³⁸⁴ Vgl. *Krisis*, 264, 267.

³⁸⁵ Vgl. Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 99.

³⁸⁶ Vgl. *Krisis*, 192.

³⁸⁷ Trotzdem könnte die „faktisch wirkliche“ Objektivierung vom Weltbewusstseinsleben nicht abstrahiert werden. Vgl. dazu Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 133.

Anderen als reinen „Mitträger[] der Objektivierung“³⁸⁸ auflösen. Diese Möglichkeit käme nicht vor, dass der Andere ebenso zum Gegner der Objektivierung werden könnte oder sich einmal für alle aus der Objektivierung ausschließen ließe. In dieser Hinsicht bleibt die Objektivierungsintersubjektivität eine vereinfachte Version „der Mannigfaltigkeit des aktuellen Miteinander“, dessen Einstimmigkeitsteil bei der Objektivierung überwiegt. Zwar hat man sich dazu zu bewähren, jedoch muss sich daraus keine Einstimmigkeit des inneren Konnexes bzw. des Miteinanderlebens schlussfolgern. Die Notwendigkeit der Bewährung zur Einstimmigkeit weist überhaupt nicht auf die Notwendigkeit einer vorgegebenen Einstimmigkeit hin, unabhängig davon ob Letztere zu einem zu realisierenden Zweck oder einer zu erschließenden Tatsache gehörte. Falls „notwendig die Vernunftidee einer Friedensgemeinschaft [...] und damit eines Reichs stimmender Zwecke“³⁸⁹ wie Husserl sagte im Weltbewusstseinsleben wurzelte, ginge sie dennoch auf die teleologische Dimension zurück, in der man sich aufgrund des inneren Konnexes möglichst einstimmig zu bewähren hat, jedoch ohne sich auf ein harmonisches Zusammenleben der Menschheit richten zu müssen. Mithin kann die Vergemeinschaftung, in der der unmittelbare und mittelbare innere Konnex fungiert, keineswegs aus der sogenannten Vernunftidee einer Friedensgemeinschaft herstammen.

b) Die Widerlegung einer vorangehenden „Einordnung in den Menschheitsverband“³⁹⁰
Zwar hat Theunissen zur Vergemeinschaftungslehre eine reiche Ergänzung geliefert,³⁹¹ jedoch bleibt seine Kritik sozusagen am cartesianischen Weg. Die Ergänzung beruht meistens auf der Vergemeinschaftung als Einordnung in den Menschheitsverband, die nach Theunissen bei Husserl „prinzipiell nach demselben Schema wie die Einordnung eines Dingexemplars in die zuständige Spezies“³⁹² gedacht wurde. Diese Sichtweise muss vom inneren Konnex des Miteinanderlebens auf dem psychologischen Weg abweichen, weil aufgrund des Weltbewusstseinslebens die Selbstauslegung eben keiner zusätzlichen Einordnung in den „inneren“ Konnex bedarf, so als wäre man zuerst in seine eigene Einsamkeit geraten und dann durch „eine Depotenzierung, eine Entmächtigung“³⁹³ oder

³⁸⁸ *Krisis*, 262.

³⁸⁹ *Krisis*, 271.

³⁹⁰ Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 81.

³⁹¹ Vgl. Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 83, 85-87, 141-51.

³⁹² Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 81.

³⁹³ Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 85. Vgl. ebd.: „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 [sic!] zum Konstituierten unter allem anderen.“ Zur Veränderung vgl. weiter Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 108: „[D]as

„eine Depravierung meines Ich [...] erst als Ich“³⁹⁴ erst auf sich selbst rekurrieren könnte, nämlich „als eines unter den vielen Ichen“³⁹⁵. Ein solcher Zugang, worauf man statt von der Lebenswelt von einem meditierenden Zustand als Primat ausgeht, wird bei Theunissen als der „Abfall“³⁹⁶ des Hier und Jetzt ins Dort und Dann ausgelegt, so als korrespondierte der assoziativen Paarung vom Anderer-Dort-ich-Hier „das Wegleiten des Jetzt ins Dann oder Damals“³⁹⁷, und sogar „[m]ein Mich-hineinversetzen ins Dort [...] von der Kraft meines Mich-zurückversetzens ins Damals [lebte].“³⁹⁸

Trotz aller Entsprechung damit, „[w]ie meine erinnerungsmäßige Vergangenheit meine lebendige Gegenwart transzendiert als ihre Modifikation, so ähnlich das appräsentierte fremde Sein das eigene“³⁹⁹, hat Husserl selbst hierin jedoch nichts vom Abfall oder von der Implikation einer solchen Stufenfolge erwähnt. Würde das Vorbild der Dingerfahrung in die Überlegung hinzugezogen, bei der sich die Präsentation und die Appräsentation alternieren, deutete die Paarung eher auf keine Entmächtigung. Denn die Unvollkommenheit der Appräsentation gehört im Wesentlichen zur Wahrnehmungsgrundstruktur, obwohl sich die Dingerfahrung im Allgemeinen trotz aller ewigen Unvollkommenheit stets aufs Vervollkommen richtet.⁴⁰⁰ Außerdem, auch wenn

Subjekt selbst [ist] nie ganz bei sich [...], sondern [trägt] vermittels seiner Leiblichkeit bereits Andersheit in sich [...].“

³⁹⁴ Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 82.

³⁹⁵ Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 83: „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.“ Vgl. 101: „Als Vergessenheit meines unvergleichlich-einzigen 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-einzigen Ichheit beraubt.“

³⁹⁶ Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 85, 145. Vgl. dazu außerdem „der Blick“ bei Sartre in *EN*, 292f.: „Le regard“.

³⁹⁷ Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 85, 145. Zur Paarung vgl. *CM*, §51.

³⁹⁸ Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 149. Vgl. 145 sowie 141-42: „Das urstiftende Original oder die Urnorm für alle Ver-gegenwärtigung ist die in der Wahrnehmung verwirklichte Gegenwärtigung. Korrelativ ist die Gegenwart selber Ur- und Vorbild von Vergangenheit und Zukunft. [...] Wie der Andere – als anderes Ich – eine ‚intentionale Modifikation‘ meiner selbst ist, so sind Vergangenheit und Zukunft – als ‚vergangene‘ und ‚künftige Gegenwart‘ – ‚intentionale Modifikationen‘ der Gegenwart.“ Vgl. dazu *CM*, §52.

³⁹⁹ *CM*, §52.

⁴⁰⁰ Vgl. unter anderem *Krisis*, 305.

das Mich-hineinversetzen ins Dort allerdings von der Kraft des Mich-zurückversetzens ins Damals lebte, könnte das Mich-hineinversetzen ins Dort ohne den Leib durchs Mich-zurückversetzen ins Damals allein jedoch nicht erschöpft werden. Bliebe das Ich von vornherein als Weltbewusstseinsleben außer Betracht gelassen, könnte die oben erwähnte „einfühlende Vergegenwärtigung“⁴⁰¹ eines alter ego ohne etwa eine ursprüngliche Begegnung mit dem Anderen, sei es leiblich, leib-körperlich oder anderswie auszulegen, dennoch keineswegs vollzogen werden, oder zum Mindesten nicht mit gleichem Recht. Es stellte sich auf jeden Fall die Frage, wie sich die Fremderfahrung von der erinnerungsmäßigen Vergangenheit unterscheiden könnte, wenn die beiden zur Modifikation meiner lebendigen Gegenwart gehörten.⁴⁰²

Aufgrund der Zusammenhänge der Einordnung in den Menschheitsverband mit dem bereits genannten Abfall wird sie ebenso in Zweifel gezogen, und besonders der Anschein, dass die Einordnung in eine vorgegebene Gemeinschaft der weiteren Vergemeinschaftung sowie der Objektivierung zugrunde läge, wodurch die Vergemeinschaftung und die Objektivierung zusammenfallen würden, bzw., der objektive Sinn der Welt von vornherein dem Weltbewusstseinsleben innwohnen müsste. Allerdings, „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.“⁴⁰³ Hiermit kann man jedoch erkennen, dass sich der Andere statt als Mitträger der Objektivierung eher als Mitträger der Verweltlichung darbietet.⁴⁰⁴ Der cartesianische Weg einer statischen Analyse reflektiert allerdings nicht die natürlichen Abläufe der Verweltlichung,⁴⁰⁵ und etwas Primordinales kann sich allein aus bloßer Abstraktion ergeben. Jedoch wird die

⁴⁰¹ Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 73. Vgl. 74, 78.

⁴⁰² Vgl. dazu Yamaguchi, Ichiro, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*. Nijhoff, The Hague 1982, 97-98: „Also ist das ‚wenn ich dort wäre‘ nicht eine Wiedererinnerung an das Ich, das früher dort gewesen war oder zukünftig dort sein wird, sondern eine unmittelbare paarende Wahrnehmung, eine Situationsauffassung der Koexistenzen, der Simultaneität beider Leiber in einer lebendigen Gegenwart, und zwar bereits mit dem Bewusstsein vom Unterschied des Hier und Dort.“ Waldenfels, Bernhard, *Das Zwischenreich des Dialogs*, Den Haag, Nijhoff 1971, 28: „[D]ie Selbstgegenwart bedarf in ihrer Selbständigkeit **nicht** eo ipso einer Fremdgegenwart auf die Art, wie Gegenwart Vergangenheit und Zukunft notwendig impliziert.“ Meine Hervorhebung. Außerdem *Erste Philosophie II*, 176.

⁴⁰³ Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 93. Vgl. *Krisis*, 136, 192: „Welt aller und für alle“ sowie *CM*, §42, §60.

⁴⁰⁴ Vgl. Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 185-86 sowie weiter Novotný, Karel, *Welt und Leib*, Königshausen u. Neumann, Würzburg 2021, 82, 85-86, 88.

⁴⁰⁵ Vgl. Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 112. Außerdem 73 sowie 96.

Zur statischen Analyse vgl. *CM*, §48.

Verweltlichung einerseits nach Husserls psychologischer Selbstmodifikation von keinem cartesianischen ego mehr vollzogen, und andererseits durch keinen vorgegebenen „objektiven“ Weltsinn monopolisiert, so als wäre überhaupt kein Vermeintsein zu erörtern. Beim Weltbewusstseinsleben kann die Welt lediglich in einem teleologischen Sinn einem vermeinten Weltsinn unterliegen,⁴⁰⁶ der als Weltidee für alle erschlossen werden mag, jedoch kann er als solcher weder vorgegeben noch irgendwie vorgeschrieben werden. Es wäre irreführend, dass sich alle, die jeweils „eine **verweltlichende Selbststapperzeption** [...] vollzogen [haben] und [...] sie in beständiger Fortgeltung und Fortbildung [halten]“⁴⁰⁷, ohne Weiteres durch die Gemeinschaft vertreten ließen, die nach wie vor „zu synthetischer Einheit der Geltung hinstreb[te]“⁴⁰⁸. Damit müssten sich die Vergemeinschaftung und die Objektivierung so gut wie möglich zusammenfügen, oder man hätte sich nach „eine[r] unendliche[n] **regulative[n] Idee**“⁴⁰⁹ zuerst in eine Gemeinschaft einzuordnen und dann die Welt aufgrund der Sozialität dieser Gemeinschaft zu konstruieren. Folglich gäbe es dazwischen immer nur einstimmige Verhältnisse, sowie bei der Objektivierung, die sich lediglich als eine vereinfachte Version der Mannigfaltigkeit des aktuellen Miteinander darbietet, scheint die Einstimmigkeit so natürlich zu überwiegen, als bliebe die Unstimmigkeit, falls es eine gäbe, nichts als ein Zufall. Hinsichtlich jener Mannigfaltigkeit müssen die Vergemeinschaftung und die Objektivierung tatsächlich nicht immer Hand in Hand gehen. Die bereits genannte Gemeinschaft muss als soziale Schicht der Sinneskonstitution auch keineswegs auf den „Wir-Konnex“⁴¹⁰ hinweisen, der etwa eine Art der wechselseitigen Anerkennung garantiert oder impliziert. Die Gemeinschaft selbst kann keinen Ursprung dessen darstellen, dass bei der Vergemeinschaftung, worin der Konnex des Miteinander stets fungiert, die Einstimmigkeit zur Objektivierung überwiegen mag. Vielmehr verhält es sich umgekehrt, dass sich aus der Vergemeinschaftung die Gemeinschaft als etwas Faktisches erst ergeben kann.⁴¹¹ Mithin deutet die Gemeinschaft ebenfalls auf nichts, worin man sich einzuordnen hätte, um sich mit dem Anderen zu vergemeinschaften, unabhängig davon ob man sich selber oder der Andere bereits ein Glied der Gemeinschaft wäre oder nicht. Kurz formuliert verhält sich die Einordnung in den Menschheitsverband keinesfalls als die Vergemeinschaftung in unmittelbarer Form. Stattdessen darf sie

⁴⁰⁶ Zur Doppelschichtigkeit der Welt vgl. *Krisis*, 258, 305.

⁴⁰⁷ *CM*, §45.

⁴⁰⁸ *Krisis*, 71.

⁴⁰⁹ *CM*, §22. Zur Idee vgl. unter anderem §46. Vgl. §18, §22, §34, §36-38, §40.

⁴¹⁰ *Krisis*, 302. Vgl. ebenfalls 303. Zur wechselseitigen Anerkennung vgl. 201 sowie *CM*, §56.

⁴¹¹ Vgl. dagegen Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 133.

allerdings auf einer höheren Ebene als Einfühlung erfasst werden.⁴¹²

c) Der unentbehrliche Weltrahmen

Angesichts der Schlüsselstellung der Fremderfahrung in der Erfahrungslehre⁴¹³ ist bei Theunissen wie bereits erwähnt die „Kluft zwischen der transzentalen und der natürlichen Fremderfahrung“⁴¹⁴ zu überbrücken. Diese Einsicht könnten Theunissen und Husserl doch implizit miteinander gemein haben, nur ist Husserl dafür auf die psychologische Sicht- oder Denkweise eingegangen. Damit ist das Ich durchs Welt-Bewusstseinsleben vertieft, jedoch ohne seinem methodischen Solipsismus zu entgehen, dass man nach wie vor auf dem Ich als dem absolut einzigen Auslegungsausgangspunkt besteht. Im Vergleich dazu versuchte Theunissen, eine natürliche Unmittelbarkeit der Einfühlung bzw. der Einfühlung entsprechenden personalistischen oder kommunikativen Einstellung zu rechtfertigen.⁴¹⁵ Trotzdem bleibt für ihn „[d]as vor jedem aktuellen Konnex mit Anderen kommunikativ erfahrende Ich [...] aber erstens dadurch gekennzeichnet, daß alle Anderen in den Horizont seiner Welterfahrung integriert sind.“⁴¹⁶ Wenn die Welterfahrung in einem weiteren Sinn als Weltbewusstseinsleben zu verstehen ist, ist Theunissens Richtung von der Selbstmodifikation Husserls eigentlich nicht abweichend, insbesondere wenn der sekundäre „aktuelle Konnex“ statt auf den inneren Konnex des Miteinander eher auf den Wir-KonneX deutet wie auf die Gemeinschaft in einem bloß ontischen Sinn. Allerdings beschränkt sich das Ich bei Theunissen dennoch auf den Auslegungsausgangspunkt, von dem ausgehend der

⁴¹² Vgl. Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 92. Außerdem führt es weiter zur Personalisierung: „Wir haben die in der Einfühlung als solcher gelegene Veränderung als nicht substanzialisierende, aber personalisierende bestimmt. [...] 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 einordne.“ Dazu hat Theunissen ebenda eine Bemerkung gemacht: „Vor Husserl hat schon Theodor Lipps die Einfühlung als eine ‚Veränderung unserer selbst‘ [...] aufgefaßt, durch die wir die Einzigkeit unseres Ichseins verlieren und ‚ein‘ Ich unter anderen werden [...].“ D. h. also wie bereits beschrieben eine Depotenzierung, eine Entmächtigung oder eine Depravierung meines Ich.

⁴¹³ Vgl. außerdem Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 186: „Die Entdeckung der zentralen Bedeutung des Verhältnisses zwischen dem Ich und dem Anderen führt bei Husserl zu einer völlig neuen Grundstruktur, die alle phänomenologischen Untersuchungen bedingt.“

⁴¹⁴ Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 112. Vgl. 96 sowie weiter 73.

⁴¹⁵ Vgl. Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 112, 115, 126.

⁴¹⁶ Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 93. Hierbei hat Theunissen mehrmals auf Husserls frühere Werke *Formale und transzentrale Logik* sowie *Erste Philosophie* verwiesen. Darin hat sich die psychologische Denkweise bereits implizit gezeigt.

„fremde“ Andere vor allem jedoch meiner eigenen Verweltlichung unterliegen muss, ohne daran schon als Mitträger der Verweltlichung teilgenommen zu haben. Ansonsten gäbe es keine oben genannte Kluft.

d) Die ontologische Bedeutung der Unstimmigkeit

Diente die Intersubjektivität zunächst allein der Objektivierung, fehlte es für die so fungierende Vergemeinschaftung die im inneren Konnex ebenso fundierte Unstimmigkeit der Mannigfaltigkeit, so als beschränkte sich die Welterfahrung bzw. das Weltbewusstseinsleben lediglich auf ein einziges Ich, dessen teleologische Dimension darin bestünde, sich ohne Verweis auf den Anderen möglichst einstimmig sowie widerspruchsfrei zu erhalten.⁴¹⁷ In der dementsprechend nicht grundlegenden Vergemeinschaftung fungierte ebenso nicht der innere Konnex des Miteinander, sondern zunächst nur die Intersubjektivität zur Objektivierung, wobei der eigentlich schier vermeinte Weltsinn bereits als Weltidee einer objektiven Welt bestimmt wäre, oder die Weltgewissheit ohne Weiteres als Prämissen der Weltobjektivität, anstatt der reinen „*Welthabe*“⁴¹⁸ bzw. des Weltbezugs. Diese Intersubjektivität zur Objektivierung würde leicht auf die Einordnung in eine Gemeinschaft als Vertreter der Intersubjektivität zurück verwiesen, wodurch man der Grundlosigkeit des „Wechselseitig-für-einander-sein[s]“⁴¹⁹ nebenbei ausweichen könnte. In der Tat kann die Einordnung in irgendeine Gemeinschaft oder irgendeinen Menschheitsverband bloß ein Nebenprodukt der Annahme bleiben, in der die transzendentale Intersubjektivität allzu rasch für eine stille sowie nivellierte Ebene gehalten würde, wie die Sozialität oder soziale Schicht der Sinneskonstitution zur Objektivierung. Damit bliebe ihre Grundstruktur vom „intentionale[n] Hineinreichen“⁴²⁰ bzw. Miteinander vermisst, aus dem sich die streitlose Einstimmigkeit sowie die widerstreitende Unstimmigkeit gleichfalls ergeben können, genauso wie der fremde Andere als „Zugänglichkeit des original Unzugänglichen“⁴²¹ durchaus in den Mitträger der Objektivierung gefallen wäre. – Das, was hierbei verloren ginge, könnte mit der Einordnung eher nur überdeckt werden, nicht wiedererhalten. Im Vergleich dazu kann sich die apriorische Intersubjektivität auf dem psychologischen Weg in diesem Sinn, dass

⁴¹⁷ Vgl. *Krisis*, 252, 254.

⁴¹⁸ Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 185. Vgl. 186.

⁴¹⁹ *CM*, §56.

⁴²⁰ *Krisis*, 199 sowie *CM*, §56.

⁴²¹ *CM*, §52. Vgl. §54; *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, 631: „[A]ber Fremdheit besagt Zugänglichkeit in der eigentlichen Unzugänglichkeit im Modus der Unverständlichkeit.“ Außerdem Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 53.

sie dem Apriori der transzentalen Subjektivität eingeboren ist,⁴²² trotz aller Mittelbarkeit jedoch als der innere Konnex des Miteinander enthüllen, zu dem die teleologische Dimension in engem Bezug stehen muss, und aus dem sich die streitlose Einstimmigkeit sowie die widerstreitenden Unstimmigkeit prinzipiell gleichfalls ergeben können.

1.3 Der Übergang vom cartesianischen Denkweg zum phänomenologisch-psychologischen

1.3.1 Über die Rolle der Leiblichkeit

Aufgrund der engen Zusammenhänge zwischen der teleologischen und der intersubjektiven Dimension kann die Vergemeinschaftung doch so aufgeklärt werden, dass man sich auf den Anderen zu beziehen hat, nicht nur um etwas Weltliches intersubjektiv zu objektivieren, sondern zunächst eher um auf sich selbst möglichst einstimmig sowie widerspruchsfrei zu rekurrieren.⁴²³ In dieser Hinsicht wäre der teleologische Selbstbezug im Fremdbezug auf den Anderen fundiert, während Letzterer wie bereits erwähnt jedoch im leiblichen Selbstbezug.⁴²⁴ Das, was sich bezüglich des Leibs durch die psychologische Modifikation geändert hat, liegt hauptsächlich darin, dass der Leib nicht mehr in einer psychophysischen Sichtweise in den Leib-Körper fallen bzw. mit dem Körper zusammenfallen muss.⁴²⁵ Kurz gesagt kann hinsichtlich eines

⁴²² Vgl. *CM*, §59, §64. Außerdem *C-Manuskript*, 425f.

⁴²³ Vgl. *Krisis*, 252, 254; Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 65; Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 366: „Ich gehe nicht von mir aus, sondern ich komme auf mich zurück in einer rückläufigen Bewegung, die Levinas ‚Rekurrenz‘ nennt.“ Vgl. dazu Lévinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, Den Haag 1974, 130ff. Im Folgenden als *AE* bezeichnet. Zur deutschen Übersetzung vgl. *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übersetzt von Thomas Wiemer, Alber, Freiburg / München 1998.

⁴²⁴ Vgl. *Krisis*, 261: „Was ich da finde, ist: mich als Ich, meinen Leib und einen Kreis von Außendingen, rein durch meine Sinnlichkeit konstituiert.“ Sowie besonders 265: „Ich habe mich besonnen auf den transzentalen Wesensstil meines weltvorstellenden Lebens, wie ich es apodiktisch finde als untrennbar von meinem apodiktisch transzentalen Ich. Darin Stufenbau der Selbstgebungen, der untersten sinnlichen in der Primordialität des primordialen Leibes, des primordialen Ich – der darin fundierten: Selbstgebung von anderen Ich und ihren Leibern. Selbstgebung von gemeinsamer sinnlicher Umwelt, in Vergemeinschaftung der sinnlichen Erscheinungen und Gegenstände.“ Diese „Primordialität“ scheint sich im Wesentlichen nicht von jener Primordialität in *CM* zu unterscheiden. Vgl. außerdem 259.

⁴²⁵ Zur psychophysischen Sichtweise vgl. *CM*, §44, §50, §51, §55. Vgl. dagegen unter anderem *Krisis*, 169,

„Stufenbau[s] der Selbstgebungen“⁴²⁶ die Leiblichkeit von der Körperlichkeit völlig getrennt behandelt werden.⁴²⁷ Indessen wiederholt sich eine unumgängliche Frage, nämlich, ob die leibliche Dimension weit grundlegender als die intersubjektive bleibt, oder, ob die Leiblichkeit selbst sehr tief in der Intersubjektivität im Sinn des „inneren“ Konnexes des Miteinander verwurzelt bleibt, der dadurch der Objektivierung wahrnehmungsmäßig zugrunde liegt.

Trotzdem zeichnet sich als leiblicher Selbstbezug der Leib bisher dennoch durch eine absolute „Eigenheit“⁴²⁸ gegenüber allen anderen Leibern sowie Körpern aus, wodurch sich das Ich als absoluter Auslegungsausgangspunkt von der Fremderfahrung bis zur Erfahrung im Allgemeinen bestimmen lässt.⁴²⁹ Während eine primordiale Bewährung zur Einstimmigkeit deswegen sinnlos bleibt, weil die teleologische Dimension immer bereits im Konnex des Miteinander fungieren muss, fungieren die Sinne des Leibes in der angeblichen „Eigenheits[-]“⁴³⁰ oder „Primordialsphäre“⁴³¹ jedoch perfekt. Im Vergleich dazu lässt sich als innerer Konnex des Miteinander die angeblich dem Apriori der transzendentalen Subjektivität eingeborene Intersubjektivität⁴³² hinsichtlich des teleologischen Hinweises gegenüber allen anderen Dimensionen wie der leiblichen nur kaum mittelbar auszeichnen. Trotzdem lässt sich auf dem psychologischen Weg allerdings eine nicht mehr auf die leibliche Dimension reduzierbare Intersubjektivität auslegen. Gewiss ist aufgrund der Abtrennung der Leiblichkeit von der Körperlichkeit die Fremderfahrung, auch wenn sie nur leiblich erschlossen würde, kein Analogon zur Körperdingerfahrung mehr. Die Fremd- und Dingerfahrung unterscheiden sich voneinander eigentlich nicht dadurch, dass sich etwa Appräsentation bei der Fremderfahrung niemals alternativ als Präsentation erfüllen lässt. Wenn sich der innere Konnex des Miteinander zunächst eben leiblich verhielte, läge der Unterschied dazwischen sogar eher darin, dass man sich zur Fremderfahrung bereits leiblich auf den Anderen bezogen hätte, unabhängig davon ob als der Leib des Anderen „ein Körper in meiner primordinalen Sphäre abgehoben auf[trate]“⁴³³, der das Ich durch die

171 sowie *Ideen II*, 140.

⁴²⁶ *Krisis*, 265.

⁴²⁷ Zur Körperlichkeit vgl. *Ideen II*, 265, 285.

⁴²⁸ *CM*, §44. Mit der Eigenheit ist ebenfalls die „Primordialität“ oder „Primordialität“ gemeint.

⁴²⁹ Vgl. *Krisis*, 259, 262, 265 sowie *CM*, §56.

⁴³⁰ *CM*, §44.

⁴³¹ *CM*, §50. Vgl. §58.

⁴³² Vgl. *CM*, §59, §64. Außerdem *C-Manuskript*, 425f.

⁴³³ *CM*, §51.

leibkörperliche „Sinnesüberschiebung“⁴³⁴ zum analogisierenden sowie assoziativen Paaren weiter motivieren würde.⁴³⁵ Die Leiblichkeit wird dann von Anfang an für eine Fremderfahrungslehre bereits von der Körperlichkeit getrennt behandelt, statt dass der fremde Leib als ein spezifischer Körper aus allem Weltlichen ausgesondert werden müsste, so als fiele ansonsten der Andere in ein bloßes Ding unter den anderen oder als solcher zunächst auf der Verneinung der reinen Körperlichkeit beruhen müsste.⁴³⁶ Fraglich bleibt nur, wie sich denn die Leiblichkeit mit dem Konnex des Miteinander verhält.

1.3.2 Über den Übergang von der statischen Phänomenologie zur genetischen

1) Der Übergang zur Intersubjektivität in ihrem eigentlichen sowie genetischen Sinn

Dem Übergang vom cartesianischen Denkweg zum phänomenologisch-psychologischen entspricht der Übergang von der statischen Phänomenologie zur genetischen. Auf dem cartesianischen Weg „handelt [es] sich [...] nicht um die Enthüllung einer zeitlich verlaufenden Genesis sondern um eine statische Analyse.“⁴³⁷ Die objektive Welt ist für mich immerfort schon fertig da,“⁴³⁸ während sich die psychologische Sichtweise jedoch dem „Ichpol“⁴³⁹ bzw. dem Ursprung der transzendentalen Subjektivität annähert.⁴⁴⁰ Nach Theunissen „gilt [die statische Analyse] für die ganze Theorie der Intersubjektivität von der Erfahrung des primordialen Körperdings bis zur Konstitution der objektiven

⁴³⁴ CM, §51.

⁴³⁵ Vgl. CM, §50, §51 sowie Waldenfels, Bernhard, *Das Zwischenreich des Dialogs*, Den Haag, Nijhoff 1971, 21-22.

⁴³⁶ Vgl. ebenfalls Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 66: „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.“ Jedoch hat Theunissens eigene Suche nach der Unmittelbarkeit der Fremderfahrung mit der Leiblichkeit fast nichts zu tun. Nach ihm „[ist] [a]ls Appräsentation des fremden Leibes [...] die Fremderfahrung eine ‚interpretierende Wahrnehmung‘“. Vgl. dazu 108.

⁴³⁷ Vgl. dagegen Held, Klaus, *Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzentalphilosophie*, in: *Perspektiven transzentalphänomenologischen Forschung*, Nijhoff, The Hague 1972, 49.

⁴³⁸ CM, §48.

⁴³⁹ Vgl. *Krisis*, 135.

⁴⁴⁰ Vgl. *Krisis*, 170, 263-64.

Welt.“⁴⁴¹ Dementsprechend würden die Verweltlichung und die Objektivierung wie bereits geschrieben zusammenfallen. Dies gilt auf dem psychologischen Weg nicht weiter, aus dem die psycho-physische Sichtweise schon ausgeschlossen sein und folglich der Leib nicht mehr mit dem Körper zusammen als Leibkörper verbunden werden muss.⁴⁴² Darüber hinaus gewinnt die psychologische Intersubjektivitätsauslegung eine genetische Bedeutung. Zur Klärung dieses Sachverhalts, ist es zunächst notwendig im Folgenden die Trennung zwischen der statischen Phänomenologie und der genetischen einzuführen. Statt als statisch- oder genetisch-phänomenologische „Methode“ wird beides als „Perspektive“ bezeichnet, weil diese Trennung im Prinzip von nichts Methodischem abzuhängen scheint. Bei Husserl bleibt die genetische Perspektive für die Idee der Phänomenologie noch grundlegender als die andere.⁴⁴³ Denn aus einer genetischen Perspektive wird das Gewicht auf die Bewußtseinsabläufe gelegt, bei denen sich eine Mannigfaltigkeit alles Weltlichen erst ordnungsmäßig gestalten kann. Die Frage danach, wie sich etwas Weltliches als solches geformt hat, fällt erst dann in die statische Analyse. Aus einer statischen Perspektive wiegt das, was als eingeklammertes Phänomen bereits „fertig“ geworden ist, eher noch schwerer. Zu dieser objektiven Welt gehört freilich jedwede einzelne Dingerfahrung, die eigentlich – also teilweise aus einer grundlegend genetischen Perspektive – auf „**eine einheitlich zusammenhängende Schicht des Phänomens Welt**, des transzendentalen Korrelats der kontinuierlich einstimmig fortgehenden Welterfahrung“⁴⁴⁴ oder der Erfahrung einer vermeintlich objektiven Welt, verwiesen werden muss. Nur wird bei der statischen Analyse das Weltphänomen zuerst durch eine Abstraktion erschlossen.⁴⁴⁵ Jedoch muss das, was hierdurch ums Ichzentrum herum als eine konstitutive Hierarchie ausgemacht werden kann, nicht mit den aus einer genetischen Perspektive erschlossenen Welt-Bewußtseinsabläufen Hand in Hand gehen.⁴⁴⁶ Der Grund liegt in dieser Schwerpunktsänderung oder Wiederbetonung in der genetischen Phänomenologie:

⁴⁴¹ Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 60.

⁴⁴² Vgl. unter anderem *CM*, §44, §50. *Krisis*, 169, 171 sowie *Ideen II*, 140.

⁴⁴³ Vgl. *CM*, §61 sowie Rudolf Bernet, Iso Kern und Eduard Marbach, *Edmund Husserl – Darstellung seines Denkens*, Meiner, Hamburg 1996, 182.

⁴⁴⁴ *CM*, §44.

⁴⁴⁵ Vgl. *CM*, §44: „[W]ir abstrahieren von allem *Fremdgeistigen* als dem, was am hier fraglichen *Fremden* seinen spezifischen Sinn ermöglicht. Auch der Charakter der *Umweltlichkeit für jedermann*, das Für-jedermann-da- und zugänglich-sein, Jedermann-in-Leben-und-Streben-etwas-angehen-oder-nicht-angehen-können, der allen Objekten der phänomenalen Welt eignet und ihre Fremdheit ausmacht, ist nicht zu übersehen und ist abstraktiv auszuschließen.“

⁴⁴⁶ Vgl. außerdem Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 94-95.

„Das Entscheidende für die Philosophie ist die Rückfrage von der Welt auf die transzendentale Subjektivität und dann die auf die transzendentale, phänomenologisierende Subjektivität.“⁴⁴⁷

Ausgehend davon bleibt das „Sein der Welt [...] inhaltlich immerzu relativ“⁴⁴⁸, so als wäre sie „der in diesem synthetisch einheitlichen Vorstellen ständig vermeinte Seinssinn“⁴⁴⁹, unabhängig davon wie es statisch analytisiert werden kann. Als Weltbewusstseinsleben gliedert man sich bei der „**verweltlichende[n] Selbstapperzeption**“⁴⁵⁰ nicht ohne Weiteres in eine „immer schon fertig da“ vorgegebene Welt ein, sondern man hat dabei vielmehr „zu synthetischer Einheit der Geltung hin[zu]streben[]“⁴⁵¹, und zwar aufgrund des Miteinanderlebens.⁴⁵² Dieses Hinstreben erweist sich bereits als intersubjektiv. Die oben erwähnte „objektive“ Welt bleibt aus einer genetischen Perspektive nichts Fertiges, und die „kontinuierlich einstimmig fortgehende Welterfahrung“ unterscheidet sich im Wesentlichen von der statisch erschlossenen, die von unten her wahrnehmungsmäßig ausgelegt wurde und sich dadurch einer Sammlung der Dingerfahrungen anzunähern scheint. Allerdings nimmt an ihren Sinngebungen ebenfalls „das Mit-sein der anderen Monaden“⁴⁵³ teil, jedoch muss sich die Welterfahrung davor bereits in einem fundamentalerlen und genetischen Sinn als intersubjektiv verhalten.

„Die Weltapperzeption – die in ihr vollzogene universale Antizipation ist nicht ein Haben von Wahrnehmungsobjekten als fertigen Daten und ein Mitedasein in antizipierter und durch erfüllende Wahrnehmung daneben zu legender neuer Daten oder in einer Ebene sich aneinander reihender und verbindender. Es ist ein überaus verwickeltes Ineinander von geltenden Sinnen [...].“⁴⁵⁴

Als derart inter-subjektive Genesis enthüllt sich vor allem die dem Apriori der transzentalen Subjektivität eingeborene Intersubjektivität.⁴⁵⁵ Nichts solipsistisch

⁴⁴⁷ *Krisis*, 170.

⁴⁴⁸ *Krisis*, 263. Vgl. 264.

⁴⁴⁹ *Krisis*, 267.

⁴⁵⁰ *CM*, §45.

⁴⁵¹ *Krisis*, 71.

⁴⁵² Vgl. *Krisis*, 71, 136, 192; *CM*, §42, §60.

⁴⁵³ *CM*, §60.

⁴⁵⁴ *Krisis*, 71. Vgl. 199 sowie *CM*, §56. Außerdem Novotný, Karel, *Welt und Leib*, Königshausen u. Neumann, Würzburg 2021, 88: „[D]as aktuelle System der Unendlichkeit der möglichen Erfahrung“ sowie 89: „[D]ie Weltapperzeption als ein unendlich offenes System der möglichen Erfahrungen“.

⁴⁵⁵ Vgl. *CM*, §59, §64. Außerdem *C-Manuskript*, 425f.

Verweltlichendes isolierte sich als das ego zuerst von etwas Anderem, einschließlich des alter ego, und integrierte dann „alle Anderen in den Horizont seiner Welterfahrung“⁴⁵⁶. So bietet sich wie bereits mehrmals gesagt der Andere als Mitträger der Verweltlichung dar, wenn auch ohne Objektivierung. Eine als Objektivierung fungierende Verweltlichung bliebe eigentlich in einer statischen Analyse beschränkt, insbesondere wenn sie sich im Lauf „der Bewegung eines Erwerbens von Unbekanntheit zu Bekanntheit“⁴⁵⁷ so vollzöge, als bliebe die Welterfahrung „ein Haben von Wahrnehmungsobjekten als fertigen Daten und ein Mitedasein in antizipierter und durch erfüllende Wahrnehmung daneben zu legender neuer Daten“ allein. Dann verlöre die genetische Intersubjektivität ihre ursprüngliche „Mannigfaltigkeit des aktuellen Miteinander Vorstellens, -Denkens, -Wertens, -Wirkens, -Schaffens, eines Miteinander der streitlosen Einstimmigkeit oder der widerstreitenden Unstimmigkeit“⁴⁵⁸. Ohne die teleologische Dimension auf dem psychologischen Weg in Betracht zu ziehen, dass sich das Ich bei der Verweltlichung, mit dem Anderen als Mitträger derselben Verweltlichung zusammen, möglichst einstimmig zu bewähren hat,⁴⁵⁹ würde die Bewährung zur Einstimmigkeit oder der Einstimmungsvollzug so übersehen, als gäbe es ohne Weiteres eine ichunabhängige,⁴⁶⁰ immer bereits einstimmige Welt und als ihr Korrelat eine Gemeinschaft bzw. einen „Menschheitsverband“⁴⁶¹, worin sich zuerst eine Vielfalt der so verweltlichend apperzipierten „Selbst“ einzuordnen hätte. Mit anderen Worten, wenn „als Mitträger[] der Objektivierung“⁴⁶² der Andere die Intersubjektivität schon bedingte, könnte sich hieraus der Anschein ergeben, dass der im „Wir-Konnex[]“⁴⁶³ mit dem Ich reibungslos stehende Andere den erschöpfen könnte, wer als „das an sich erste Objekt“⁴⁶⁴ bzw. „**das an sich erste Fremde** (das erste *Nicht-Ich*) [...][,] **das andere Ich**“⁴⁶⁵ dem Ich zuerst widerfährt, es zur „Selbsttranszendenz“⁴⁶⁶ wie zum „Überstieg von den primordialen Welten zu der

⁴⁵⁶ Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 93.

⁴⁵⁷ *Krisis*, 305.

⁴⁵⁸ *Krisis*, 6. Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 154.

⁴⁵⁹ Vgl. *Krisis*, 252, 254.

⁴⁶⁰ Zur „Ichunabhängigkeit“ vgl. außerdem Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 95-96.

⁴⁶¹ Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 81.

⁴⁶² *Krisis*, 262.

⁴⁶³ *Krisis*, 302. Zu seiner „wechselseitigen Implikation“ vgl. 201.

⁴⁶⁴ *CM*, §55.

⁴⁶⁵ *CM*, §49.

⁴⁶⁶ Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 144. Vgl. ebenfalls 149.

„einen objektiven Welt“⁴⁶⁷ motivieren könnte und sich mit Husserls Worten als „Zugänglichkeit des original Unzugänglichen“⁴⁶⁸ jedoch viel besser ausgezeichnet hat. – Das, was damit verloren ginge, kann all auf die vermisste intersubjektive Genesis in Form des In- und Miteinander⁴⁶⁹ zurückgeführt werden.

2) Die vergessene Fremdheit des Anderen

Begleitend zur vermissten genetischen Intersubjektivität würde die Fremdheit des Anderen wie bereits erläutert vergessen werden. Die Fremdheit „d[e]s erste[n] *Nicht-Ich*) [...][,] d[e]s andere[n] *Ich*“⁴⁷⁰ wird bereits häufig allzu rasch der „Umweltlichkeit für jedermann“⁴⁷¹ zugeschrieben, so als gehörte sie nach wie vor zur Fremdheit des Weltlichen im Allgemeinen und könnte durch die Ausschließung aus etwas Primordinalem bzw. Eigenheitlichem rein negativ bestimmt werden.⁴⁷² Das, wodurch sich die Fremdheit des Anderen als „des an sich ersten Fremden“ oder eines derartigen „Objekt[s]“⁴⁷³ gegenüber der Umweltlichkeit für jedermann auszeichnet, liegt eigentlich eher versteckt in der widersinnigen Ausdrucksweise der „Zugänglichkeit des originalen Unzugänglichen“⁴⁷⁴. Dadurch hat sich der Andere vor allem bestätigt, auf den sich das Ich bezogen hat, schon bevor es sich durch die „Fremdwahrnehmung“⁴⁷⁵ zur intersubjektiven Objektivierung schrittweise transzendierte,⁴⁷⁶ wozu der Andere zunächst „als Mitträger[] der Objektivierung“⁴⁷⁷ erschlossen wird. Zwar bleibt der Andere trotz alles „original Unzugänglichen“ allerdings zugänglich, wenn auch nicht unmittelbar, jedoch kann sich die Zugänglichkeit keineswegs durch den ursprünglichen Fremdbezug hindurch ziehen, ansonsten verbliebe beim Anderen überhaupt nichts original

⁴⁶⁷ Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 73. Vgl. CM, §55.

⁴⁶⁸ CM, §52. Vgl. §54; *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, 631; Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 53.

⁴⁶⁹ Vgl. unter anderem CM, §42, §56, §60; *Krisis*, 71, 192, 199; *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, 366; Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 355, 363, 377, 379-80.

⁴⁷⁰ CM, §49.

⁴⁷¹ CM, §44.

⁴⁷² Vgl. CM, §44, §52.

⁴⁷³ CM, §55.

⁴⁷⁴ CM, §52. Vgl. §54; *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, 631; Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 53.

⁴⁷⁵ CM, §55.

⁴⁷⁶ Vgl. CM, §55 sowie Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 73, 144, 149.

⁴⁷⁷ *Krisis*, 262.

Unzugängliches. Als solches kann es sich genauso wie „[d]ie Weltapperzeption [oder] die in ihr vollzogene universale Antizipation [...] nicht [durch] ein Middasein in antizipierter und durch erfüllende Wahrnehmung daneben zu legender neuer Daten“⁴⁷⁸ ändern, ansonsten fielen die Fremd- sowie Welterfahrung bereits in „ein Haben von Wahrnehmungsobjekten“⁴⁷⁹, unter denen sich der Andere statt als „Nullkörper“⁴⁸⁰ als Leib-Körper gegenüber allem bloß Körperlichen erst auszeichnen könnte. In der Tat kann als „Zugänglichkeit des originalen Unzugänglichen“ im Anderen etwas radikal Fremdes erblickt werden. Dies kann jedoch leicht von der Zugänglichkeit bei der Objektivierung überwogen werden, genauso wie die der genetisch ausgelegten Intersubjektivität eingeborenen „Mannigfaltigkeit [...] der streitlosen Einstimmigkeit oder der widerstreitenden Unstimmigkeit“⁴⁸¹ von der „einstimmige[n] Fremderfahrung“⁴⁸² überwogen werden kann, deren Einstimmigkeit jedoch lediglich in einer statischen Hinsicht festgelegt wurde.

Die Vergessenheit der Fremdheit bzw. des Fremden als des Anderen hat also mit der Verlorenheit der der genetischen Intersubjektivität eingeborenen Mannigfaltigkeit gemein, die Beschränkung einer statischen Perspektive zu verschulden. Zwar wurde der Andere auf dem cartesianischen Weg bereits als „Zugänglichkeit des originalen Unzugänglichen“ erschlossen, jedoch ist die eigentliche Fremdheit des Anderen als „Zugänglichkeit in der eigentlichen Unzugänglichkeit im Modus der Unverständlichkeit“⁴⁸³ anschließend zur Objektivierung der Zugänglichkeit von der Fremdwahrnehmung bis zur höherstufigen Einfühlung in eine fremde Psyche oder Personalität allmählich gewichen. Die radikale sowie eigentliche Fremdheit in diesem Sinn, dass sie sich als Kern „des an sich ersten Fremden“ gegenüber aller andersartigen weltlichen Fremdheit auszeichnet, würde in einer statischen Analyse nur in Verlegenheit gebracht, wenn sie nicht einfach verloren ginge. Der genetischen Intersubjektivität, der die „Mannigfaltigkeit der streitlosen Einstimmigkeit oder der widerstreitenden Unstimmigkeit“ gleichfalls eingeboren bleibt, entspricht gar kein Mitträger der Objektivierung, wie bereits mehrmals erwähnt, sondern nur der fremde Andere, dem die radikale sowie eigentliche Fremdheit innewohnt. Der gleiche steht mit dem Ich im

⁴⁷⁸ *Krisis*, 71. Vgl. 199 sowie *CM*, §56. Außerdem Novotný, Karel, *Welt und Leib*, Königshausen u. Neumann, Würzburg 2021, 88-89.

⁴⁷⁹ *Krisis*, 71.

⁴⁸⁰ *Ideen II*, 152. Vgl. 158: „Nullpunkt“ sowie *CM*, §51.

⁴⁸¹ *Krisis*, 6. Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 154.

⁴⁸² *CM*, §42.

⁴⁸³ *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, 631.

„inneren Konnex [...] eines Miteinander“⁴⁸⁴, „in dem ich mit anderen innerlich verbunden lebe“⁴⁸⁵. Dabei muss die Verweltlichung von vornherein bereits eine Zusammenarbeit bleiben, die der ichlichen sowie weltlichen Bewährung zur Einstimmigkeit zugrunde liegt,⁴⁸⁶ und einer solchen intersubjektiven Genesis muss der Hinweis auf die echte Fremdheit des Anderen innewohnen. Es fragt sich dann, wie man weiter auf diesen Hinweis eingehen kann und ob sich der Zugang dazu dennoch als leiblich erweist. Hiermit hängt diese Frage wiederum zusammen, ob die Leiblichkeit selbst sehr tief in der Intersubjektivität im Sinn des inneren Konnexes des Miteinander verwurzelt bleibt, oder sogar, ob der leibliche Selbstbezug tatsächlich zunächst durch absolute „Eigenheit“⁴⁸⁷ gegenüber allen anderen Leibern sowie Körpern „[i]m besonderen [...] sinnlich abgehoben [sein]“⁴⁸⁸ muss.

1.3.3 Das Ich als der den Fremdbezug implizierende Selbstbezug

Wie bereits erwähnt, ist Husserl vom cartesianischen Geist als Begründungsiede nie abgewichen, wonach vom Ich allein alles Erdenkliche ausgehen muss.⁴⁸⁹ Jedoch hat sich das Ich als Grundlage durch die psychologische Modifikation vom cartesianischen ego eines Zeitpunktes zum strömenden Weltbewusstseinsleben verbessert.⁴⁹⁰ Genauer gesagt ist „[d]as Weltbewußtseinsleben [...] nicht [...] ein bloßes Strömen von ‚Erlebnissen‘, sondern ein Strom von Erlebnissen des identischen Ich (das selbst kein Erlebnis, sondern in den Erlebnissen erlebend ist).“⁴⁹¹ So dann hat sich die auf dem cartesianischen Weg noch implizite teleologische Dimension enthüllt, in der sich das Ich als Weltbewusstseinsleben einstimmig zu bewähren hat, indem es im Lebens-, „Strom von Erlebnissen“ mit dem Anderen zusammen für die korrelative Welt als vermeintlich objektive „zu synthetischer Einheit der Geltung hin[zu]streben[]“⁴⁹² hat. Kurz gesagt muss sich diese ichliche sowie weltliche Bewährung im Lauf der Vergemeinschaftung

⁴⁸⁴ *Krisis*, 6.

⁴⁸⁵ *Krisis*, 136.

⁴⁸⁶ Vgl. *CM*, §55 sowie *Krisis*, 252, 302.

⁴⁸⁷ *CM*, §44. Mit der Eigenheit ist ebenfalls die „Primordialität“ oder „Primordialität“ gemeint.

⁴⁸⁸ *CM*, §44. Vgl. §51; *Krisis*, 261-62, 265; Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 65.

⁴⁸⁹ Vgl. *CM*, §64 sowie Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 186, 190. Jedoch würde Tengelyi der Rede von der „Begründung“ eine Absage erteilen. Vgl. dazu 188.

⁴⁹⁰ Vgl. unter anderem *Krisis*, 249, 252, 262.

⁴⁹¹ *Krisis*, 252. Vgl. ebenfalls 262.

⁴⁹² *Krisis*, 71. Vgl. 192 sowie außerdem *CM*, §42, §60.

vollziehen, worin die genetische Intersubjektivität ständig fungiert.⁴⁹³ Im strengen Sinn bleibt das Weltbewusstseinsleben nicht genau ein stets bereits identisches reflexives Selbst, sondern vielmehr eine derart laufende „Identifizierung“ des Ich, bei der es sich nicht nur dadurch konkretisiert, was ihm leiblich oder anderswie widerfährt, sondern sich dabei auch so gut wie möglich einstimmig sowie widerspruchsfrei zu erhalten hat, während es mit dem Anderen zusammen, nämlich intersubjektiv zu synthetischer Einheit der Geltung hinstrebt. Durch die als solche im Miteinanderleben fundierte teleologische Dimension erklärt sich bisher bereits ein den Fremdbezug implizierender Selbstbezug. Es bleibt jedoch noch unerklärt, wie sich dieser und jener leibliche Selbstbezug zueinander verhalten. Fraglich bleibt weiterhin, ob in der Leiblichkeit genauso wie im intersubjektiven Konnex die teleologische Dimension eben immer fundiert ist, bzw., ob der Konnex des Miteinander selbst bereits aus der Leiblichkeit besteht, sodass wir intentional ineinander hineinreichen.⁴⁹⁴ Dementsprechend wird der angeblich „primordiale[] Leib[]“⁴⁹⁵ bzw. die Primordialität des Leibes in Zweifel gezogen, so als drohte der Auslegungsausgangspunkt von der Husserlschen Begründungsidee abzuweichen, der nicht länger am Ich festhalten müsste, sowie „das immer schon vergemeinschaftete Ich“⁴⁹⁶ auf eine rein leibliche Verflechtung mit dem Anderen verwiese, und die sogar auf etwa „unseren“ intersubjektiven Leib,⁴⁹⁷ der von vornherein nichts Primordinales und „keiner äußerer getrennter Objekte ist, wo außen und innen sich ausschließen.“⁴⁹⁸ – Bliebe der Konnex des Miteinander im Wesentlichen ein derart leiblicher, bedürfte er überhaupt keiner Vermittlung äußerlicher Körperlichkeit bzw. keiner leibkörperlichen „Sinnesüberschiebung“⁴⁹⁹. Vielmehr verhielte es sich umgekehrt, dass ein leiblicher Selbstbezug ohne etwa Fremdbezug einfach unmöglich scheint, und dass „ich in ‚solipsistischer Einstellung‘ meinen Leib bloß partiell als visuell wahrnehmbaren Körper“⁵⁰⁰ ebenfalls nicht konstituieren muss. All das dient der

⁴⁹³ Vgl. *Krisis*, 192.

⁴⁹⁴ Vgl. *Krisis*, 199 sowie *CM*, §56.

⁴⁹⁵ *Krisis*, 265. Vgl. ebenfalls *CM*, §44, §51; Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 65-66.

⁴⁹⁶ Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 95.

⁴⁹⁷ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 350.

⁴⁹⁸ Husserl, Edmund, *Phänomenologische Psychologie*, Den Haag, Nijhoff 1962, 484. Zitiert in Waldenfels, Bernhard, *Das Zwischenreich des Dialogs*, Den Haag, Nijhoff 1971, 18. Hiermit wird statt der Leiblichkeit die Dinglichkeit oder Verdinglichung des Leibes beiseite gelassen. Vgl. dazu *Ideen II*, 145-46.

⁴⁹⁹ *CM*, §51.

⁵⁰⁰ Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 65.

folgenden Behandlung des leiblichen Miteinander als ein primärer Leitfaden.

2. Der Zugang zu einer potentiellen „Intersubjektivität“ bei Merleau-Ponty

2.1 Der Leib „von uns“

2.1.1 Der Leib als selbstständige Dimension

1) Der Ausgang aus der Unaktualisierbarkeit bzw. dem „Abfall in die Vergangenheit“⁵⁰¹ Dass Fremderfahrung und Wiedererinnerung ein Analogon bildeten, ist eine häufig vorkommende Annahme, die sich auf folgende Stelle in den *Cartesianischen Meditationen* zurückführen lässt: „Wie meine erinnerungsmäßige Vergangenheit meine lebendige Gegenwart transzendierte als ihre Modifikation, so ähnlich das appräsentierte fremde Sein das eigene.“⁵⁰² Dementsprechend folgerte Theunissen, dass „[m]ein Mich-hineinversetzen ins Dort [...] von der Kraft meines Mich-zurückversetzens ins Damals [lebt]“⁵⁰³, und zwar, dass „die einfühlende Entgegenwärtigung ein Abfall in die Vergangenheit, kein Vorgriff in die Zukunft ist.“⁵⁰⁴ Demnach scheint sogar die Paarung vom Anderer-Dort-ich-Hier auf die Ent- oder Vergegenwärtigung reduzierbar zu sein, besonders wenn bei Husserl als Fremdwahrnehmung die Appräsentation des Anderen doch auch der Vergegenwärtigung zugeschrieben wird.⁵⁰⁵ Dagegen muss nach Waldenfels die Fremdwahrnehmung bzw. das „Mich-hineinversetzen ins Dort“ eigentlich nicht erst „von der Kraft des Mich-zurückversetzens ins Damals“ leben können.⁵⁰⁶ Jenes Hineinversetzen ins Dort ist auch nicht einfach „ein Analogon der

⁵⁰¹ Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 150.

⁵⁰² CM, §52.

⁵⁰³ Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 149. Vgl. ebenfalls 141-42 sowie 145.

⁵⁰⁴ Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 150.

⁵⁰⁵ Vgl. CM, §55: „Appräsentation setzt als solche, sagten wir schon einmal, einen Kern von Präsentation voraus. Sie ist eine durch Assoziation mit dieser, der eigentlichen Wahrnehmung, verbundene Vergegenwärtigung, aber eine solche, die in der besonderen Funktion der Mitwahrnehmung mit ihr verschmolzen ist.“

⁵⁰⁶ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Das Zwischenreich des Dialogs*, Den Haag, Nijhoff 1971, 28: „[D]ie Selbstgegenwart bedarf in ihrer Selbstständigkeit **nicht** eo ipso einer Fremdgegenwart auf die Art, wie Gegenwart Vergangenheit und Zukunft notwendig impliziert.“ Meine Hervorhebung. Außerdem *Erste Philosophie II*, 176.

temporalen „Selbsttranszendenz“⁵⁰⁷. Wenn sich der Fremdbezug, wobei sich die Selbstgegenwart auf die Fremdgegenwart bezieht, vom Bezug einer „Stromzeitigung“⁵⁰⁸ unterscheiden lässt, kann man dann der Verlegenheit ausweichen, dass sich nichts Fremdes durch die angebliche Fremderfahrung aktualisierte. Ein derartiger „solipsistischer“ Verdacht deutet darauf hin, dass alles aufgrund der Erfahrung des Anderen, nämlich „d[e]s an sich erste[n] Objekt[s]“⁵⁰⁹ zur Objektivierung Konstituiertes lediglich „unter dem Gesetz der Sukzessivität [stehen würde]“⁵¹⁰, solange die Fremderfahrung dennoch die grundlegende Schlüsselstellung der Erfahrungslehre im Ganzen besetzt.⁵¹¹ Diese Unaktualisierbarkeit kann nach Theunissen darauf zurückgeführt werden, dass Husserl „[d]ie echte Alternativmöglichkeit [der Gleichursprünglichkeit des Ich und des Anderen] [...] von vornherein ausschließt [...].“⁵¹²

Jedoch zeigt sich nach Ichiro Yamaguchi als Gleichursprünglichkeit des Ich und des Anderen in der Paarung tatsächlich schon eine selbstständige Dimension:

„Also ist das ‚wenn ich dort wäre‘ nicht eine Wiedererinnerung an das Ich, das früher dort gewesen war oder zukünftig dort sein wird, sondern eine unmittelbare paarende Wahrnehmung, eine Situationsauffassung der Koexistenzen, der Simultaneität beider Leiber in einer lebendigen Gegenwart, und zwar bereits mit dem Bewusstsein vom Unterschied des Hier und Dort.“⁵¹³

In einer solchen Situationsauffassung der Simultaneität beider Leiber ist das Miteinander vom „Miteinanderleben“⁵¹⁴ auf einmal zu erblicken, und zwar unmittelbar sowie wahrnehmungsmäßig. Geht man hierauf weiterhin ein, muss man sich fragen, ob und wie das „Bewusstsein vom Unterschied des Hier und Dort“ mit der Paarung gleichursprünglich ist, bzw., ob sich das Paar Anderer-Dort-ich-Hier aus einer bereits

⁵⁰⁷ Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 144. Vgl. ebenfalls 149.

⁵⁰⁸ *Krisis*, 248: „Jedes <Reale>, solche strömend vermeinte Einheit als eins in sich <zu> tragen, fordert seine intentionale Analyse – Stromzeitigung dieser Einheit und an ihr korrelativ die Zeitigkeit, Retentionalität und Protentionalität.“

⁵⁰⁹ *CM*, §55.

⁵¹⁰ Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 150.

⁵¹¹ Vgl. außerdem Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 186.

⁵¹² Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 153.

⁵¹³ Yamaguchi, Ichiro, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, Nijhoff, The Hague 1982, 97-98.

⁵¹⁴ *Krisis*, 192. Vgl. *CM*, §42, §60.

vorgegebenen „Räumlichkeit der objektiven Leiber“⁵¹⁵ ergibt. Letzteres heißt, dass die Räumlichkeit bzw. die räumliche Trennbarkeit zwischen dem eigenen Leib und dem fremden als zwei „objektiven Leibern“ keinen innerlichen Fremdbezug voraussetzt, sondern umgekehrt, dass sich ein Fremdbezug wie die bereits genannte Paarung durch die äußerliche Räumlichkeit erst veranlassen kann. Zieht man aber in Betracht, dass dem Objektsein der Leiber lediglich die äußerliche Körperlichkeit zu korrespondieren scheint, die aus der psychologischen Modifikation bereits ausgeschlossen wird, scheint die Voraussetzung der Räumlichkeit wegen des Verweises auf äußerliche Körperlichkeit auch nicht sehr überzeugend. Indessen ist hierzu die Alternative des „inneren Konnex[es]“⁵¹⁶ bzw. eines vor-räumlich leiblichen Fremdbezugs auf den Anderen an dieser Stelle für eine Auslegung noch nicht genügend vorbereitet. Daher ist anschließend zunächst einzuführen, wie sich die räumlichen Relationen selbst im Rahmen „eine[r] Situationsauffassung der Koexistenzen, der Simultaneität beider Leiber“ wahrnehmungsmäßig bilden und nicht umgekehrt.

2) Die Tiefe

Ein Vorbild dafür, wie sich die Räumlichkeit besonders wahrnehmungsmäßig bzw. leiblich verhält, und zwar so, dass sich eine unter keinem Gesetz der Sukzessivität stehende Simultaneität dadurch erst auszeichnen lässt, findet sich bei Merleau-Ponty, bei dem weder Weite noch Höhe, sondern vielmehr die Tiefe spezifisch die Räumlichkeit charakterisiert.⁵¹⁷ Nach Merleau-Ponty wären die drei räumlichen Relationen der Weite, Höhe und Tiefe nur in den Augen eines Gottes so gleichwertig, als läge der triviale Unterschied zwischen ihnen in der Verschiedenheit der Orte bzw. Perspektiven des Meditierenden allein. Während sich Weite und Höhe eines Bildes auf der Retina in derselben Juxtaposition zeigen, erschließt sich dabei jedoch nicht gleichzeitig die Tiefe. In einem zwei-dimensionalen Bild ist die Tiefe im Vergleich zur Weite und Höhe unsichtbar. Nimmt man ein Bild oder Foto einer Eisenbahn zum Beispiel, sieht man in der zwei-dimensionalen Konvergenz jedoch die Ferne, die über die zwei-dimensionale Ebene hinauszugehen scheint. Allerdings kann sich die Bedeutung der Ferne keineswegs

⁵¹⁵ CM, §56. Vgl. Husserl, Edmund, *Phänomenologische Psychologie*, Den Haag, Nijhoff 1962, 484: Die „äußere[n] getrennte[n] Objekte [...], wo außen und innen sich ausschließen.“ Sowie außerdem Waldenfels, Bernhard, *Das Zwischenreich des Dialogs*, Den Haag, Nijhoff 1971, 18.

⁵¹⁶ *Krisis*, 6.

⁵¹⁷ Vgl. PP, 294-309: „La profondeur“ (Tiefe); „La largeur“ (Weite); „La hauteur“ (Höhe). Bemerkenswert ist es außerdem, dass Merleau-Ponty seine Analyse hier für die einer primordialen Erfahrung („l'expérience primordiale“) hält, die noch nicht von draußen objektiviert oder konstituiert ist. Vgl. dazu 296 sowie VI, 268f.

erst durch die Konvergenz konstituieren, sondern es ist vielmehr so, dass mit einem Schlag die Bedeutung dessen, was man wahrnimmt, immer bereits als eines gegeben wird, einschließlich seiner räumlichen Relation wie Weite, Höhe, und doch auch der unsichtbaren Tiefe. Diese ist nicht in einem solchen Sinn unsichtbar, als dass sie nur zurzeit noch unsichtbar wäre und zu einem späteren Zeitpunkt sichtbar würde, so als wenn man einfach zu einer anderen Perspektive wechseln würde, sondern in diesem Sinn, dass sich die Sichtbarkeit der Tiefe bei der Sinngebung verschließen muss, während sich die der Weite und der Höhe auf der Retina erschließen. Trotzdem liegt unzweifelhaft erst in der Tiefe der Sinneskern dessen, dass die Eisenbahn statt als zwei-dimensionale Konvergenz als zwei Parallelen, die sich niemals überschneiden und sich immer weiter über die zwei-dimensionale Ebene hinausstrecken, wahrgenommen wird, so als wäre sie ohne Anfang und Ende gegeben. Was die Tiefe daher gegenüber den anderen Relationen auszeichnet, darf nicht auf das physikalische Bild auf der Retina reduziert werden. Mithin können die Tiefe sowie die korrelative Situation der Wahrnehmung im Ganzen, die im oben genannten Beispiel die hinausstreckende Eisenbahn darstellt, keineswegs erst aus sukzessiven zwei-dimensionalen Bildern bestehen.⁵¹⁸ Mit anderen Worten muss die Tiefe des Wahrgenommenen bereits von Anfang an in etwas stecken, das sich nicht erst schrittweise durch die zwei-dimensionalen Bilder bildet, so als würden sie so ausführlich wie möglich von allen Seiten und Ebenen nacheinander aufgenommen werden. Wie ein drei-dimensionaler Körper aus mannigfaltigen zwei-dimensionalen Bildern stückchenweise bestehen könnte, sowie sich ein zwei-dimensionales Bild ebenso aus verschiedenen Punkten zusammensetzen könnte, zeigen fließend laufende Computersimulationen. Jedoch korrespondieren menschliche Wahrnehmungsabläufe nicht schlicht mit diesen. Wahrnehmungsabläufe richten sich nicht auf das Präsentieren bzw. Erfüllen als Moment der Bestätigung, sondern vielmehr darauf, dass sich von vornherein, mit einem Schlag, die erfüllte Präsentation und die unerfüllte, „zu erfüllende“ Appräsentation beim Wahrnehmen zugleich bestimmen müssen. Unabhängig davon auf welche Art und Weise sie sich dabei ineinander gabeln, alternieren oder voneinander ausschließen, ist jedoch entscheidend, dass sich beide stets miteinander verbinden. Die Tiefe, die mit Waldenfels' Worten notwendigerweise „unserem Blick Widerstände und Hindernisse in den Weg legt“⁵¹⁹, zeichnet sich gegenüber der Weite und

⁵¹⁸ Vgl. außerdem Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 150. Bei Husserl erscheint eine derartige Koexistenz jedoch bereits in der Fremderfahrungslehre. Vgl. dazu CM, §54: „Das primordial Unverträgliche in der Koexistenz wird verträglich dadurch, daß mein primordinales ego das für es andere ego durch eine appräsensive Apperzeption konstituiert, die [...] nie Erfüllung durch Präsentation fordert und zuläßt.“

⁵¹⁹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 150.

der Höhe gerade dadurch aus: Solange etwas Sichtbares über die Retina erfüllungsmäßig erschlossen wird, muss die Sichtbarkeit gleichzeitig eine Unsichtbarkeit begleiten.

3) Die Simultaneität

a) Die der Sukzessivität des Denkens entgegenstehende Simultaneität

Hinsichtlich der Tiefe unterscheidet sich das Wahrnehmen offensichtlich vom Denken. Letzteres wird von einem solchen Ich vollzogen, dem sich alles auf die gleiche Weise nach und nach zu präsentieren scheint, wenn sich nicht alles dem Ich gleichermaßen mit einem Schlag präsentiert, so wie in den Augen eines Gottes, für den sich die räumlichen Relationen der Weite, Höhe und Tiefe erst äquivalent zueinander darbieten könnten,⁵²⁰ was jedoch dem tatsächlichen Wahrnehmen nicht entspricht. Wenn die Tiefe entsprechend jener Gleichwertigkeit, einfach aus einer anderen Perspektive als eine räumliche Relation unter den anderen der Höhe oder Weite gedacht würde, so als könnte sich etwas zurzeit Verborgenes zu einer anderen Zeit prinzipiell enthüllen, könnte die der Wahrnehmung eingeborene Unsichtbarkeit der Tiefe jedoch nicht erkannt werden. Dagegen betont Merleau-Ponty: „Also kann die Tiefe als Denken eines akosmischen Subjekts nicht verstanden werden, sondern als Möglichkeit eines engagierten Subjekts“⁵²¹, das die Welt konfrontiert, statt bloß so zu beobachten, als bliebe das beobachtende Subjekt von nichts beobachtet Weltlichem betroffen. Ein derartiges Konfrontieren verhält sich vor allem so leiblich,⁵²² wie es sich bei Husserl bereits gezeigt hat, dass sich nichts als der „primordiale[] Leib[]“⁵²³ erst als der absolute „Nullkörper“⁵²⁴ bzw. „Nullpunkt“⁵²⁵ der Umgebung verhält. Mit anderen Worten:

„Ich als primordinales [...] Ich bin beständig abgehoben in meinem primordinalen Wahrnehmungsfeld [...]. Im besonderen ist stets da und sinnlich abgehoben mein Leibkörper, aber zudem ebenfalls in primordialer Ursprünglichkeit ausgestattet mit dem spezifischen Sinn

Vgl. VI, 268.

⁵²⁰ Vgl. PP, 295-96.

⁵²¹ PP, 309: „Ainsi la profondeur ne peut être comprise comme pensée d'un sujetacosmique mais comme possibilité d'un sujet engagé.“

⁵²² Vgl. außerdem Yamaguchi, Ichiro, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*. Nijhoff, The Hague 1982, 72 sowie Landgrebe, Ludwig, *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh, Gerd Mohn 1963, 86.

⁵²³ Krisis, 265. Vgl. ebenfalls CM, §44, §51; Ideen II, 152: „Nullkörper“, 158: „Nullpunkt“; Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 66.

⁵²⁴ Ideen II, 152.

⁵²⁵ Ideen II, 158.

der Leiblichkeit.“⁵²⁶

Der Leib bzw. die Leiblichkeit spielt bei Merleau-Ponty explizit eine noch größere Rolle als bei Husserl. Als eine der primären Unmittelbarkeiten des Umgangs mit der Welt, eignet statt des Denkens, durch das man sich einer göttlichen Perspektive nähern zu können scheint, vielmehr das Wahrnehmen dem Ich. Hinsichtlich der Tiefe in ihrem eigentlichen Sinn, dass im Wahrnehmen stets etwas Verborgenes mit erschlossen werden muss, oder anders formuliert, dass deren Unsichtbarkeit von der Sichtbarkeit des auf der Retina zwei-dimensional Erschließbaren jedoch immer begleitet werden muss, überwiegt in der Leiblichkeit die Simultaneität von zwei auf den ersten Blick miteinander inkompatibler Dimensionen. Zwar muss all dies der Husserlschen Lehre nicht zwangsläufig widersprechen, jedoch ist allerdings eine Abweichung von dieser zu erblicken.⁵²⁷ Außerhalb der Fremderfahrungslehre würde Husserl ausgehend von der unerfüllten Appräsentation doch die Möglichkeit einer Erfüllbarkeit in diesem Sinn betonen, dass die Appräsentation auf etwas hinweist, das sich nur noch nicht präsentiert, sich jedoch zu einer anderen Zeit prinzipiell präsentieren kann. Mit kurzen Worten richtet sich jede Dingerfahrung als Wahrnehmung trotz aller ewigen Unvollkommenheit bei Husserl wie bereits gesagt doch noch aufs Vervollkommen der Welt.⁵²⁸ Dabei überwiegt hinsichtlich des nacheinander Zu-erfüllenden eher die Sukzessivität. Jedoch zeichnet sich die Leiblichkeit des wahrnehmend tätigen Leibes bei Merleau-Ponty nicht mehr dadurch aus, dass sie ohne Verbindlichkeit mit der Körperlichkeit aus einem „Nullkörper“ bzw. „Nullpunkt“ abgeleitet werden kann. Vor allem beim leiblichen Umgang mit der Welt, wobei „ich in meinem primordialen Wahrnehmungsfeld beständig abgehoben bin“, überwiegt zunächst statt der Sukzessivität die Simultaneität von zwei einander entgegenstehenden Dimensionen, so wie von der einen der oben beschriebenen Bildhöhe, -weite und der anderen der Tiefe.⁵²⁹ Worauf man kraft der Simultanität alles tiefer eingehen kann, beschränkt sich natürlich nicht nur auf das genannte Beispiel.

b) Das „Unsichtbare im Sichtbaren“⁵³⁰

⁵²⁶ CM, §51.

⁵²⁷ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 143: „Es wird in Husserlscher Manier entschärft, im Rückgriff auf ein raumzeitliches ‚Präsenzfeld‘, das nicht nur eine friedliche Koexistenz räumlich entfernter Dinge ermöglicht, sondern die räumliche Ferne selber einer zeitlichen Interpretation unterwirft.“

⁵²⁸ Vgl. z. B. *Krisis*, 305.

⁵²⁹ Vgl. PP, 298, 300, 302.

⁵³⁰ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 157.

Als „Dimension der Simultaneität par excellance“⁵³¹ hat Merleau-Ponty die Tiefe ohne Weiteres bezeichnet. Diese Simultaneität zeichnet sich nach Merleau-Ponty insbesondere dadurch aus, dass die Tiefe offensichtlich „*ur[ge]stiftet*“⁵³² ist, sobald etwas Zweidimensionales gesehen wird, ähnlich wie die Retention in der Gegenwart. Genaugenommen müssen der Hinweis auf die Vergangenheit und das „*original [S]elbstgebende[]*“⁵³³ in der Gegenwart doch zugleich, mit einem Schlag als eines urgestiftet sein. Somit ist hinsichtlich der Tiefe dieses Zugleich bzw. „die [Simultaneität des Inkompossiblen] nicht mehr in der Einheit einer Sinn[es]konstitution [so] unterzubringen“⁵³⁴, wie Husserl eine Wahrnehmung erfüllungsmäßig in den Horizont integrieren würde, so als könnte etwas momentan Verborgenes, mit anderen Worten, „was [...] in jener fundierten Weise einer primordial unerfüllbaren Erfahrung, einer nicht original selbstgebenden, aber Indiziertes konsequent bewährenden, erfahren ist,“⁵³⁵ früher oder später ebenfalls als original Selbstgebendes erfahren werden. Zwar bezieht sich dieses Zitat aus der fünften *Cartesianischen Meditation* spezifisch aufs Fremde „als Analogon von Eigenheitlichem“⁵³⁶, und es bleibt als Fremdes im Wesentlichen unerfüllbar,⁵³⁷ jedoch kann sich die Bedeutung der Verborgenheit auf diese Weise sehr vorbildlich erklären lassen, die bei Husserl meistens dennoch erfüllungsmäßig ausgelegt wird. Außerdem hat Husserl das Fremde, das allein „als Analogon von Eigenheitlichem“ zu verstehen ist, niemals auf dieselbe Zugänglichkeitsebene des Eigenheitlichen zusammengebracht. Eine Simultaneität des miteinander inkompossibel Fremden und Eigenheitlichen ist bei Husserl fast nicht zu finden.⁵³⁸ Das, wodurch sich die Fremderfahrung im Namen der „Zugänglichkeit des originalen Unzugänglichen“⁵³⁹

Vgl. VI, 302: „une *Unverborgenheit* de la *Verborgenheit*, une *Urpräsentation* du *Nicht[u]rpräsentierbar*“ sowie 303: „l'invisible de la vision“.

⁵³¹ VI, 268: „C'est la dimension par excellence du simultané.“

⁵³² VI, 268: „La profondeur est *urstiftet* dans ce que je vois en vision nette comme la rétention dans le présent [...].“

⁵³³ CM, §52.

⁵³⁴ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 152.

Zum Inkompossiblen vgl. unter anderem VI, 177 sowie 268.

⁵³⁵ CM, §52. Anschließend daran folgt das: „[...] ist *Fremdes*.“

⁵³⁶ CM, §52.

⁵³⁷ Vgl. CM, §54.

⁵³⁸ Außer CM, §51: „In einer paarenden Assoziation ist das Charakteristische, daß im primitivsten Falle zwei Daten in der Einheit eines Bewußtseins in Abgehobenheit anschaulich gegeben sind [...].“ Jedoch müssen die zwei verschiedenen Daten nicht miteinander inkompossibel bleiben.

⁵³⁹ CM, §52. Vgl. §54; Zur *Phänomenologie der Intersubjektivität III*, 631: „[A]ber Fremheit besagt

bei ihm als Sonderfall der Erfahrung „d[e]s an sich erste[n] Objekt[s]“⁵⁴⁰ auszeichnet, bei der „das [...] durch eine appräsentive Apperzeption konstituiert[e] [andere ego] [...] nie Erfüllung durch Präsentation fordert und zuläßt“⁵⁴¹, scheint Merleau-Ponty jedoch so vertieft zu haben, dass es der allgemeinen Grundstruktur der Erfahrung als Wahrnehmung angehört, so als böte sich jener Sonderfall eigentlich als Grundlage dar. Die Verbogenheit der Tiefe weist damit nicht bloß auf etwas hier und jetzt noch Unzugängliches und zu einer anderen Zeit jedoch Zugängliches hin, sondern vielmehr auf „ein wahrhaft Negatives, kein ‚Positives, das anderswo ist‘.“⁵⁴² Dazu hat Waldenfels bemerkt:

„Auf der einen Seite finden wir die Hinweise auf Lücken und Leerstellen im Gewebe der Erfahrung, auf das *punctum caecum* des Bewußtseins [...], auf das Unbewußte als ureigene Blindheit des Bewußtseins [...], auf das Unsichtbare im Sichtbaren, das Nichtsehen im Sehen; ‚hier wird die Lücke niemals gefüllt, das Unbekannte niemals in Bekanntes verwandelt‘ [...]“⁵⁴³

Hierin wiederholt sich nicht „[d]as Widerspiel von Anwesenheit und Abwesenheit“⁵⁴⁴, das nach Waldenfels „durch den Widerstreit verschiedener *Auffassungs-, Sicht- oder Deutungsweisen* [ergänzt werden müßte], die selbst bei Husserl nicht völlig fehlen [...].“⁵⁴⁵ Unabhängig davon wie sich die Präsentation und die Appräsentation, das original Selbstgebende und das als lediglich „Indiziertes konsequent bewährende“, die Anwesenheit und die Abwesenheit, bzw. das Erfüllte und das Unerfüllte alternieren können, muss die Unsichtbarkeit hinsichtlich der Tiefe stets das Sichtbare begleiten bzw. dem Sichtbaren innwohnen. Im Sichtbaren muss die Unsichtbarkeit gefunden werden können, und zwar „die Simultaneität des Inkompossiblen“, das trotz aller Möglichkeit des

Zugänglichkeit in der eigentlichen Unzugänglichkeit im Modus der Unverständlichkeit.“ Außerdem Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 53.

⁵⁴⁰ CM, §55.

⁵⁴¹ CM, §54.

⁵⁴² Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 157.
Bei Merleau-Ponty VI, 302: „Le négatif ici n'est pas un positif qui est ailleurs (un transcendant) – C'est un vrai négatif [...].“

⁵⁴³ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 157.
Zum *punctum caecum* bzw. zur Blindheit vgl. VI, 132, 295-96, 302: „une *Unverborgenheit* de la *Verbogenheit*, une *Urpräsentation* du *Nicht[u]rpräsentierbar*“ sowie 303.

⁵⁴⁴ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 154.

⁵⁴⁵ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 154.
Vgl. dazu unter anderem *Krisis*, 6.

Alternierens zwischen verschiedenen Auffassungs-, Sicht- oder Deutungsweisen dennoch keineswegs aufgelöst werden kann. Diese Simultaneität besteht, unabhängig davon ob etwas Unerfülltes irgendwie zu erfüllen ist oder erfüllbar werden kann. Mit anderen Worten: „Das Paradox eines Zugleichseins inkompossibler *visibilia*, das eine Totalität des Sichtbaren nur als ‚verstreute Sichtbarkeit (*visibilité éparses*)‘ zuläßt, ist kein bloßes Paradox des Menschen, sondern ein *Paradox des Seins* [...], ablesbar an jeglichem Seienden, und sei es der einfache Würfel mit seinen sechs Seiten.“⁵⁴⁶ Darunter scheint ebenfalls der Andere zu fallen. So gesehen könnte der Andere als ein bloßes Objekt unter die anderen fallen, besonders wenn er allein durch die leib-körperliche Sinnesüberschiebung vom eigenen Leib auf den anderen Körper als Leib erst vermittelt werden könnte,⁵⁴⁷ wobei der Verweis auf die Körperlichkeit des Aussehens noch nicht ausgeschaltet und der innere Konnex des Miteinanderlebens auch noch nicht vorgestellt wäre.⁵⁴⁸ Allerdings, solange die von der Körperlichkeit abtrennbare Leiblichkeit die eigentliche Bedeutung des „inneren“ Konnexes der Intersubjektivität charakterisieren kann, weist der Andere tatsächlich auf nichts Weltliches außerhalb oder neben mir selbst hin, denn wir sind zunächst „keiner äußerer getrennter Objekte [...], wo außen und innen sich ausschließen.“⁵⁴⁹ Das von Husserl vorgestellte „Miteinander“⁵⁵⁰ oder das „irreale intentionale Hineinreichen“⁵⁵¹ wird dementsprechend bei Merleau-Ponty spezifisch leiblich ausgelegt.

c) Die Wiedergabe der „Zugänglichkeit des original Unzugänglichen“

Der nicht erfüllungsmäßige, sozusagen „meta-intentional[e]“⁵⁵² Charakter der Wahrnehmungs- oder Erfahrungsstruktur bei Merleau-Ponty kann eigentlich auf die Husserlsche Fremderfahrung als „Zugänglichkeit des original Unzugänglichen“ zurückgeführt werden. Im Vergleich zur Erfahrung im Allgemeinen hat Husserl wie bereits gesagt im Fall der Fremderfahrung allein eine wesentliche

⁵⁴⁶ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 149. Bei Merleau-Ponty: VI, 177-78.

⁵⁴⁷ Vgl. CM, §51. Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Das Zwischenreich des Dialogs*, Den Haag, Nijhoff 1971, 21-22.

⁵⁴⁸ Zum inneren Konnex vgl. unter anderem *Krisis*, 6; zum Miteinanderleben vgl. unter anderem *Krisis*, 136, 192 sowie CM, §42, §60.

⁵⁴⁹ Husserl, Edmund, *Phänomenologische Psychologie*, Den Haag, Nijhoff 1962, 484. Zitiert in Waldenfels, Bernhard, *Das Zwischenreich des Dialogs*, Den Haag, Nijhoff 1971, 18.

⁵⁵⁰ Vgl. *Krisis*, 6 sowie 199: „Wir sehen, wir hören usw. nicht bloß nebeneinander, sondern miteinander.“

⁵⁵¹ CM, §56.

⁵⁵² VI, 292: „méta-intentionnelle“.

Unerfüllbarkeit in einem doch noch der Erfüllbarkeit gemäß, horizontaftigen Rahmen anerkannt, jedoch ohne den Rahmen selbst mithin aufzuheben. Beim original Unzugänglichen „wird die Lücke niemals so gefüllt“ wie im Fall eines bloßen Dings, während das gleiche „original Unzugängliche“ jedoch zugleich zugänglich bleibt. In dieser widersinnigen Ausdrucksweise liegt jedoch das, wodurch sich die Fremderfahrung gegenüber aller anderen Erfahrung auszeichnen kann, bzw. was Merleau-Ponty so radikal wie „ein wahrhaft Negatives, kein Positives, das anderswo ist“, bezeichnen würde. Dies müsste der Zugänglichkeit des original Unzugänglichen innewohnen, so als gehörte dazu ebenso eine Tiefe der Fremderfahrung.⁵⁵³ Ihre Simultaneität des Inkompossiblen bezöge sich hiermit auf das „Zugleich“⁵⁵⁴ bzw. die „Koexistenzen, d[ie] Simultaneität beider Leiber in einer lebendigen Gegenwart“⁵⁵⁵. Jedoch bewahrt sich die seinerseits absolute Gegenwart des Anderen als original Unzugänglichen auf jeden Fall vor der vollkommenen Aneignung des Ich, das sich trotz aller Zugänglichkeit aus der „Einfühlung als [...] Entgegenwärtigung höherer Stufe“⁵⁵⁶ die fremde Gegenwart des Anderen bestens nur in Form einer Appräsentation vorstellen kann, und das mithin niemals in die fremde Gegenwart so eingehen kann wie in die eigene. Hierdurch hat sich eine Simultaneität des inkompossiblen Zugleichseins oder der inkompossiblen Gegenwarten gezeigt. Der Andere ist dann nicht genau „eine ‚intentionale Modifikation‘ meiner selbst“⁵⁵⁷, sondern vielmehr eine „‚intentionale Modifikation[]‘ der [meinen] Gegenwart.“⁵⁵⁸ Allein in dieser Hinsicht wäre die Fremderfahrung mit der Wiedererinnerung oder der einfühlenden Entgegenwärtigung als Abfall in die Vergangenheit kaum vergleichbar.⁵⁵⁹ Durch eine derartige Simultaneität kann nach Theunissen von der Gleichursprünglichkeit „[d]ie echte Alternativmöglichkeit [...], die

⁵⁵³ Vgl. *Signes*, 170-71.

⁵⁵⁴ Vgl. *Signes*, 174: „[...] en ce même moment, vécus en présence absolue.“ Meine Hervorhebung.

⁵⁵⁵ Yamaguchi, Ichiro, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, Nijhoff, The Hague 1982, 98. Vgl. *CM*, §54.

⁵⁵⁶ *Krisis*, 189.

⁵⁵⁷ *CM*, §52.

⁵⁵⁸ Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 142: „Wie der Andere – als anderes Ich – eine ‚intentionale Modifikation‘ meiner selbst ist, so sind Vergangenheit und Zukunft – als ‚vergangene‘ und ‚künftige Gegenwart‘ – ‚intentionale Modifikationen‘ der Gegenwart.“ Vgl. *CM*, §54: „Das primordial Unverträgliche in der Koexistenz wird verträglich dadurch, daß mein primordinales ego das für es andere ego durch eine appräsentive Apperzeption konstituiert, die [...] nie Erfüllung durch Präsentation fordert und zuläßt.“

⁵⁵⁹ Vgl. Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 150 sowie *CM*, §52. Dagegen vgl. *Signes*, 174.

Husserl von vornherein ausschließt,“⁵⁶⁰ allerdings wiedererhalten werden. Im Hinblick darauf muss alles aufgrund der Erfahrung des Anderen, nämlich „des an sich ersten Objekts“ zur Objektivierung Konstituiertes nicht mehr „unter dem Gesetz der Sukzessivität [stehen]“⁵⁶¹.

Diese Simultaneität, die sich in der Husserlschen Fremderfahrungslehre hinter dem Hinweis auf die Wiedererinnerung oder Entgegenwärtigung versteckt, könnte mit Merleau-Ponty als Prototyp des Seienden verallgemeinert werden. Dementsprechend besteht die Simultaneität des Inkompossiblen bei Merleau-Ponty grundsätzlich aus keinen miteinander inkompossiblen Prioritäten verschiedener egos.⁵⁶² Sie weist genaugenommen auf „kein bloßes Paradox des Menschen, sondern [auf] ein *Paradox des Seins*“⁵⁶³ hin. Somit bleibt eine solche Simultaneität des Inkompossiblen „ablesbar an jeglichem Seienden, und sei es der einfache Würfel mit seinen sechs Seiten.“ Mit diesem im Wesentlichen paradoixerweise „rohen Sein“ – *être brut*⁵⁶⁴ – steht nun im Bunde jedoch weder das einzige Ich noch sein Leib im Sinn der „Eigenheit“⁵⁶⁵, so als bliebe der Leib fürs Ich ohne Weiteres vom Leib des Anderen unabhängig, sondern vielmehr das Ich und „**unser** Leib [...], [durch den] das Sinnliche von Höhlen und Spuren der Abwesenheit gezeichnet ist“⁵⁶⁶, die durch die Tiefe schön reflektiert werden kann. Diese Abwesenheit muss als „ein wahrhaft Negatives“ verstanden werden, das nichts „Positives, das anderswo ist“, impliziert, und das trotz des Verweises auf „**unseren**“ Leib jedoch auf kein bloßes Paradox des Menschen, sondern eher auf ein Paradox des Seins zurückgeht. Damit wird die Vermittlerrolle Husserlscher Fremderfahrung zur Objektivierung des ausschließlich im eigenen Leib waltenden Ich bei Merleau-Ponty durch das unmittelbare Verhältnis zwischen dem Leib von uns und der Welt für uns überhaupt aufgehoben, oder

⁵⁶⁰ Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 153.

⁵⁶¹ Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 150.

⁵⁶² Vgl. *Signes*, 169 sowie Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 107.

⁵⁶³ VI, 178: „[C'est bien d'un paradoxe de l'Être, non d'un paradoxe de l'homme [...].“ Zitiert in Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 149. Vgl. außerdem 147: „[E]in *esprit sauvage*, ein *esprit brut*, der durch keine Kultur zu zähmen ist und eben deshalb Erneuerungen verheiße.“ Sowie VI, 103. Zum „*esprit sauvage*“ vgl. 227, 228, 263. Zum „*esprit brut*“ vgl. 131.

⁵⁶⁴ Vgl. unter anderem VI, 103 sowie Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 147.

⁵⁶⁵ CM, §44. Hierzu passt ebenfalls die „Primordialität“ oder „Primordialität“.

⁵⁶⁶ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 350.

Vgl. *Signes*, 169.

kurz gesagt durch das Wahrnehmen oder die Perzeption selbst,⁵⁶⁷ die sich eigentlich auf kein Ich allein beschränkt und nirgendsher solipsistisch fungiert, auch wenn das Ich als göttliches Übersubjekt verstanden werden könnte, so als könnte es „sich [selbst] von Außen [...] sehen und von sich und den Anderen in derselben Weise [...] reden.“⁵⁶⁸ Im Vergleich zu Husserl kann der Inter-Subjektivitätsbegriff bei Merleau-Ponty eher rein leiblich ausgelegt werden, indem die intersubjektive Verschlingung des Miteinander durch die „Zwischenleiblichkeit“⁵⁶⁹ weiter konkretisiert werden kann, und zwar in Form des Chiasmus.⁵⁷⁰

2.1.2 Die Zwischenleiblichkeit

1) Die Unmittelbarkeit des leiblichen Fremdbezuges

Wie bereits erwähnt bleibt der Fremdbezug bei Husserl, auch wenn die phänomenologisch-psychologische Selbstmodifikation in die Überlegung hinzugezogen wird, im strengen Sinn mittelbar. Deshalb schlug Theunissen die personalistische Einstellung vor, um ausgehend von der Intersubjektivität eine unmittelbare sowie kommunikative Unterschicht erschließen zu können.⁵⁷¹ Dafür hat sich Theunissen ebenfalls teilweise auf Husserls Selbstmodifikation eingelassen, um den „reine[n] Aspekt des Bewusstseinssubjekts“⁵⁷² auszulegen. Jedoch kann sich der Fremdbezug auch hiernach nicht als etwas Unmittelbares bewähren. Der Andere im Fremdbezug beschränkt sich auf den „Mitträger[] der Objektivierung“⁵⁷³ oder auf den der Verweltlichung,⁵⁷⁴ nämlich auf das Mit-sein unseres Welt-Bewusstseinslebens, das uns beide zugrunde liegt.⁵⁷⁵ Wenn das „irreale intentionale Hineinreichen“⁵⁷⁶, der „innere[] Konnex [...]“

⁵⁶⁷ Vgl. *Signes*, 169: „[L]a perception comme *vinculum* de l'être brut et d'un corps.“

⁵⁶⁸ *TI*, 24. Zitiert in Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 314. Vgl. außerdem *TI*, 6.

⁵⁶⁹ Vgl. *Signes*, 167: Die „intercorporéité“ sowie Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 108: „Zumindest wird man sagen kann, dass die Leiblichkeit nicht je einem Körper zugerechnet werden kann, sondern intersubjektiv ineinander übergeht.“

⁵⁷⁰ Vgl. *VI*, 170f.: „L'entrelacs – Le chiasme“ sowie außerdem 264f.

⁵⁷¹ Vgl. Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 114.

⁵⁷² *Krisis*, 169.

⁵⁷³ *Krisis*, 261-62.

⁵⁷⁴ Vgl. Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 185.

⁵⁷⁵ Vgl. *Krisis*, 136; *CM*, §60 sowie außerdem §42.

⁵⁷⁶ *CM*, §56. Vgl. *Krisis*, 199.

eines Miteinander“⁵⁷⁷ oder die „ständig in Vergemeinschaftung fungierende[] Intersubjektivität“⁵⁷⁸ angesichts des Weltbewusstseinslebens bereits zwischen dem Ich als Bewusstseinsleistungszentrum und der Lebenswelt als Umwelt steckt, wodurch sich das Ich, sei es hinsichtlich der vorstellungsmäßigen Objektivierung oder der geltungsmäßigen Bewährung zur Einstimmigkeit, immer bereits als vergemeinschaftet erweisen muss,⁵⁷⁹ bezieht man sich erst mittels der Verweltlichung aufeinander, und zwar dennoch durch den Umweg über die sinnliche Umgebung bzw. durch das leibliche Verhältnis dazu.

Die grundlegende Unmittelbarkeit des Leibes bleibt bei Husserl in der fünften *Cartesianischen Meditation* jedoch schon sehr klar,⁵⁸⁰ ganz zu Schweigen von der verfeinerten Leiblichkeit,⁵⁸¹ „so hängt das geistige Ich von der Seele und die Seele vom Leibe ab [...].“⁵⁸² Diese Unmittelbarkeit wird von Merleau-Ponty übernommen. Der Leib beschränkte sich nunmehr sogar nicht auf ein einziges Ich, sodass es im eigenen Leibkörper allein walten und sich zugleich trotzdem das fremde leibkörperliche Walten „des original Unzugänglichen“⁵⁸³ noch verstehen könnte, und zwar so, wie der fremde Andere sich selber verstände. Theunissen versuchte, eine bei Husserl vermisste Unmittelbarkeit der Fremderfahrung ohne den Umweg über die Husserlsche „Einfühlung als [...] Entgegenwärtigung höherer Stufe“⁵⁸⁴ wiederzuerhalten.⁵⁸⁵ Es tritt bei Merleau-Ponty die „Fremdwahrnehmung“⁵⁸⁶, die Simulation der Wahrnehmung aus dem Anderen jedoch von vornherein auf dieselbe Zugänglichkeitsebene der eigenen Wahrnehmung auf.⁵⁸⁷ In dieser Hinsicht fällt die Fremd-Wahrnehmung in überhaupt keine bloße

⁵⁷⁷ *Krisis*, 6.

⁵⁷⁸ *Krisis*, 192.

⁵⁷⁹ Vgl. Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 99.

⁵⁸⁰ Vgl. *CM*, §44 sowie §50.

⁵⁸¹ Vgl. z. B. *Krisis*, 261-62: „[D]ie Selbstgebung [...] meines Ich und Leibes (in einer ganz einzigen sinnlichen Selbstgebung) [...].“ Zur sinnlichen Selbstgebung vgl. weiter *Ideen II*, 76: „Ist das Ding [...], so muß es in einer Art bestimbar sein, die das Irrelative in den Relativitäten herausbestimmt und andererseits aus dem heraus bestimmt, was allen Rechtsgrund enthält, aus den Gegebenheiten der Erfahrung, also aus den sinnlichen Relativitäten.“

⁵⁸² *Ideen II*, 281.

⁵⁸³ *CM*, §52. Vgl. §54; *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, 631; Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 53.

⁵⁸⁴ *Krisis*, 189.

⁵⁸⁵ Vgl. Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 69, 114, 117, 119.

⁵⁸⁶ *CM*, §55.

⁵⁸⁷ Vgl. *Signes*, 167: „Si, en serrant la main de l'autre homme, j'ai l'évidence de son être-là, c'est qu'elle se

Simulation mehr. Die Wahrnehmungslehre entgleitet dann der Monopolisierung des absolut einzigen Ich bzw. der Priorität einer „Eigenheits[-]“⁵⁸⁸ oder „Primordinalsphäre“⁵⁸⁹, jedoch ohne die Jemeinigkeit oder Einzigkeit eines Ich der Priorität eines Über-Ich weichen zu lassen, das als ein Drittes das eigene Ich sowie jedwedes fremde überwachte.⁵⁹⁰ Der Ausgangspunkt bei Merleau-Ponty ließe sich nicht ohne Weiteres durch einen solchen neutralen Standpunkt ersetzen, von dem ausgehend der Unterschied zwischen Eigenem und Fremdem so nivelliert werden könnte, als bliebe beides von Anfang an immer bereits gleichwertig oder gleichgültig, unabhängig davon wie sie sich ihrerseits voneinander trennen ließen. Mit dem „unser[en] Leib“,⁵⁹¹ der wie bereits erwähnt im Bunde mit dem im Wesentlichen paradoixerweise ausgedrückten „rohen Sein“⁵⁹² steht, ist zunächst überhaupt keine Aufhebung der Jemeinigkeit gemeint.⁵⁹³ Ohne die Implikation der Jemeinigkeit verlöre die Rede der „Fremd-“Erfahrung oder des „Fremd-“Bezuges tatsächlich ebenfalls ihre eigentliche Bedeutung. Allerdings impliziert die Jemeinigkeit nunmehr keine solche konstitutive Priorität, die der Fremderfahrung bzw. der „ständig in Vergemeinschaftung fungierenden Intersubjektivität“ so vorausginge wie etwa primordial sinnliche Erfahrung.⁵⁹⁴ Während sich das „erste[] Geltungsfundament in einer sinnlichen Selbstgebung und einer [ganz einzigen sinnlichen] Selbstgebung meines Ich und Leibes“⁵⁹⁵ bei Husserl als eine primordiale Grundlage für „die mittelbare Selbstgebung von anderen“⁵⁹⁶ Ichen darbietet, bleibt diese Selbstgebung vom Anderen bei Merleau-Ponty eher gleichursprünglich mit

substitue à ma main gauche, que mon corps annexe le corps d'autrui dans cette ,sorte de réflexion' dont il est paradoxalement le siège.“ Sowie 169: „Toute l'énigme de l'*Einfühlung* est dans sa phase initiale, ,esthésiologique', et elle y est résolue parce que c'est une perception. [...] Je vois que cet homme là-bas voit, comme je touche ma main gauche en train de toucher ma main droite.“

⁵⁸⁸ CM, §44.

⁵⁸⁹ CM, §50. Vgl. §58.

⁵⁹⁰ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 314, 357-60.

⁵⁹¹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 350. Vgl. *Signes*, 167, 173 sowie Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 108.

⁵⁹² Vgl. unter anderem VI, 103: „être brut“ sowie Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 147.

⁵⁹³ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 362 sowie ebenfalls *Signes*, 173.

⁵⁹⁴ Vgl. Roman Ingardens Bemerkung in CM, S. 207 sowie *Krisis*, 261-62.

⁵⁹⁵ *Krisis*, 261.

⁵⁹⁶ *Krisis*, 261-62.

jener „ganz einzigen sinnlichen Selbstgebung meines Ich und Leibes“, bei der sich das Ich auf sich selbst bezieht, sobald es sich ebenso auf den Anderen bezieht. Sozusagen bleiben der primärste Selbst- und Fremdbezug aus derselben einzigen sinnlichen Selbstgebung des Ich und des Leibes jedoch gleichursprünglich, wobei die Bedeutung dieser Einzigkeit von der jener Angehörigkeit zu einem absolut „einzige[n] Ich“⁵⁹⁷ bei Husserl schon abgewichen und somit von keiner Jemeinigkeit in jenem Sinne ableitbar ist. Zur Jemeinigkeit oder ichlichen Einzigkeit kann man vielmehr nur durch den mit dem Fremdbezug notwendigerweise gleichursprünglichen Selbstbezug gelangen, bei dem man leiblich auf sich selbst rekuriert.⁵⁹⁸ Diese durch den ebenso leiblichen Fremdbezug zu erschließende Zugänglichkeit bei Merleau-Ponty und jene „des original Unzugänglichen“ bei Husserl müssen damit voneinander trennbar sein. Erstere könnte sogar an der tiefen Bedeutung des „inneren“ Konnexes des Miteinander noch näher liegen. Allerdings bedarf Husserls eigene psychologische Auslegung des Konnexes des Miteinander bereits keines psycho-physischen⁵⁹⁹ Umweges über die „Räumlichkeit der objektiven Leiber“⁶⁰⁰ als Leib-Körper im Sinn „äußerer getrennter Objekte“⁶⁰¹. Jedoch kann sich bei Merleau-Ponty die Zugänglichkeit des leiblichen Fremdbezuges als unmittelbarer erweisen, indem sich bei ihm sogar die Räumlichkeit selbst zunächst rein leiblich bildet.⁶⁰² Ein derart unmittelbare, leibliche Fremdbezug, bei dem sich das Ich auf den Anderen als Fremden bezieht sowie auf sich selbst als nichts Fremdes, impliziert überhaupt keinen Hinweis auf einen noch unmittelbareren oder grundlegenderen Selbstbezug, in dem der Fremdbezug fundiert wäre. Als sein Korrelat kann das Fremde nicht in das fallen, was „nur denkbar als Analogon von Eigenheitlichem [wäre].“⁶⁰³ Der Zugang zu diesem Fremden erschließt sich vielmehr durch die bereits mehrmals erwähnte

⁵⁹⁷ *Krisis*, 117. Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 363.

⁵⁹⁸ Vgl. *CM*, §44; Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 104f; Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 65; Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 366: „Ich gehe nicht von mir aus, sondern ich komme auf mich zurück in einer rückläufigen Bewegung, die Levinas ‚Rekurrenz‘ nennt.“ Vgl. dazu *AE*, 130f.

⁵⁹⁹ Zur psychophysischen Sichtweise vgl. *CM*, §44 sowie außerdem §50, §51, §55. Dagegen vgl. unter anderem *Krisis*, 169, 171 sowie *Ideen II*, 140.

⁶⁰⁰ *CM*, §56.

⁶⁰¹ Husserl, Edmund, *Phänomenologische Psychologie*, Den Haag, Nijhoff 1962, 484. Zitiert in Waldenfels, Bernhard, *Das Zwischenreich des Dialogs*, Den Haag, Nijhoff 1971, 18.

⁶⁰² Vgl. *Signes*, 166.

⁶⁰³ *CM*, §52. Vgl. dagegen Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 109. Dies würde überdies oft leicht zur Sukzessivität führen. Vgl. dazu 150.

„Simultaneität des Inkompossiblen“⁶⁰⁴, die nach Waldenfels eben „ablesbar an jeglichem Seienden [ist], und sei es der einfache Würfel“⁶⁰⁵ oder der kniffligere Andere.⁶⁰⁶ Trotz ihrer Gemeinsamkeit des Seienden lässt sich Letzterer durch den Leib dennoch gegenüber allem bloß Körperlichen wie Ersterer so auszeichnen wie das Ich selbst.⁶⁰⁷ So wird der Andere in einer anderen Weise als bei Husserl durch den Leib bzw. die Leiblichkeit auch erst zugänglich oder erfassbar.

2) Die taktuelle Erfahrung des leiblichen Selbst- sowie Fremdbezuges

a) Der taktuelle Zugang zur Leiblichkeit als reflexiver Selbstbezug

Die Exemplifikation in der Husserlschen Fremderfahrungslehre beschränkt sich hauptsächlich auf die visuelle Erfahrung,⁶⁰⁸ selbst wenn Husserl diesbezüglich neben dem Sehen ebenfalls das Hören hin und wieder erwähnt hat.⁶⁰⁹ Die Theunissen heimsuchende, bei Husserl vermisste Unmittelbarkeit wird bei Merleau-Ponty jedoch durch keine eben genannte Erfahrungsart, sondern durch die taktuelle Erfahrung exemplifiziert. Zwar wurde die taktuelle auch bei Husserl einmal spezifisch behandelt, jedoch diente diesbezügliche Behandlung im strengen Sinn einem anderen Thema als der Intersubjektivitäts- bzw. Fremderfahrungslehre – also über die „Konstitution [der eigenheitlichen oder primordialen] Leiblichkeit“⁶¹⁰. Zunächst klärt Husserl an dieser Stelle, wodurch sich die Leiblichkeit das Ich allein gegenüber allem anderen Weltlichen oder Körperlichen auszeichnen kann,⁶¹¹ und erst dann könnte es dazu führen, welche Rolle die Leiblichkeit in der Konstitution der Intersubjektivität oder Fremderfahrung

⁶⁰⁴ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 152. Vgl. unter anderem VI, 177 sowie 268.

⁶⁰⁵ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 149.

⁶⁰⁶ Vgl. *Signes*, 174 sowie weiter *Ideen II*, 80.

⁶⁰⁷ Vgl. *PP*, 109, 111 sowie *Ideen II*, 149-51.

⁶⁰⁸ Vgl. *CM*, §44f.

⁶⁰⁹ Vgl. unter anderem *Krisis*, 199: „Wir sehen, wir hören usw. nicht bloß nebeneinander, sondern miteinander.“ Außerdem *Ideen II*, 149. Vgl. dagegen Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 108: „Als Appräsentation des fremden Leibes ist die Fremderfahrung eine ‚interpretierende Wahrnehmung‘ [...]. Mithin ist es z. B. unmöglich, die sinnkonstituierende Erfahrung des Anderen im Hören zu machen.“ Aber „[s]chon als Hören von Schritten („ich höre ihr Herankommen“) ist es unmittelbar ein Hören von menschlichen Schritten.“ Vgl. dazu 115.

⁶¹⁰ *Ideen II*, 144. Vgl. 144-51 (§36-37) sowie besonders 150: „Jedes Ding, das wir sehen, ist ein tastbares, und als solches weist es auf eine unmittelbare Beziehung zum Leib hin, aber nicht vermöge seiner Sichtbarkeit. Ein bloß augenhaftes Subjekt könnte gar keinen erscheinenden Leib haben [...].“

⁶¹¹ Vgl. *Ideen II*, 149-51.

spielen könnte. Zwar wird Merleau-Ponty von diesem Ansatz stark inspiriert,⁶¹² in dem sich hinsichtlich der Leiblichkeit konstitution das Berühren gegenüber dem Sehen und sogar gegenüber dem Hören ausgezeichnet hat,⁶¹³ jedoch könnte der allgemeinste Prototyp der Wahrnehmenslehre von der visuellen Erfahrung nicht durch die taktuelle ersetzt werden,⁶¹⁴ und all die abstrakt trennbaren Sinne könnten zusammengenommen bei Merleau-Ponty jedoch keineswegs das konkrete Wahrnehmen im Ganzen erschöpfen.⁶¹⁵ Die taktuelle Erfahrung dient allerdings nur der Auslegung der Zwischenleiblichkeit spezifisch als Leitfaden.

Das von Merleau-Ponty eingeführte Exempel der taktuellen Erfahrung zwischen uns verhält sich auf den ersten Blick als zwei verschiedenen, jedoch miteinander verschlungenen leiblichen Selbstbezügen. Dies kann auf Husserls Exempel einer vereinfachten Version der zwei Leibesteile zurückgeführt werden: „[Wird] ein Leibesteil zugleich äußeres Objekt [...] für den anderen [Leibesteil], haben wir die **Doppelempfindung** (jeder hat seine Empfindungen)“⁶¹⁶, wie z. B., dass ich mit der rechten Hand die linke betaste. Und etwas „Ähnliches haben wir **nicht** beim **rein visuell**

⁶¹² Vgl. unter anderem *Signes*, 165f. sowie weiter Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 276.

⁶¹³ Vgl. *Ideen II*, 147: „Das Auge erscheint nicht visuell, und es ist nicht so, daß an dem visuell erscheinenden Auge dieselben Farben als Empfindungen lokalisiert erscheinen [...].“ 148: „Ich sehe mich selbst, meinen Leib, nicht, wie ich mich selbst taste. Das, was ich gesehenen Leib nenne, ist nicht gesehenes Sehendes, wie mein Leib als getasteter Leib getastetes Tastendes ist.“ Sowie die Bemerkung über die Spiegelung dazu. 149: „Ebenso verhält es sich mit dem **Hören**. Das Ohr ist ‚mit dabei‘, aber der empfundene Ton ist nicht im Ohr lokalisiert.“

⁶¹⁴ Vgl. Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 274 sowie VI, 104, 107.

⁶¹⁵ Vgl. unter anderem PP, 133, 138; VI, 107; Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 274. Im Vergleich dazu ist die Berührbarkeit bzw. pathische Affizierbarkeit des Leibkörpers jedoch „der Schlüssel zu Nancys Denken der Sozialität. [...] Dieses Exponiertsein ist körperlich.“ Vgl. Busch, Kathrin, *Jean-Luc Nancy – Exposition und Berührung*, in: Alloa, Emmanuel u. Bedorf, Thomas u. Grüny, Christian u. Klass, Tobias Nikolaus (Hg.), *Leiblichkeit*, Mohr Siebeck, Tübingen 2019, 339-53, 343, 347. Im Folgenden als *Jean-Luc Nancy* bezeichnet. Diese „Exponiertheit des Körpers“ führt sogar weiter dazu, dass „die [Erfahrung] der Körper ist.“ Vgl. 349. Bei Nancy: *Corpus*, Métailié, Paris 2000. Zur deutschen Übersetzung vgl. *Corpus*, übers. v. Nils Hodyas u. Timo Obergöker, Diaphanes, Berlin 2003, 124. In Hinblick darauf stellen die Berührbarkeit und dergleichen des Leibkörpers nicht nur den Schlüssel zur Sozialität dar, sondern auch den zur Erfahrung selbst.

⁶¹⁶ *Ideen II*, 147. Meine Hervorhebung. Zitiert in *Signes*, 167, 230.

sich konstituierenden Objekt.“⁶¹⁷ Diese Doppelempfindung wird bei Merleau-Ponty ferner als eine sich alternierende erschlossen, deren Doppelheit besonders aus dem dynamischen Alternieren zwischen dem Ich als Berührendem und demselben als Berührtem so besteht, als könnte es sogar sein eigenes Betasten berühren.⁶¹⁸ Oder, betastete das Ich mit der rechten Hand die linke, mit der es noch etwas Anderes betastete,⁶¹⁹ dann würde es dadurch befremdet, dass es sich eigentlich sowohl als Berührendes wie auch als Berührtes verhalten könnte.⁶²⁰ Dieses „Vermögen“⁶²¹ weist bei Husserl vielmehr darauf hin, dass sich das Ich zuerst auf sich selbst beziehen oder rekurrieren muss, ohne irgendeinen Hinweis auf den Anderen, und zwar leiblich. Erst dann kann es als Weltbewusstseinsleben den Umgang mit der Umwelt beginnen.⁶²² Merleau-Ponty liefert hierdurch eine ausführliche Erklärung für etwas, das bei Husserl als Leiblichkeit in der fünften *Cartesianischen Meditation* eine kurze, jedoch unentbehrliche Erwähnung findet:

„Wahrnehmend tätig erfahre ich alle Natur, darunter die eigene Leiblichkeit, die darin also auf sich selbst **zurückbezogen** ist.“⁶²³

b) Der taktuelle Zugang zur Zwischenleiblichkeit

Durch diese leibliche „Reflexivität“⁶²⁴ kann sich das Ich zunächst als etwas Leibliches gegenüber allem bloß Körperlichen in der Umwelt auszeichnen.⁶²⁵ Trotzdem gehören

⁶¹⁷ *Ideen II*, 147.

⁶¹⁸ Vgl. *Signes*, 165.

⁶¹⁹ Vgl. *VI*, 183.

⁶²⁰ Vgl. *PP*, 108-09 sowie bei Husserl: *CM*, §18: Das „wundersame[] Für-sich-selbst-sein[] des ego“.

⁶²¹ Vgl. *Signes*, 165: „[J]e peux‘ [...].“ *VI*, 303; *PP*, 160, 245: „[I]l est une **puissance** [...].“ Außerdem bei Husserl: *Ideen II*, 152: „[E]s hat das ‚Vermögen‘ (ich kann‘) [...].“

⁶²² Vgl. *Signes*, 165-66 sowie *PP*, 160. Außerdem bei Husserl: *Ideen II*, 152.

⁶²³ *CM*, §44. Meine Hervorhebung. Vgl. §18: „Aber wie immer, sie ist, und sogar apodiktisch, evident und bezeichnet eine Seite des wundersamen Für-sich-selbst-seins des ego, nämlich hier zunächst des Seins seines Bewußtseinslebens in Form des Auf-sich-selbst-intentional-zurückbezogen-seins.“ Außerdem *VI*, 303: „[C]est un ‚je peux‘ – Le schéma corporel ne serait pas *schéma* s'il n'était pas contact *de soi à soi* [...].“

⁶²⁴ Die Reflexivität bezieht sich eher auf eine Art der Reflexion (*une sorte de réflexion*) bei Merleau-Ponty. Vgl. unter anderem *PP*, 109 sowie 404; *Signes*, 165, 167 sowie 230; *VI*, 311 sowie 303. Statt auf die denkende Reflexion deutet diese Reflexivität eher auf den leiblich reflexiven Selbstbezug. Vgl. dazu besonders Merleau-Pontys Verweis in *PP*, 109 auf *CM*, §18.

⁶²⁵ Vgl. *PP*, 109, 111, 175 sowie *Ideen II*, 149-51.

dieses Leibliche sowie jenes Körperliche dennoch zu derselben Welt, deshalb kann sich der Leib ebenfalls als Körper verhalten. Ansonsten könnte sich keine solche reflexive Beziehung vom eigenen Leib auf sich selbst zugleich als Leib-Körper bilden, wodurch mich nach Merleau-Ponty etwas Anderes in derselben Welt angehen kann,⁶²⁶ sei es bloß ein Körper oder zugleich ebenfalls ein Leib, nämlich ein Anderer. Das, was der Leib in seinem einzigartigen oder eigentümlichen Sinn und etwas bloß Körperliches jedoch gemein haben, ist nur die „*gemeinsame[] Zugehörigkeit* zur Welt“⁶²⁷, die nochmals auf Husserl zurück verwiesen werden kann.

„[Jeder Erkennende] muß die Dinge und **dieselben Dinge** erfahren, muß, wenn er diese Identität auch erkennen soll, mit dem anderen Erkennenden im Einfühlungsverhältnis stehen, er muß dazu Leiblichkeit haben und zur selben Welt gehören etc.“⁶²⁸

Auch dieses Husserl-Zitat findet sich in Merleau-Pontys *Signes*.⁶²⁹ Durch die gemeinsame Zugehörigkeit zur Welt lässt sich auch die gleichfalls von ihm gestellte „*connaturalité*“⁶³⁰ erschöpfen. Sie gilt erstens nicht ausschließlich für die Reflexivität der genannten taktuellen Erfahrung, so als gehörte lediglich etwas Berührend-Berührtes „zur selben Welt“, sondern ebenso für die Reflexivität aller „schlichte[n] sinnliche[n] Wahrnehmung von Dingen der Welt, im Sehen, Hören usw.“⁶³¹ sodass das Subjektsein und das Objektsein, zusammengefasst, zu derselben Welt gehören müssen.⁶³² Die Reflexivität beschränkt sich zweitens überhaupt auf keinen einzelnen Sinn wie das Sehen, Hören oder Berühren, sondern, gerade die reflexiven Hinweise aufeinander machen das Wahrnehmen im Ganzen aus. Z. B. kann man sein Betasten sowohl berühren als auch

⁶²⁶ Vgl. *Signes*, 165; *PP*, 160.

⁶²⁷ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 380. Bei Merleau-Ponty: *Signes*, 165; *PP*, 245 sowie 249. Vgl. dazu Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 105 sowie 109: „Die Welt, ‚zu‘ der ich [zugehörig] bin, ist stets auch eine Welt für andere Wahrnehmungssubjekte. Die Unabschließbarkeit dieses Weltganzen ragt ohne mein Zutun in die Welt des Anderen hinüber.“

⁶²⁸ *Ideen II*, 82. Vgl. *CM*, §55: „[D]ie Gemeinsamkeit der Natur“ sowie *Krisis*, 199: „Wir sehen, wir hören usw. nicht bloß nebeneinander, sondern miteinander. Von demselben sieht der andere, was ich nicht sehe, aber ich habe in dem Sinne Anteil an der Einheit unseres Lebens [...].“

⁶²⁹ Vgl. *Signes*, 171.

⁶³⁰ *PP*, 251.

⁶³¹ *Krisis*, 261.

⁶³² Vgl. *Signes*, 165.

sehen, oder es sogar als ein Klopfen hören.⁶³³ In dieser Hinsicht könnten sogar die Seh-, Hör-, Berührbarkeit usw. usf. als Wahrnehmbarkeit im Prinzip alle aufeinander übertragbar sein.⁶³⁴ Hiervon leitet sich weiter die Behauptung ab, dass eine von mir betastete fremde Hand so evident fungieren würde wie meine eigene,⁶³⁵ und zwar bis zu allem Wahrnehmend-Wahrgenommenen, sodass „mein Leibkörper im Konnex mit dem Leibkörper des Anderen so steht wie in einer derartigen Reflexivität“⁶³⁶, dass die Sinne und die Übertragbarkeit zwischen den Sinnen sowohl den leiblichen Selbstbezug des Ich als auch „unser[en] Leib“⁶³⁷ ausmachen, schon bevor man als Erkennender „mit dem anderen Erkennenden im Einfühlungsverhältnis steht.“ Hiervon geht die Merleau-Pontysche Fremderfahrungslehre von Anfang an aus, ohne etwa Bezug auf den Hauptteil der Bewusstseinslehre zu nehmen.⁶³⁸ Dabei bleiben der Andere und mein Leib bzw. der leibliche Selbstbezug auf jeden Fall miteinander so gleichursprünglich, als wenn beides als Organe zu derselben Zwischenleiblichkeit von uns gehörte.⁶³⁹ Jedoch impliziert diese Zwischenleiblichkeit wie bereits erwähnt erstens nicht die Aufhebung der Jemeinigkeit

⁶³³ Vgl. VI, 183. Das Ich könnte mit der rechten Hand die linke betasten, während es mit der linken noch etwas Anderes betastet, und zwar so, dass es selbst all das zugleich anschauen sowie hören könnte. Die chiastische Infrastruktur des Wahrnehmens wird hauptsächlich im nächsten Kapitel behandelt. Eine derartige Exemplifikation ist jedoch nicht überall anwendbar. Z. B. wäre es nicht besonders einsichtig, wie man sein Hören „ansehen“ oder „betasten“ könnte. Vgl. dazu 294. Dadurch erklärt sich jedoch, warum die taktuelle Erfahrung eine kritische Stellung der Exemplifikation einnimmt.

⁶³⁴ Vgl. PP, 175 sowie VI, 174-75.

⁶³⁵ Nach Derrida ist Merleau-Ponty jedoch hierdurch bereits von Husserl abgewichen. Vgl. Derrida, Jacques, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Galilée, Paris 2000, 205 sowie Ideen II, 166. Während bei Husserl „die tastende Hand des Anderen, die ich sehe, [...] mir die solipsistische Ansicht dieser Hand und dann alles [appräsentiert], was in vergegenwärtigter Kompräsenz dazugehören muß“, scheint bei Merleau-Ponty die fremde Hand ohne Weiteres mit meiner eigenen vergleichbar zu sein. Somit wiese die fremde Selbstgebung aus dem fremden leiblichen Selbstbezug auf überhaupt keine Appräsentation hin. Dann verlöre die Fremderfahrung als „Zugänglichkeit des original Unzugänglichen“ ihren eigentümlichen Sinn. Vgl. CM, §52. Allerdings sieht Derrida in der „Zugänglichkeit des original Unzugänglichen“ bereits die Möglichkeit, „den Anderen vor der Assimilierung durch das Ego zu schützen.“ Vgl. dazu außerdem Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 180.

⁶³⁶ Vgl. *Signes*, 167 sowie weiter 169.

⁶³⁷ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 350. Vgl. Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 108.

⁶³⁸ Vgl. *Signes*, 167-68.

⁶³⁹ Vgl. *Signes*, 167 sowie 173: „[U]n *On* primordial qui a son authenticité [...].“ Außerdem Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 108.

und zweitens nicht ohne Weiteres auf die Anderen im Plural, auf die sich das Ich tatsächlich erst dann beziehen kann,⁶⁴⁰ und zwar aufgrund des mit dem Selbstbezug notwendigerweise gleichursprünglichen Fremdbezuges. Bei ihm hat sich das Ich doch auf den fremden Anderen als nichts Eigenes bezogen, der als solcher immer bereits aus dem Eigenen abtrennbar bleibt, schon bevor er als Pluralzählbar wird. Denn das Ich kann sich hinsichtlich der oben genannten sinnlichen Übertragbarkeit auf den fremden Leibesteil so beziehen wie auf seinen eigenen, die Reflexivität des leiblichen Bezuges beinhaltet ebenso etwas Fremdes in Form des Fremdbezuges, das als solches jedoch unzählbar bleibt. Dadurch bezieht sich das Ich auf nichts bloß Körperliches, sondern vielmehr auf den anderen fremden Selbstbezug bzw. den Hinweis darauf, dass sich der Andere seinerseits auf gleiche Art und Weise leiblich auf sich selbst beziehen kann,⁶⁴¹ sobald er sich gleichfalls auf das Ich als seinen Anderen beziehen lässt. Dementsprechend lässt sich das Zwischen in der Zwischen-Leiblichkeit wiederum als intersubjektive Verschlingung erklären. Hierbei wiederholt sich das „irreale intentionale Hineinreichen“⁶⁴², „das Mitsein“⁶⁴³ bzw. das „Miteinander“⁶⁴⁴ im „Miteinanderleben“⁶⁴⁵. Allerdings enthüllt sich all das viel unmittelbarer als vorher. Die Unmittelbarkeit der Fremderfahrung als Geltungsfundament für „die Selbstgebung von objektiven Realitäten“⁶⁴⁶ liegt nun direkt im leiblichen Selbstbezug als „d[er] eigene[n] Leiblichkeit“⁶⁴⁷, die jedoch auf überhaupt nichts rein Solipsistischem beruht.⁶⁴⁸ Sobald sich das Ich zunächst leiblich auf sich selbst so bezieht oder rekurriert, dass es sich als Leib gegenüber allem bloß Körperlichen in derselben Welt jedoch auszeichnet, weist die gleiche leibliche Reflexivität bereits auf den Anderen als anderen fremden Selbstbezug hin. Mithin kann das Ich als leiblicher Selbstbezug trotz aller Bewährung zur Einstimmigkeit nie von vornherein etwas Fremdes aus dem Anderen ausschließen. Das auf sich selbst rekurrierende Ich muss aus dem Anderen etwas Fremdes oder den Hinweis darauf mit einschließen,⁶⁴⁹ dass sich etwas

⁶⁴⁰ Vgl. *Signes*, 173.

⁶⁴¹ Vgl. *Signes*, 169.

⁶⁴² *Krisis*, 199 sowie *CM*, §56.

⁶⁴³ *CM*, §60. Vgl. §42.

⁶⁴⁴ *Krisis*, 6.

⁶⁴⁵ *Krisis*, 192. Vgl. *CM*, §42, §60.

⁶⁴⁶ *Krisis*, 261.

⁶⁴⁷ *CM*, §44. Vgl. §18.

⁶⁴⁸ Vgl. *Signes*, 169 sowie weiter Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 107.

⁶⁴⁹ Vgl. *Signes*, 174. Die Husserlsche Methodik als solche scheint Merleau-Ponty ebenfalls keinen Hinweis für eine Beschränkung oder Bedrohung durch einen Solipsismus zu liefern. Vgl. dazu 172. Dieser leibliche Hinweis auf das Fremde würde von Nancy dadurch noch direkter erschlossen werden, dass wir bei allem

Fremdes aus dem Anderen bzw. der Fremdbezug auf jeden Fall auf die Bewährung zur Einstimmigkeit ausgewirkt hat, sodass die teleologische Dimension des Husserlschen Weltbewusstseinslebens sozusagen bereits im mit etwas Fremdem gefärbten Selbstbezug fundiert sein muss.

2.2 Die chiastische Verflechtung zwischen unseren Sinnen

2.2.1 Das Eingehen auf die Reflexivität

Wie bereits erwähnt besteht aus der leiblichen Reflexivität nicht nur der eigene Selbstbezug, sondern auch der Fremdbezug bzw. der Mit-Bezug auf den anderen fremden Selbstbezug. Der Selbstbezug als Leib bietet sich keineswegs als ein immer noch konvergierender oder einfach verschlossener Kreis dar. Allerdings ist Folgendes noch zu berücksichtigen: Zwar führt der Fremdbezug aufgrund der leiblichen Reflexivität keinesfalls völlig ohne Rückfahrt zum Anderen, jedoch führt er dazu entlang keiner Zweibahnstraße schlechthin, auf der die Zu- und Rückfahrt perfekt zusammenfielen. Ansonsten könnte jedweder Selbstbezug letztendlich durch einen umfassenden Kreis des Überselbstbezuges wie ein „Wir“ aufgehoben werden, so als bliebe jedoch außerhalb der Zwischenleiblichkeit ein Über-Ich als Ganzes dafür zuständig. Eine derartige Idee gehört nach Waldenfels nicht zur ursprünglichen Intention von Merleau-Ponty.⁶⁵⁰ Weder als ein geschlossener Kreis noch als zwei ineinander übergreifende, jedoch ebenso geschlossene Kreise, zieht sich die leibliche Reflexivität durch „unser[en] Leib“⁶⁵¹ hindurch. Auch

eigenen leiblichen Selbstbezug zugleich „körperlich den [A]nderen ausgesetzt [sind] [...].“ Vgl. Busch, Kathrin, *Jean-Luc Nancy*, 339 sowie 342, Zitat: „Die Gemeinschaft ist selbst letztlich nur dieses Exponieren.“ Bei Nancy: *La Communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, Paris 1986. Zur deutschen Übersetzung vgl. *Die undarstellbare Gemeinschaft*, übers. v. Gisela Febel u. Jutta Legueil, Edition Patricia Schwarz, Stuttgart 1988, 60. Außerdem Busch, Kathrin, *Jean-Luc Nancy*, 351-53. Bei Nancy: *Corpus*, Métailié, Paris 2000. Zur deutschen Übersetzung vgl. *Corpus*, übers. v. Nils Hodyas u. Timo Obergöker, Diaphanes, Berlin 2003, 13, 19, 21. Zum Merleau-Pontys indirekten Zugang sowie seinen Nebenwirkungen vgl. ebenfalls Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 110: „Aufgrund dieser indirekten, oder lateralnen, Gegebenheit des Anderen kann der Andere bei Merleau-Ponty [...] nicht eine solch prominente Stellung wie bei Sartre oder auch Levinas erhalten [...]. Es bleibt am Leib des Anderen stets auch ein Aspekt der ‚anonymen Existenz‘ [...], die zugleich ein Problem darstellt.“ Vgl. bei Merleau-Ponty: *PP*, 400. Dies kann sich insbesondere als Motiv zur Grundlegung der zweiten Hälfte dieser Arbeit erklären.

⁶⁵⁰ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 153, 357-60.

⁶⁵¹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 350.

wenn sich der Leib von uns als ineinander übergreifende Kreise darböte, würde sich einer von beiden, beliebig welcher, niemals verschließen. In der Tat verhält sich „unser Leib“ bzw. die gleichursprüngliche Konstitution der Leiblichkeit sowie des Anderen vielmehr als „ein Labyrinth der Reflexion und der Sinnlichkeit“⁶⁵². Darin „[gibt] es in der Beziehung Ich-Anderer eine ‚unvermeidliche Asymmetrie‘ [...], die sich nicht in Reziprozität verwandeln lässt [...]“⁶⁵³ Diese Asymmetrie zeigt sich genaugenommen in einer chiastischen Form,⁶⁵⁴ auf die die in „der gemeinsamen Zugehörigkeit zur Welt“⁶⁵⁵ fundierte Übertragbarkeit zwischen den Sinnen ebenfalls zurückgeführt werden kann.

Vgl. *Signes*, 167, 173 sowie Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 108.

⁶⁵² Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 350.

Bei Merleau-Ponty: *Signes*, 230.

⁶⁵³ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 365.

Bei Merleau-Ponty: VI, 111. Vgl. *Deutsch-Französische Gedankengänge* 333: „Asymmetrie und Irreziprozität“. Im Anschluss an diese Stelle heißt es weiter: „Eben deshalb konstituiert sich ‚die selbe‘ Welt nur in Form einer Zwischenwelt (*intermonde*).“ Zur Zwischenwelt vgl. unter anderem *PP*, 409 sowie VI, 72. Zur Reziprozität vgl. außerdem VI, 294.

Bei Husserl kann etwas Sehend-Gesehenes wie die Spiegelung der selbstansehenden Augen ebenfalls in einen Sonderfall der Reziprozität fallen. Vgl. *Ideen II*, 148. Außerdem hat Merleau-Ponty anfangs die Beziehung Ich-Anderer eigentlich noch nicht mit der Asymmetrie zwischen den geltungsmäßig aufeinander übertragbaren Sinnen verglichen. Vgl. *PP*, 407. Allein im Einklang mit der hierin beschriebenen perfekten Reziprozität, die sich jedoch nicht in den kommenden Chiasmus einfügen zu lassen scheint, geht nach Bedorf „[d]ie wechselseitige Verflechtung von Ich und Anderem [...] der künstlichen Trennung beider Seiten voraus].“ In Hinblick darauf begründet Merleau-Ponty das „Wechselseitig-für-einander-sein“, das auf dem cartesianischen Weg noch unbegründet bleibt. Vgl. *CM*, §56 sowie Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 109. Aber in dieser Hinsicht, dass zwischen dem Subjekt und dem Objekt bzw. der Zu- und Rückfahrt von Subjekt- und Objektsein jedoch ein Grundriss, eine Asymmetrie bzw. eine „Nicht-Koinzidenz in der [zwischenleiblichen] Verflechtung“ steckt, wird „die Differenz zwischen Subjekt und Objekt“ nicht so eingebettet, wie Bedorf dazu bemerkt hat. Vgl. 110. Sie wird vielmehr vertieft. Vgl. dazu Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 275-76 sowie die folgende Aufklärung in der vorliegenden Arbeit. Aus demselben Grund dient die Einführung der „Simultaneität des Inkompossiblen“, statt der Einebnung jener Differenz, zur weiteren Auslegung eines Intersubjektivitätszugangs. Zur „Simultaneität des Inkompossiblen“ vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 149, 152. Bei Merleau-Ponty: VI, 177-78.

⁶⁵⁴ Vgl. VI, 12, 170-201 sowie besonders 316: „L'idée du chiasme et de l'Ineinander [...].“

⁶⁵⁵ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 380.

Vgl. *PP*, 251 sowie *Signes*, 165. Außerdem bei Husserl: *Ideen II*, 82; *Krisis*, 199; *CM*, §55.

Während sie mit ihrer Übertragbarkeit zusammen den Leib ausmachen, kann hinsichtlich seiner labyrinthartigen Reflexivität eine Rückfahrt, auf der sich das Subjekt- und Objektsein alternieren können, jedoch zugleich von der Zufahrt immer etwas mehr oder etwas weniger abweichen. In Hinblick darauf, dass das Verhältnis zwischen dem sehenden Organ und dem gesehenen Leibesteil eigentlich nicht immer mit etwas scheinbar Symmetrischem wie Berühend-Berührtem vergleichbar ist, fallen das eigene und fremde Wahrgenommen- oder Wahrnehmendsein trotz aller sinnlichen Übertragbarkeit eben nie ohne Weiteres zusammen.⁶⁵⁶ Dieser chiastische Charakter der leiblichen Reflexivität weist auf eine tiefere Bedeutung der „Zwischen-“Leiblichkeit hin.⁶⁵⁷ Demgemäß bleibt für die Reflexivität des Leibes, des leiblichen Bezuges oder der Leiblichkeit eine deckungsgleiche oder perfekt symmetrische Erfassung überhaupt unwesentlich.

Trotzdem muss das, was diesen Selbstbezug leiblich ausmacht, jenen Fremdbezug ebenfalls zugleich ausmachen können. In dieser Hinsicht ließe sich seine Fremdheit gegenüber etwas Eigenem nicht mehr auszeichnen.⁶⁵⁸ Allerdings, selbst wenn es sich tatsächlich so verhält, dass zwischen angeblich Eigenem und Fremdem etwas Zweideutiges – das zwar abtrennbar sein kann, jedoch noch unabgetrennt bleibt – stecken kann, besteht innerhalb der Reflexivität dennoch „ein[] eindeutige[r] Grundriß“⁶⁵⁹

⁶⁵⁶ Vgl. VI, 111, 294 sowie bei Husserl: *Ideen II*, 148. Fraglich bleibt jedoch, ob man z. B. sein eigenes Betasten eo ipso auf die Art betastete oder sogar ansähe, wie man ein fremdes Sehen ansähe. Vgl. *Signes*, 169. Dagegen Derrida, Jacques, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Galilée, Paris 2000, 205 sowie bei Husserl: *Ideen II*, 166.

⁶⁵⁷ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 153, 359-60. Außerdem Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 106: „Zwischen Subjekt und Objekt scheint der Leib zu schwanken, er ist beides zugleich und erfährt so einen Selbstbezug.“ Zum Selbstbezug vgl. weiter 107: „Mit dem Leiblichen [...] wäre also jener von Husserl gesuchte letzte Grund gefunden, in dem sich Subjekt und Objekt artikulieren und so nicht mehr als vorgegebene Ausgangspunkte, sondern nur noch in Anführungszeichen gesehen werden können.“ Sowie 108.

⁶⁵⁸ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 363: „Würden wir dieses Ineinander des Absoluten selbst zum Absoluten erheben, wie Eugen Fink es in seiner Verarbeitung Husserlscher Texte versucht [...], so bliebe von der Asymmetrie nichts mehr übrig. Der andere würde ebenso wie ich selbst in der Indifferenz eines Lebensstroms aufgehen.“ Die Asymmetrie besagt ebenfalls die der Welt. Vgl. dazu 365. Außerdem bei Merleau-Ponty: *PP*, 409 sowie VI, 72. Zum Ineinander des Absoluten vgl. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, 366.

⁶⁵⁹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 153. Jedoch hat er dort vielmehr auf die Einführung der „Idee der Inkompossibilität“ abgezielt. Zur Idee des Grundrisses vgl. unter anderem VI, 188-89, 192: „déhiscence“, „fission“; 193: „inachevé“, „béant“, „creux“;

zwischen der Zu- und Rückfahrt. Ohne diese Quasi-Zweibahnstraße von der Zu- und Rückfahrt gäbe es jedoch einerseits von vornherein überhaupt keine Rekurrenz des Leibes auf sich selbst, dann wäre er als ein bloßer Körper unter anderen zu begreifen. Andererseits würde jedoch die Rekurrenz, hätte sie sich irgendwie ereignet, ohne den eben genannten Grundriss nach der einmaligen Zu- und Rückfahrt einfach aufhören, wenn sie im Namen der Reflexivität letztendlich reibungslos in einem geschlossenen Kreis geführt würde. Des Weiteren besteht der Grundriss ebenfalls zwischen den beiden Seiten des Alternierens, nämlich zwischen dem Wahrgenommen- und Wahrnehmendsein oder zwischen dem Objekt- und Subjektsein. Der Grundriss erlaubt trotz aller scheinbaren Austauschbarkeit beider Seiten überhaupt kein Nivellieren des Unterschieds zwischen ihnen. Und auch trotz aller reflexiven Einheit der beiden lässt sich nichts aufgrund der leiblichen Reflexivität verschließen oder zur Ruhe einer „Vollendung“ vervollkommen. In Hinblick darauf wird bei Merleau-Ponty durch den Leib überdies „das Scheitern einer egozentrischen Aneignung der Welt“⁶⁶⁰ nicht deswegen impliziert, weil der Leib im Wesentlichen ein „unserer“ intersubjektiver der mehreren Ichs bliebe, sondern eher deswegen, weil sich der Leib als solcher bereits auf „eine[] ,perzeptive[] Offenheit auf die Welt [einlässt], die eher eine Enteignung als eine Aneignung darstellt‘, da hier das ‚Monopol auf das Sein‘ gebrochen ist.“⁶⁶¹ Wird das Monopol zuerst in einem solipsistischen Sinn verstanden, kann diesem „Scheitern“ des solipsistischen Monopols aufs Sein maßgeblich „die Dimension der Simultaneität par excellance“⁶⁶² im Sinn der inkompossiblen Gegenwart von uns entsprechen.⁶⁶³ In dieser Hinsicht muss der Andere nicht nur „[k]eine ‚intentionale Modifikation‘ meiner selbst“⁶⁶⁴, sondern auch keine „intentionale Modifikation[]‘ der [meinen] Gegenwart“⁶⁶⁵ sein, wenn sich die Simultaneität par excellance eher noch so erklären kann, dass sie der Sukzessivität so entgegensteht,⁶⁶⁶ dass sie „nicht mehr in der Einheit einer Sinn[es]konstitution

192 sowie 194: „bougé“, „écart“. Außermehr 311. Weiter Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 276.

⁶⁶⁰ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 355.

⁶⁶¹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 355.

Bei Merleau-Ponty: *Signes*, 169. Vgl. unter anderem *PP*, 409 sowie *VI*, 72. Außerdem Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 107.

⁶⁶² *VI*, 268.

⁶⁶³ Vgl. Yamaguchi, Ichiro, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, Nijhoff, The Hague 1982, 98 sowie *CM*, §54.

⁶⁶⁴ *CM*, §52.

⁶⁶⁵ Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 142. Vgl. *CM*, §54.

⁶⁶⁶ Vgl. *PP*, 307; außerdem bei Husserl: *CM*, §54.

unterzubringen ist,⁶⁶⁷ aus der sich eine intentionale Modifikation erst ableiten lässt. Im Rahmen der Einheit vollzieht sich die Sinneskonstitution herkömmlicherweise in einem derart intentionalen Sinn, dass sie sich trotz aller Unvollkommenheit jedoch noch aufs Vervollkommen richtet.⁶⁶⁸ Hierdurch wird das Monopol aufs Sein statt im solipsistischen Sinn „einer egozentrischen Aneignung der Welt“ allein eher in einer tieferen totalistischen Bedeutung der Aneignung des geschlossenen Ganzen verstanden, so als könnte dabei überhaupt kein genanntes „Scheitern“ erlaubt werden, unabhängig davon ob im Name der vereinheitlichenden Verweltlichung bzw. „verweltlichende[n] Selbstapperzeption“⁶⁶⁹ oder anderswie ein eigenes, fremdes oder überhaupt kein solches „Ich“ das vollkommene Ganze vertrate. Die Bedrohung eines solchen Totalismus liegt trotzdem jedoch noch versteckt im Merleau-Pontyschen „meta-intentionalen“⁶⁷⁰ Hintergrund. Darauf kommen wir anschließend allmählich zurück.

2.2.2 Der grundlegende Chiasmus

Die Reflexivität bloß als „eine Art der Reflexion (*une sorte de réflexion*)“⁶⁷¹ wird anschließend zur Genauigkeit durch die Reversibilität ersetzt,⁶⁷² die sich eher auf die Übertragbarkeit zwischen den Sinnen oder Wahrnehmbarkeiten fokussieren lässt und damit der chiastischen Grundstruktur des Leibes bzw. der Leiblichkeit wie dem „Grundriß“⁶⁷³ oder der „Asymmetrie“⁶⁷⁴ besser entsprechen kann.⁶⁷⁵ Zwar erscheint es beim früheren Merleau-Ponty noch nicht ganz unmöglich, dass sich bei der leiblichen Reflexivität eine symmetrische Reziprozität befände,⁶⁷⁶ jedoch ist diese Möglichkeit schließlich verblasst. Trotz aller Einheit, die der reflexive Selbstbezug durch die Rekurrenz ausmachen kann, so als böte sich beispielsweise ein Berührend-Berührtsein

⁶⁶⁷ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 152.

⁶⁶⁸ Vgl. unter anderem *Krisis*, 305.

⁶⁶⁹ *CM*, §45.

⁶⁷⁰ *VI*, 292: „méta-intentionnelle“.

⁶⁷¹ Vgl. unter anderem *PP*, 109 sowie 404; *Signes*, 165, 167 sowie 230; *VI*, 311. Jedoch deutet sie statt auf die denkende Reflexion eher auf den reflexiven Selbstbezug. Vgl. dazu Merleau-Pontys Verweis in *PP*, 109 auf *CM*, §18.

⁶⁷² Zur Reversibilität als einer verbesserten Version der Reflexivität vgl. unter anderem *VI*, 156, 184.

⁶⁷³ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 153.

Vgl. unter anderem *VI*, 188-89, 192-94, 311.

⁶⁷⁴ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 365.

⁶⁷⁵ Vgl. unter anderem *VI*, 185.

⁶⁷⁶ Vgl. *PP*, 407. Vgl. dagegen *VI*, 294.

anscheinend als eine Symmetrie dar, können sowohl die beiden Seiten als auch die Zu- und Rückfahrt von der einen nach der anderen keineswegs zusammenfallen.⁶⁷⁷ Durch die Reversibilität kann die Tatsache, dass die sinnliche Übertragbarkeit überhaupt auf keine aktuelle, statische, gegebene Einheit hinweist, genauer ausgedrückt werden als durch die Reflexivität.⁶⁷⁸ Statt auf die Reflexivität wird auf die Reversibilität die nach Waldenfels „in der Beziehung Ich-Anderer [eingebettete] ‚unvermeidliche Asymmetrie‘ [...], die sich nicht in Reziprozität verwandeln lässt“⁶⁷⁹, zurückgeführt und nicht umgekehrt. Die Reziprozität sowie die Symmetrie fehlen nicht nur für die tatsächlich schier reversible Zwischenleiblichkeit „von uns“, sondern vielmehr für die chiastische Grundlage der Leiblichkeit, bei der sich das Ich erst auf sich selbst bezieht, während ein derart quasi-reflexives Selbst vom ursprünglichen Ausgangspunkt mehr oder weniger abweichen muss sowie immer aus dem Anderen etwas Fremdes mit einschließen kann.

Merleau-Pontys frühere Behauptung unserer Koexistenzen von „Ich-Anderer“ und besonders der vollständigen Reziprozität zwischen ihnen, die sich überhaupt nicht in den Chiasmus einzufügen scheint, ergibt sich wahrscheinlich aus der Überbestimmung der bereits erwähnten „connaturalité“⁶⁸⁰ oder „der gemeinsamen Zugehörigkeit zur Welt“⁶⁸¹, die für die Nivellierung des grundlegenden Chiasmus tatsächlich keine ausreichende Bedingung bleibt. Kurz gesagt muss sich die Leiblichkeit als etwas Labyrinthartiges zunächst als Chiasmus verhalten.⁶⁸² Mithin kann die Zwischen-Leiblichkeit nicht nur im Sinn des „unser[en] Leib[s]“⁶⁸³, sondern vielmehr im Sinn eines irrealen Felds verschiedener im Prinzip aufeinander übertragbarer bzw. reversibler Wahrnehmbarkeiten verstanden werden,⁶⁸⁴ unabhängig davon wie sie sich als Sinne durch etwa Abstraktion oder sogar mithilfe pathologischer Phänomene noch voneinander unterscheiden

⁶⁷⁷ Vgl. VI, 191 sowie 302. Weiter Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 276.

⁶⁷⁸ Vgl. VI, 320: „C'est que réversibilité n'est pas identité actuelle du touchant et du touché.“

⁶⁷⁹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 365.

Vgl. bei Merleau-Ponty: VI, 294 sowie bei Husserl: *Ideen II*, 148. Dagegen PP, 407.

⁶⁸⁰ PP, 251: La „connaturalité“.

⁶⁸¹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 380.

Vgl. PP, 251: La „connaturalité“ sowie *Signes*, 165. Außerdem *Ideen II*, 82; *Krisis*, 199; *CM*, §55.

⁶⁸² Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 350.

Bei Merleau-Ponty: *Signes*, 230.

⁶⁸³ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 350.

Vgl. Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 108.

⁶⁸⁴ Vgl. VI, 185.

können.⁶⁸⁵ Darüber hinaus besteht aufgrund eines derart nicht genau intersubjektiven, sondern zunächst chiastischen Leibes die Tiefe als „Simultaneität des Inkompossiblen“⁶⁸⁶ wie bereits erwähnt überhaupt aus keinen miteinander inkompossiblen Prioritäten verschiedener egos.⁶⁸⁷ Denn die mir im Sichtbaren stets vorliegende unsichtbare Tiefe stellt für den Anderen keineswegs alternativ eine sichtbare Höhe oder Weite dar. Vielmehr besteht die Tiefe aus irgendwelcher Perspektive. Aufgrund des chiastischen Leibes, durch den mich etwas Anderes in derselben Welt erst angehen kann,⁶⁸⁸ lässt sich vor allem „kein bloßes Paradox des Menschen, sondern ein *Paradox des Seins*“⁶⁸⁹ erschließen. Denn genau in der Leiblichkeit bzw. der Konstitution des Leibes selbst ist diese Tiefe eigentlich verwurzelt, die der Fremderfahrung als „Zugänglichkeit des original Unzugänglichen“⁶⁹⁰ innenwohnt.

2.2.3 Die Abweichung von der Husserlschen Fremderfahrungs- sowie Intersubjektivitätslehre

In dieser Hinsicht kann sich der auf sich selbst abweichend rekurrierende Leibkörper ferner als Prototyp des paradoxalement „rohen Sein[s]“⁶⁹¹, mit dem der Leib im Bunde steht, darbieten.⁶⁹² Demnach ziehen sich durch alles Sinnliche die „Höhlen und Spuren der Abwesenheit“⁶⁹³ hindurch und folglich wird „das Scheitern einer egozentrischen Aneignung der Welt“⁶⁹⁴ impliziert. Führt dieses Scheitern zur Offenheit der Umwelt,⁶⁹⁵ bietet sich dafür als Grundlage die Zwischenleiblichkeit statt im Sinn des

⁶⁸⁵ Vgl. *PP*, 133 sowie 138.

⁶⁸⁶ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 152. Vgl. *VI*, 268.

⁶⁸⁷ Vgl. *Signes*, 169 sowie Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 107.

⁶⁸⁸ Vgl. *Signes*, 165, 169 sowie *PP*, 160.

⁶⁸⁹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 149. Bei Merleau-Ponty: *VI*, 178.

⁶⁹⁰ *CM*, §52. Vgl. §54; *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, 631; Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 53.

⁶⁹¹ Vgl. unter anderem *VI*, 103, 131, 178, 227-28, 263 sowie Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 147, 149.

⁶⁹² Vgl. *Signes*, 170-71 sowie *VI*, 177, 182.

⁶⁹³ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 350.

⁶⁹⁴ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 355. Bei Merleau-Ponty: *Signes*, 169. Vgl. Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 107.

⁶⁹⁵ Vgl. *VI*, 247: „[L']Offenheit de l'Umwelt“; 228 sowie 263: „[L']Offenheit d'Umwelt“.

„unseren“ intersubjektiven Leibs eher im Sinn des Chiasmus selbst dar. Statt im Intersubjektivitätsrahmen erweist sich zuerst bereits im Chiasmus „ein wahrhaft Negatives, kein *Positives, das anderswo ist*“⁶⁹⁶, als „ablesbar an jeglichem Seienden, und sei es der einfache Würfel“⁶⁹⁷ als bloßer Körper oder der Andere als Leibkörper.⁶⁹⁸ Unabhängig von der oben genannten Schlüsselstellung der Fremderfahrung in der Husserlschen Erfahrungslehre⁶⁹⁹ „finden wir die Hinweise auf Lücken und Leerstellen im Gewebe der Erfahrung [...], auf das Unbewußte als ureigene Blindheit des Bewußtseins“⁷⁰⁰, anstatt bloß als dem Ich vorstellbare, simulierbare, jedoch dennoch unerfüllbare Appräsentation wie „Fremdwahrnehmung“⁷⁰¹. Es hat sich bereits bestätigt: Während etwas Weltliches bei Husserl „in der Bewegung eines Erwerbens von Unbekanntheit zu Bekanntheit“⁷⁰² zu erfassen oder „in der Einheit einer Sinn[es]konstitution unterzubringen“⁷⁰³ ist, bleibt laut Merleau-Ponty entsprechend der ausgezeichneten Simultaneität des Inkompossiblen⁷⁰⁴ „die Lücke niemals gefüllt, das Unbekannte niemals in Bekanntes verwandelt“ [...].“⁷⁰⁵

Durch eine solche Abweichung von der Husserlschen Intentionalitätslehre erklärt sich ebenso, warum der grundlegende Chiasmus von Merleau-Ponty etwas „Meta-intentionalem“⁷⁰⁶ zugerechnet wird. Nach Waldenfels „,[mutet] Merleau-Ponty Husserl und seiner Bewußtseinsphilosophie zu[], ‚ihre Beziehung zur Nicht-Phänomenologie‘ zu überdenken.“⁷⁰⁷ Zwar ist Merleau-Ponty sowohl explizit von der Exemplifikation der taktuellen Erfahrung bei Husserl⁷⁰⁸ als auch implizit von seiner Fremderfahrungslehre

⁶⁹⁶ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 157.

Vgl. VI, 302.

⁶⁹⁷ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 149.

⁶⁹⁸ Vgl. *Signes*, 174. Außerdem bei Husserl: *Ideen II*, 80.

⁶⁹⁹ Vgl. außerdem Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 186.

⁷⁰⁰ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 157.

Zur Blindheit vgl. VI, 132 sowie 295.

⁷⁰¹ *CM*, §55.

⁷⁰² *Krisis*, 305.

⁷⁰³ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 152.

⁷⁰⁴ Vgl. VI, 268.

⁷⁰⁵ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 157.

Vgl. VI, 296, 302, 303.

⁷⁰⁶ Vgl. VI, 292.

⁷⁰⁷ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 149.

Bei Merleau-Ponty: *Signes*, 176.

⁷⁰⁸ Vgl. Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 276.

ausgegangen, allerdings ist er allmählich von Husserl abgewichen, genauso wie Derrida dazu bemerkt hat:⁷⁰⁹ Während bei Husserl „die tastende Hand des Anderen, die ich sehe, [...] mir die solipsistische Ansicht dieser Hand und dann alles [appräsentiert], was in vergegenwärtigter Kompräsenz dazugehören muß“⁷¹⁰, scheint bei Merleau-Ponty die fremde Hand ohne Weiteres meiner eigenen vergleichbar zu sein.⁷¹¹ Somit wiese die fremde Selbstgebung aus dem fremden leiblichen Selbstbezug nicht mehr auf die Appräsentation hin. Stattdessen stünden trotz alles Chiasmus diese fremde sowie jene eigene leibliche Selbstgebung auf derselben Zugänglichkeitsebene des „Vermögen[s]“⁷¹². Husserls Fremderfahrung müsste als Zugänglichkeit „des original Unzugänglichen“⁷¹³ bzw. „in der eigentlichen Unzugänglichkeit im Modus der Unverständlichkeit“⁷¹⁴ ihre eigentümliche Bedeutung verlieren, sobald die Fremdwahrnehmung, nämlich die Simulation der Wahrnehmung aus dem Anderen, bereits auf dieselbe Zugänglichkeitsebene der eigenen Wahrnehmung fallen würde. Aber erst dadurch könnte die eigenheitliche Leiblichkeit bei Husserl in die Zwischenleiblichkeit bei Merleau-Ponty übergehen, bei der der Selbst- und Fremdbezug so mit- sowie ineinander verschlungen sind, dass das quasi-reflexive Selbst einerseits von sich selbst als dem ursprünglichen Ausgangspunkt mehr oder weniger abweichen muss und andererseits immer aus dem Anderen etwas Fremdes mit einschließen kann.

Zum Schluss, wenn die chiastische Reversibilität,⁷¹⁵ der „Grundriß“⁷¹⁶, die „Asymmetrie“⁷¹⁷ und dergleichen vor allem keinesfalls zwischen dem eigenen Selbst und dem fremden als dem Anderen bestehen, sind die Bedeutung und die Rolle des Eigenen sowie des Fremden bei Merleau-Ponty anders zu verstehen als in der Husserlschen Fremderfahrungs- sowie Intersubjektivitätslehre, die Merleau-Ponty allerdings inspiriert hat. Bei ihm kann sich eine weitere Klärung der Intersubjektivitätslehre aus dem bereits beschriebenen Leib allein ableiten und nicht umgekehrt. Als solche würde sie keineswegs

⁷⁰⁹ Vgl. Derrida, Jacques, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Galilée, Paris 2000, 205.

⁷¹⁰ *Ideen II*, 166.

⁷¹¹ Vgl. *Signes*, 167 sowie 169.

⁷¹² *Ideen II*, 152. Vgl. bei Merleau-Ponty: *PP*, 160, 245; *VI*, 303; *Signes*, 165.

⁷¹³ *CM*, §52. Vgl. §54; *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, 631; Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 53.

⁷¹⁴ *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, 631.

⁷¹⁵ Vgl. unter anderem *VI*, 156, 184.

⁷¹⁶ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 153.

Vgl. unter anderem *VI*, 188-89, 192-94, 311.

⁷¹⁷ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 365.

eine konstitutive Schlüsselstellung so erlangen wie bei Husserl.⁷¹⁸ Außerdem, wenn sich der Selbstbezug zunächst nur als zwischenleiblich erweist, wird seine teleologische oder totalistische Dimension etwa durch die auf jeden Fall schiefgehend „egozentrische Aneignung der Welt“ oder „das [gebrochene] ‚Monopol auf das Sein‘“⁷¹⁹ überdeckt. Auf diesbezügliche Konsequenzen wird ausführlich im nächsten Kapitel eingegangen.

2.3 Die Kritik am Zugang zu einer potentiellen Intersubjektivitätslehre bei Merleau-Ponty

2.3.1 Die Übernahme und Abweichung von Husserl

Der potentielle Zugang zu einer Merleau-Pontyschen „Intersubjektivität“ könnte der Erweiterung der Vernunft zugeschrieben werden,⁷²⁰ bei der die herkömmliche Sinneskonstitution als „das ‚Monopol auf das Sein‘“⁷²¹ gesprengt werden kann, weil dem tatsächlich paradoxerweise „rohen Sein“⁷²² „ein *esprit sauvage*, ein *esprit brut* [entspricht], der durch keine Kultur zu zähmen ist und eben deshalb Erneuerungen verheiße“⁷²³, unabhängig davon ob das rohe und wilde Weltfeld dennoch aufgrund etwa vermeinten Weltsinns als der „Weltgewißheit“⁷²⁴ „zu einer berechenbaren Welt“⁷²⁵ werden kann. Die Berechenbarkeit würde die Vernunft als den rohen Geist (*esprit brut*) nicht beschränken. Daher ergibt sich „das Scheitern einer egozentrischen Aneignung der Welt [...] zu einer ‚perzeptiven Offenheit auf die Welt, die eher eine Enteignung als eine Aneignung darstellt‘“,⁷²⁶ statt dass jedwedes Seiende trotz aller Unvollkommenheit zur

⁷¹⁸ Vgl. Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 186: „Die Entdeckung der zentralen Bedeutung des Verhältnisses zwischen dem Ich und dem Anderen führt bei Husserl zu einer völlig neuen Grundstruktur, die alle phänomenologischen Untersuchungen bedingt.“

⁷¹⁹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 355. Bei Merleau-Ponty: *Signes*, 169.

⁷²⁰ Zur Erweiterung der Vernunft bzw. zu „eine[r] andere[n] Rationalität“ vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 148-49.

⁷²¹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 355. Bei Merleau-Ponty: *Signes*, 169.

⁷²² Vgl. unter anderem VI, 103: „être brut“ sowie Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 147.

⁷²³ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 149. Zum „esprit sauvage“ vgl. VI, 227, 228, 263; zum „esprit brut“ vgl. 131.

⁷²⁴ *Krisis*, 255. Vgl. 191.

⁷²⁵ *Krisis*, 145.

⁷²⁶ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 355.

Objektivierung „unter dem Gesetz der Sukzessivität [stünde]“⁷²⁷ bzw. sich lediglich erfüllungsmäßig auf das intentionale Vervollkommen richten müsste.⁷²⁸ Zur Auslegung einer derartigen Enteignung, die auf der gleichen Ebene genauso fungiert wie die Aneignung, wurde Merleau-Ponty wie bereits dargelegt trotz aller Abweichung dennoch von der Husserlschen Fremderfahrungslehre inspiriert. Denn als „Simultaneität des Inkompossibilien“⁷²⁹ der Enteignung-Aneignung könnte die „Tiefe“ einer solchen „Weltapperzeption“⁷³⁰ letzten Endes daran erinnern:

„Das primordial Unverträgliche in der Koexistenz wird verträglich dadurch, daß mein primordinales ego das für es andere ego durch eine appräsentive Apperzeption konstituiert, die [...] nie Erfüllung durch Präsentation fordert und zuläßt.“⁷³¹

Diese Koexistenz bleibt bei Husserl eine Ausnahme oder ein Sonderfall, in dem etwas so Inkompossibles wie Erfüllbar-Unerfüllbares als das primordial Unverträgliche jedoch verträglich werden kann, so als ereignete sich beides zugleich als eines. In dieser Hinsicht wäre die Fremderfahrung bei Husserl von vornherein jedoch aus dem Gesetz der Sukzessivität entgleist, obwohl aufgrund der im Wesentlichen unerfüllbaren appräsentiven Apperzeption „**das an sich erste Fremde** (das erste Nicht-Ich) [...] [,] **das andere Ich**“⁷³² am besten nur „als Analogon von Eigenheitlichem“⁷³³ verstanden werden könnte. Ausgehend davon, die Fremdheit der „Umweltlichkeit für jedermann“⁷³⁴ zuzuschreiben sowie aus der Primordialität bzw. „Eigenheit“⁷³⁵ „abstraktiv auszuschließen“⁷³⁶, hat Husserl jedoch schließlich in der Fremderfahrung als „Zugänglichkeit in der eigentlichen Unzugänglichkeit im Modus der

Bei Merleau-Ponty: *Signes*, 169. Vgl. Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 107.

⁷²⁷ Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 150.

⁷²⁸ Vgl. *Krisis*, 305.

⁷²⁹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 152. Vgl. unter anderem VI, 177 sowie 268.

⁷³⁰ *Krisis*, 71. Vgl. 199 sowie *CM*, §56. Außerdem Novotný, Karel, *Welt und Leib*, Königshausen u. Neumann, Würzburg 2021, 88-89.

⁷³¹ *CM*, §54.

⁷³² *CM*, §49.

⁷³³ *CM*, §52.

⁷³⁴ *CM*, §44.

⁷³⁵ *CM*, §44. Vgl. ebenfalls §52.

⁷³⁶ *CM*, §44.

Unverständlichkeit“⁷³⁷ dennoch etwas rein Unverständliches gesehen, das unter keinem Gesetz der Sukzessivität zu stehen scheint, unabhängig davon ob die „seiende Welt [...] ja in ihrer Weise in [...] der Bewegung eines Erwerbens von Unbekanntheit zu Bekanntheit [ist]“⁷³⁸. Husserl selbst war allerdings bereits in der Lage, mögliche Zweifel an seiner Anwendung der Intentionalitätslehre der Sinneskonstitution für die Fremderfahrung zu erkennen.⁷³⁹ Diese führten ihn trotzdem nicht zu einer Modifizierung des Ergebnisses aus der Fremderfahrungslehre, wenn die auf dem cartesianischen Weg bereits erschlossene „Zugänglichkeit des original Unzugänglichen“⁷⁴⁰ fast gleichbleibt. Ausgehend davon scheint Merleau-Ponty die Implikation einer Teleologie, dass die seiende Welt in ihrer Weise in der Bewegung eines Erwerbens von Unbekanntheit zu Bekanntheit bleibt, mit der im Modus der Unverständlichkeit erhaltenen Fremdheit in ihrem eigentlichen sowie radikalen Sinn allerdings für inkompatibel zu halten, da sich hierbei die teleologische Bedeutung statt als die bereits mehrmals erwähnte ichliche sowie weltliche „Einstimmung“⁷⁴¹ oder die Bewährung zur Einstimmigkeit eher nur als die Bewährung zur Bekanntheit verhält. Sie nähert sich damit einer erfüllungsmäßigen Sinneskonstitution an, anstatt dem Selbstbezug im Sinn „einer [ganz einzigen sinnlichen] Selbstgebung meines Ich und Leibes [...].“⁷⁴² Dementsprechend wird „das Monopol auf das Sein“ bei Merleau-Ponty, das unter dem Gesetz der Sukzessivität sowie im Zusammenhang mit der herkömmlichen Sinneskonstitution steht, der Vernunft im engeren Sinn zugeschrieben, die durch die Verständlichkeit allein bedingt oder sogar erschöpft werden kann. Solange das Seiende als etwas Weltliches auf jeden Fall in die „Bewegung eines Erwerbens von Unbekanntheit zu Bekanntheit“ überingeht, in der etwas Negatives dem potentiell Positiven zugerechnet wird, ließe sich unter dem Monopol das

⁷³⁷ Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III, 631. Vgl. CM, §52, §54; Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 53.

⁷³⁸ *Krisis*, 305.

⁷³⁹ Vgl. außerdem *Krisis*, 170: „Ist die Forschung in der erreichten transzendentalen Reduktion in systematischen Gang gebracht mit der Fülle neuer Problem und ihrer Lösungen, so macht die <transzendentale Philosophie> nach Eröffnung immer neuer Horizonte Schwierigkeiten, weil sie die Ergebnisse, die vordem gewonnen waren, in gewisser Weise angreift.“

⁷⁴⁰ CM, §52.

⁷⁴¹ *Krisis*, 252. Vgl. ebenfalls 254: „[D]er Stromprozeß ist dann ein Prozeß von Synthesen des immerfort vollziehend fungierenden Ich, in denen die Weltvorstellung mit ihren mannigfaltigen Vorstellungsweisen und ihren Vorstellungssynthesen erwächst.“ Zu den Zusammenhängen zwischen der Welthabe bzw. dem Weltbezug und den Einstimmigkeitstendenzen vgl. außerdem Novotný, Karel, *Welt und Leib*, Königshausen u. Neumann, Würzburg 2021, 82-85.

⁷⁴² *Krisis*, 261.

rohe Sein als solches bzw. das ihm eingeborene, „an jeglichem Seienden [ablesbare]“⁷⁴³, „wahrhaft Negative[], kein ‚Positives, das anderswo ist‘“⁷⁴⁴, nie auslegen. Dagegen betont Merleau-Ponty nach Waldenfels vielmehr „das Unbewußte als **ureigene** Blindheit des Bewußtseins“⁷⁴⁵, die der Vernunft ebenso eingeboren ist wie das Vermögen zu verstehen, wenn die beiden miteinander gleichursprünglich bleiben. Diese Blindheit ist jedoch bereits von der oben zitierten Unerfüllbarkeit der Fremderfahrung abgewichen, die sich bei Husserl nie so universal wie als „ablesbar an jeglichem Seienden“ erweist. Während als Sonderfall die Fremderfahrung bei Husserl trotz ihrer Schlüsselstellung zur Objektivierung oder zur objektiven Sinneskonstitution dennoch auf der Intentionalitätslehre beruht, kann die ureigene Blindheit bei Merleau-Ponty jedoch keineswegs auf die erfüllungsmäßige Unvollkommenheit in der Intentionalitätslehre zurückgeführt werden. Die dem rohen Sein oder dem „wahrhaft Negativen“ entsprechende ureigene Blindheit der Vernunft, wenn auch „teleologisch“ gesehen, führte statt zur Bekanntheit eher zur „Offenheit auf die Welt, die eher eine Enteignung als eine Aneignung darstellt“, und in der sich eine Lücke eben als etwas Unerfüllbares mit dem Erfüllbaren zusammen auf einmal erschließen muss.⁷⁴⁶ Im Vergleich dazu enthüllt sich die Welt bei Husserl auf jeden Fall zunächst aufgrund der „universale[n] konstitutive[n] Synthesis“⁷⁴⁷ oder der „unendliche[n] **regulative[n]** **Idee**“⁷⁴⁸, womit sich eine vereinheitlichende Verweltlichung vollzieht bzw. „ich [...] eine **verweltlichende Selbstapperzeption** [...] vollzogen [habe] und [...] sie in beständiger Fortgeltung und Fortbildung [halte].“⁷⁴⁹ Anders formuliert ist die grundlegende Rolle „**eine[r] einheitlich zusammenhängende[n] Schicht des Phänomens Welt**, des transzentalen Korrelats der kontinuierlich einstimmig fortgehenden Welterfahrung“⁷⁵⁰ bei Husserl keineswegs der Leibesrolle unterliegt. Die vereinheitlichende Verweltlichung scheint die ureigene Blindheit nicht zu erlauben, besonders wenn diese Blindheit zugleich auf derselben Bewusstseinsebene des oben

⁷⁴³ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 149.

⁷⁴⁴ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 157. Vgl. VI, 302.

⁷⁴⁵ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 157. Meine Hervorhebung. Vgl. VI, 132, 295-96, 303.

⁷⁴⁶ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 157 sowie VI, 296, 302, 303.

⁷⁴⁷ CM, §22.

⁷⁴⁸ CM, §22.

⁷⁴⁹ CM, §45.

⁷⁵⁰ CM, §44.

genannten Vermögens so fungiert, als wäre sie der Vernunft eben eingeboren. Als Hintergrund der vereinheitlichenden Verweltlichung erklärt sich bei Husserl vielmehr eine „alles Sein in **Totalität** konkret und individuell ausmachende, letztermögliche und dadurch verwirklichende“⁷⁵¹ Teleologie, die mit der Merleau-Pontyschen Lehre, in der „das [Paradox des Seins] eine Totalität des Sichtbaren nur als ‚verstreute Sichtbarkeit (visibilité éparses)‘ zuläßt,“⁷⁵² nicht korrespondieren zu können scheint.

2.3.2 Die Reduzierbarkeit auf die leibliche Dimension und die dadurch verblassende teleologische

Die intersubjektive Genesis bei Husserl bzw., die dem Apriori der transzentalen Subjektivität eingeborene Intersubjektivität,⁷⁵³ wird bei Merleau-Ponty durch eine leibliche bzw. zwischenleibliche Genesis ersetzt. Bei Husserl allerdings kann sich der Andere nicht nur „als Mitträger[] der Objektivierung“⁷⁵⁴ verhalten, sondern vielmehr auch als Mitträger der Verweltlichung,⁷⁵⁵ bei der „die Weltapperzeption [...] nicht ein Haben von Wahrnehmungsobjekten als fertigen Daten und ein Middasein in antizipierter und durch erfüllende Wahrnehmung daneben zu legender neuer Daten [ist] [...]. Es ist ein überaus verwickeltes Ineinander von geltenden Sinnen [...].“⁷⁵⁶ Dementsprechend besteht beim Weltbewusstseinsleben trotz aller Teleologie der „Totalität“⁷⁵⁷ dennoch eine „Mannigfaltigkeit des aktuellen Miteinander Vorstellens, -Denkens, -Wertens, -Wirkens, -Schaffens, eines Miteinander der streitlosen Einstimmigkeit oder der widerstreitenden Unstimmigkeit“⁷⁵⁸, während das Ich als Weltbewusstsein eines solchen „Miteinanderleben[s]“⁷⁵⁹ jedoch noch „zu synthetischer Einheit der Geltung

⁷⁵¹ Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III, 380. Meine Hervorhebung.

⁷⁵² Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 149. Vgl. VI, 177-78.

⁷⁵³ Vgl. CM, §59, §64. Außerdem C-Manuskript, 425f.

⁷⁵⁴ *Krisis*, 262.

⁷⁵⁵ Vgl. Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 185-86 sowie weiter Novotný, Karel, *Welt und Leib*, Königshausen u. Neumann, Würzburg 2021, 82, 85-86, 88.

⁷⁵⁶ *Krisis*, 71. Vgl. 199 sowie CM, §56. Außerdem Novotný, Karel, *Welt und Leib*, Königshausen u. Neumann, Würzburg 2021, 88-89. Zum Ineinander vgl. weiter Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III, 366: „[D]ie ‚metaphysische‘ Urtatsache [...] ist ein Ineinander des Absoluten.“

⁷⁵⁷ Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III, 380.

⁷⁵⁸ *Krisis*, 6. Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 154.

⁷⁵⁹ *Krisis*, 192. Vgl. CM, §42, §60.

hin[zu]streben[]“⁷⁶⁰ hat, da ansonsten alles ohne die ichliche sowie weltliche Bewährung zur Einstimmigkeit in „ein bloßes Strömen von ‚Erlebnissen‘“⁷⁶¹ fiele. Unabhängig davon wie sich bei Husserl die Teleologie der Totalität und die der „Einstimmung“⁷⁶² zueinander verhalten, wird im Vergleich dazu bei Merleau-Ponty keine teleologische Dimension benötigt. Bei ihm kann sich die Intersubjektivitätsgrundstruktur wie das oben erwähnte „verwickelte Ineinander von geltenden Sinnen“, das Miteinander im Miteinanderleben, das „irreale intentionale Hineinreichen“⁷⁶³ oder „das Mit-sein der anderen Monaden“⁷⁶⁴ nur aus der chiastischen Zwischenleiblichkeit ableiten oder sogar dadurch alle so gut wie möglich erschöpft werden.⁷⁶⁵ Zwar scheint dies auf den ersten Blick mit Roman Ingardens Bemerkung in den *Cartesianischen Meditationen* zu korrespondieren, dass die Fremderfahrung genauso wie alle Erfahrung dennoch auf der sinnlichen Erfahrung beruht,⁷⁶⁶ jedoch bleibt bei Merleau-Ponty sowie bei Husserl „[d]ie Regelung der Sinnlichkeit [...] eine intersubjektive“⁷⁶⁷. Über Husserl hinausgehend hat Merleau-Ponty durch die Reversibilität der Sinnlichkeit die Leiblichkeit des angeblich „einzigen Leib[s] in d[er] primordiale[n] Umwelt“⁷⁶⁸ auf seine eigene radikalere Weise so erschlossen, dass als Selbstbezug der angeblich einzige Leib, den die primordiale Umwelt umfasst, bereits mit dem fremden zusammen als „unser Leib“⁷⁶⁹ zwischenleiblich verschlungen bleibt.

In dieser Hinsicht könnte die auf einer solchen Zwischenleiblichkeit beruhende Lehre als eine Modifikation des cartesianischen Denkwegs bei Husserl verstanden werden. Darauf „[ermöglicht] **das an sich erste Fremde** (das erste Nicht-Ich)[,] **das andere Ich** [...] konstitutiv einen neuen unendlichen Bereich von Fremdem, eine objektive Natur und objektive Welt überhaupt, der die Anderen alle und ich selbst zugehören.“⁷⁷⁰

⁷⁶⁰ *Krisis*, 71. Vgl. ebenfalls 254.

⁷⁶¹ *Krisis*, 252.

⁷⁶² *Krisis*, 252.

⁷⁶³ *Krisis*, 199 sowie *CM*, §56.

⁷⁶⁴ *CM*, §60. Vgl. §42.

⁷⁶⁵ Zur Zwischenleiblichkeit vgl. *Signes*, 167: Die „intercorporéité“. Zum Chiasmus vgl. VI, 170f. sowie außerdem 264f.

⁷⁶⁶ Vgl. *CM*, S. 207.

⁷⁶⁷ *Ideen II*, 336. Vgl. *CM*, §40-41, §44, §48, §50.

⁷⁶⁸ *CM*, §50.

⁷⁶⁹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 350.

Vgl. *Signes*, 167, 173 sowie Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 108.

⁷⁷⁰ *CM*, §49.

Dementsprechend verhält sich sein Leibkörper als „das an sich erste Objekt“⁷⁷¹. Unter dieser Bedingung muss, in einer früheren psycho-physischen Sichtweise,⁷⁷² kraft der leibkörperlichen „Sinnesüberschiebung“⁷⁷³ das cartesianische ego jedoch über die Fremderfahrung hinaus „von der Erfahrung des primordialen Körperdings bis zur Konstitution der objektiven Welt“⁷⁷⁴ zu einer möglichst vielschichtigen Objektivierung motiviert werden.⁷⁷⁵ Die Rolle jenes fremden Leibkörpers als des an sich ersten Objekts wird bei Merleau-Ponty gemeinsam mit der Weltobjektivierung folgendermaßen verfeinert: Der Leib bietet sich ähnlich als Prototyp des durch die ausgezeichnete Simultaneität des Inkompossiblen⁷⁷⁶ charakterisierten „rohen Sein[s]“⁷⁷⁷ dar,⁷⁷⁸ indem das Ich zuerst leiblich auf sich selbst abweichend rekurrieren sowie aus dem Anderen etwas Fremdes oder den Hinweis darauf mit einschließen muss,⁷⁷⁹ und sich dann auf „eine[] ,perzeptive[] Offenheit auf die Welt, die eher eine Enteignung als eine Aneignung darstellt“,⁷⁸⁰ einlassen kann.⁷⁸¹ Die Merleau-Pontysche Welterfahrung muss sich ähnlich wie eine „Zugänglichkeit in der eigentlichen Unzugänglichkeit im Modus der Unverständlichkeit“⁷⁸² vollziehen, nämlich wie die Husserlsche Fremderfahrung. Dahinter versteckt sich wie bereits gesagt die Vernunft als roher oder wilder Geist.⁷⁸³ Es ist jedoch zu berücksichtigen, dass sich eine derart offene Welterfahrung im Wesentlichen gegenüber dem bereits „an jeglichem Seienden [ablesbaren] [...] Paradox

⁷⁷¹ CM, §55.

⁷⁷² Vgl. unter anderem CM, §44. Vgl. dagegen *Ideen II*, 140.

⁷⁷³ CM, §51.

⁷⁷⁴ Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 60.

⁷⁷⁵ Vgl. CM, §51, §55 sowie Waldenfels, Bernhard, *Das Zwischenreich des Dialogs*, Den Haag, Nijhoff 1971, 21-22.

⁷⁷⁶ Vgl. VI, 268.

⁷⁷⁷ Vgl. unter anderem VI, 103, 131, 178, 227-28, 263 sowie Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 147, 149.

⁷⁷⁸ Vgl. *Signes*, 170-71 sowie VI, 177, 182.

⁷⁷⁹ Vgl. *Signes*, 174.

⁷⁸⁰ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 355.

Vgl. *Signes*, 169; VI, 247: „[L']Offenheit de l'Umwelt“; 228 sowie 263: „[L']Offenheit d'Umwelt“.

⁷⁸¹ Vgl. *Signes*, 169, 174.

⁷⁸² *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, 631. Vgl. CM, §52, §54; Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 53.

⁷⁸³ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 148-49. Zum Originalen *esprit brut* vgl. VI, 131; zum Synonym *esprit sauvage* vgl. 227, 228, 263.

*des Seins“⁷⁸⁴ überhaupt nicht so auszeichnen lässt wie die oben aus Husserl zitierte Weltapperzeption im Weltbewusstseinsleben. Ähnlich wie „das [Paradox des Seins] eine Totalität des Sichtbaren nur als ‚verstreute Sichtbarkeit (*visibilité épars*)‘ zuläßt,“⁷⁸⁵ stellt die Welterfahrung bei Merleau-Ponty aufgrund der zwischenleiblichen Genesis erst eine derartige Enteignung-Aneignung dar. Zwar lassen sich „ein überaus verwickeltes Ineinander von geltenden Sinnen“ und dergleichen durch die Zwischenleiblichkeit so ausführlich erklären, wie sich die intersubjektive Verschlingung des Miteinander am Leib selbst bereits unmittelbar konkretisieren lässt,⁷⁸⁶ jedoch scheint sich die Welt bei Merleau-Ponty so irreführend wie als bloße Sammlung oder als „ein Haben von Wahrnehmungsobjekten“ zu verhalten, wenn etwa die „gemeinsame[] Zugehörigkeit zur Welt“⁷⁸⁷ außer Betracht gelassen wird. Anders formuliert nähert sich eine solche Welt überhaupt keinem Grundrahmen, sondern eher den Ergebnissen oder Konsequenzen aus der leiblichen Genesis an. Ein in teleologischer Hinsicht vermeinter Weltsinn⁷⁸⁸ spielt bei Merleau-Ponty in der Zwischenleiblichkeitslehre keine Rolle, außer wenn er zum „Scheitern einer egozentrischen Aneignung der Welt“⁷⁸⁹ übergeht. Auch wenn sich die offene Welt als Lebenswelt darbietet, die bei Husserl ein rohes oder wildes Weltfeld „der Erkennbarkeit ins Unendliche“⁷⁹⁰ beinhaltet, würde sie bei Merleau-Ponty nicht „zu einer berechenbaren Welt“⁷⁹¹ übergehen. In dieser offenen Welt steckt, genauer gesagt, nicht mehr wie bei Husserl „eine Doppelschichtigkeit [...] d[er] puren Realitäten und an ihnen ihre abstraktiv abgeschiedene teleologische Bedeutung, die in dem erwachsenen Sinne ‚irreal‘ ist, obschon sie zur konkret vorgegebenen Welt selbst <gehört> und als mit dem Realitätsgehalt nötige Bestimmungsschicht auftritt.“⁷⁹² Damit geht nun auch die*

⁷⁸⁴ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 149. Vgl. VI, 177-78.

⁷⁸⁵ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 149. Vgl. VI, 177-78.

⁷⁸⁶ Zum Versuch nach der Unmittelbarkeit der Intersubjektivität bzw. Fremderfahrung vgl. ebenfalls Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 112, 115, sowie besonders 126. Theunissen hat den Versuch jedoch anders durchgeführt.

⁷⁸⁷ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 380. Vgl. *PP*, 251 sowie *Signes*, 165. Außerdem bei Husserl: *Ideen II*, 82; *Krisis*, 199; *CM*, §55.

⁷⁸⁸ Vgl. *Krisis*, 267.

⁷⁸⁹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 355. Vgl. *Signes*, 169. Ebenfalls Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 107.

⁷⁹⁰ *Krisis*, 143.

⁷⁹¹ *Krisis*, 145.

⁷⁹² *Krisis*, 305. Vgl. 304 sowie weiter 258.

teleologische Dimension als „nötige Bestimmungsschicht“ verloren, unabhängig davon welcher Art der Teleologie sie zugerechnet würde, sei sie in einem engeren Sinn der weltlichen Bewährung zur „Bekanntheit“⁷⁹³ oder in einem weiteren Sinn „der vom Ich vollzogenen Einstimmung“⁷⁹⁴.

Neben jener teleologischen Bestimmungsschicht wohnt den angeblich puren Realitäten noch etwas, was bei Husserl auf eine „metaphysische‘ Urtatsache [...] [als] ein Ineinander des Absoluten“⁷⁹⁵ zurückgeführt werden und bei Merleau-Ponty in einer andersartigen oder verfeinerten Art und Weise dennoch fungieren kann. Das bei Husserl der Intersubjektivität zugehörige Ineinander des Absoluten deutet bei Merleau-Ponty statt auf „das Mit-sein der anderen ‚Monaden‘“ eher ausschließlich auf das „verwickelte Ineinander von geltenden ‚Sinnen‘“ allein. Kann das „Ineinander des Absoluten“ statt als Mitsein des Anderen eher als rein sinnlich aufgebaute Zwischenleiblichkeit durch „eine[] [ganz einzige sinnliche] Selbstgebung meines Ich und Leibes“⁷⁹⁶ erschöpft werden, bei der als beim Selbstbezug der Fremdbezug mit erschlossen werden muss, wird darauf jedwede Art der Inter-Subjektivität zurückgeführt und nicht umgekehrt. Dies zeigt sich offenbar durch die am leiblichen Selbstbezug reflektierende intersubjektive Verschlingung. Z. B.: „Weil der eigene Leib das Vorgefühl des Anderen, die Einfühlung das Echo meiner Leiblichkeit ist‘, macht ein ‚Aufblitzen von Sinn‘ mich und den Anderen austauschbar (*substituables*) in der ‚absoluten Gegenwart der Ursprünge‘ [...].“⁷⁹⁷ Wie bereits gesagt lässt sich aus der leiblichen Genesis die Intersubjektivität allerdings mit höherer Unmittelbarkeit auslegen, jedoch würde dabei ihre teleologische Dimension verblassen. Müsste es zur Offenheit auf die Welt führen und folglich die „Mannigfaltigkeit des aktuellen Miteinander Vorstellens, -Denkens, -Wertens, -Wirkens, -Schaffens, eines Miteinander der streitlosen Einstimmigkeit oder der widerstreitenden

⁷⁹³ *Krisis*, 305.

⁷⁹⁴ *Krisis*, 252.

⁷⁹⁵ Zur *Phänomenologie der Intersubjektivität III*, 366. Vgl. C-Manuskript, 425f. Zur Urtatsache vgl. Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 279. Zur Metaphysik vgl. 187. Beides wird im anschließenden Kapitel näher behandelt.

⁷⁹⁶ *Krisis*, 261.

⁷⁹⁷ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 377. Bei Merleau-Ponty: *Signes*, 174. Vgl. weiter Waldenfels, Bernhard, *Das Zwischenreich des Dialogs*, Den Haag, Nijhoff 1971, 28: „[D]ie Selbstgegenwart bedarf in ihrer Selbständigkeit nicht eo ipso einer Fremdgegenwart auf die Art, wie Gegenwart Vergangenheit und Zukunft notwendig impliziert.“ Außerdem Yamaguchi, Ichiro, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, Nijhoff, The Hague 1982, 98. Vgl. dagegen Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 142 sowie bei Husserl: CM, §52.

Unstimmigkeit“ geben, müsste sogar niemand als Weltbewusstsein etwa eines Miteinanderlebens nach einer synthetischen Einheit der Geltung streben. Fraglich bleibt außerdem, wie sich dann die Jemeinigkeit oder Einzigkeit im Sinn der Angehörigkeit zu einem absolut „einzige[n] Ich“⁷⁹⁸ gegenüber der so verabsolutierten leiblichen Genesis noch auszeichnen lässt, insbesondere wenn das Ich sowie der Andere auf einmal so miteinander austauschbar gemacht werden wie „in der ‚absoluten Gegenwart der Ursprünge‘“, ⁷⁹⁹ worin sich die nach Theunissen von Husserl von vornherein ausgeschlossene „echte Alternativmöglichkeit“⁸⁰⁰ der Gleichursprünglichkeit des Ich und des Anderen ja offensichtlich befinden kann. Indessen droht der Auslegungsausgangspunkt von der Husserlschen Begründungsidee⁸⁰¹ abzuweichen, der nicht länger an einem im strengen Sinn absolut einzigen Ich festhalten würde, auch wenn die Aufhebung der Einzigkeit oder Jemeinigkeit nach wie vor überhaupt keine Voraussetzung oder Bedingung der Zwischenleiblichkeit darstellt.⁸⁰² Tatsächlich reicht das „Zwischen-“ der Zwischenleiblichkeit hinsichtlich der Einzigartigkeit für den Selbstbezug als „ein[] eindeutige[r] Grundriß“⁸⁰³ noch nicht aus. Hierzu scheint man über die leibliche Genesis hinausgehen bzw. den Ausweg aus ihrer Verabsolutierung finden zu müssen. Darum ist die intersubjektive Genesis wiederum in Betracht zu ziehen.

⁷⁹⁸ *Krisis*, 117. Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 363.

⁷⁹⁹ Vgl. ebenfalls Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 363: „Würden wir dieses Ineinander des Absoluten selbst zum Absoluten erheben, wie Eugen Fink es in seiner Verarbeitung Husserlscher Texte versucht [...], so bliebe von der Asymmetrie nichts mehr übrig. Der andere würde ebenso wie ich selbst in der Indifferenz eines Lebensstroms aufgehen.“ Weiter 355: „Eigen- und Fremdbezug drohen im Selbstbezug und Selbstentzug eines *ipsum esse* aufzugehen, aller relativen Differenzierung zum Trotz. Sieht oder spricht sich das Sein in uns, so ist es am Ende gleich, wer sieht und wer spricht, ich oder der Andere. ‚N’importe qui parle...‘, tönt es bei Foucault zurück.“ Sowie 377. Außerdem Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 110.

⁸⁰⁰ Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 153.

⁸⁰¹ Vgl. Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 186: „Das Cogito bleibt nach wie vor der Ausgangspunkt der Husserl’schen Phänomenologie, aber es wird weit über seine cartesianschen Grenzen hinausgetrieben.“ Sowie 190. Jedoch würde Tengelyi der Rede von der „Begründung“ eine Absage erteilen. Vgl. dazu 188.

⁸⁰² Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 362 sowie ebenfalls *Signes*, 173.

⁸⁰³ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 153. Vgl. unter anderem VI, 188-89, 192-94, 311. Weiter Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 276.

2.3.3 Die Intersubjektivitäts- und Fremdheitsrolle

1) Die Husserlsche „metaphysische“ Urtatsache“ als „Ineinander des Absoluten“⁸⁰⁴ Einerseits lässt sich angesichts der teleologischen Dimension die intersubjektive Genesis bei Husserl eigentlich nicht durch die leibliche bei Merleau-Ponty ersetzen. Wird die phänomenologische „Metaphysik“ in die Überlegung miteinbezogen, mit der der „meta-intentionale“⁸⁰⁵ Hintergrund bei Merleau-Ponty jedoch nichts zu tun hat,⁸⁰⁶ lässt sich andererseits die Genesis eben anders als leiblich erweisen. Husserls Begründungsiede, wonach vom Ich allein alles Erdenkliche ausgehen muss,⁸⁰⁷ richtet sich trotz aller nachträglichen Selbstmodifikation⁸⁰⁸ nach wie vor darauf, „alle metaphysischen Abenteuer, alle spekulativen Überschwenglichkeiten aus[zuschließen].“⁸⁰⁹ Dazu hat Tengelyi angemerkt:

„Husserl setzt sich aller traditionellen Metaphysik vielmehr erst recht dadurch entgegen, dass er die phänomenologische Metaphysik als eine Lehre von Urtatsachen auffasst, die sich nicht etwa auf *erste Ursachen* zurückführen und daher auch nicht spekulativ ergründen lassen.“⁸¹⁰

Die apodiktische Urtatsache *ich bin*, die überhaupt keine Ursache und zwar „nach wie vor

⁸⁰⁴ Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III, 366. Vgl. CM, §59, §64; C-Manuskript, 425f. Weiter Tengelyi, László, Welt und Unendlichkeit, Herder, Freiburg / München 2014, 185.

⁸⁰⁵ Vgl. VI, 292.

⁸⁰⁶ Vgl. Tengelyi, László, Welt und Unendlichkeit, Herder, Freiburg / München 2014, 265: „Merleau-Ponty [...] geht an diesem Grundansatz [von Husserls Metaphysik der Urtatsachen] vorbei.“

⁸⁰⁷ Vgl. CM, §64 sowie Tengelyi, László, Welt und Unendlichkeit, Herder, Freiburg / München 2014, 186, 190.

⁸⁰⁸ Vgl. Tengelyi, László, Welt und Unendlichkeit, Herder, Freiburg / München 2014, 181, 188 sowie außerdem Bernet, Rudolf u. Kern, Iso u. Marbach, Eduard, Edmund Husserl – Darstellung seines Denkens, Meiner, Hamburg 1996, 211.

⁸⁰⁹ CM, §60. Vgl. Tengelyi, László, Welt und Unendlichkeit, Herder, Freiburg / München 2014, 180.

⁸¹⁰ Tengelyi, László, Welt und Unendlichkeit, Herder, Freiburg / München 2014, 187. Zur Kritik hieran vgl. weiter Novotný, Karel, Welt und Leib, Königshausen u. Neumann, Würzburg 2021, 80f. Kurz formuliert hat Tengelyi nach Novotný den Husserlschen Ansatz bei den Urtatsachen des Bewusstseins allzu rasch bei der Erfahrungsanalyse und -deutung angewandt, wodurch „auch die Andersheit der Dinge und der Welt – gegenüber der Objektivierung durch das Bewusstsein – erreicht wird.“ Außerdem besteht Tengelyi ebenso immer auf den Erfahrungsprozess als Analyseausgangspunkt. Vgl. 82, 88 sowie Tengelyi, László, Welt und Unendlichkeit, Herder, Freiburg / München 2014, 197.

der Ausgangspunkt der Husserl[.]schen Phänomenologie [bleibt],“⁸¹¹ macht vielmehr eine unüberschreitbare Urtatsache oder „ein absolutes, undurchstreichbares Faktum“⁸¹² aus. Als solches „[trage] ich in mir einen Kern von **Urzufälligem** [...] in Wesensformen, [...] in denen dann die weltlichen Wesensnotwendigkeiten fundiert sind.“⁸¹³ Demnach gehört zunächst zu diesem Urzufälligen als Faktizität bzw. Urtatsache die „*Welthabe*“⁸¹⁴, d. h. das Ich bietet sich wie bereits erwähnt als Weltbewusstsein dar.⁸¹⁵ Zweitens „[ist] ein transzendentales Ich immer nur im Rahmen eines intentionalen Ineinanderseins denkbar.“⁸¹⁶ Genaugenommen „setzt [die Welthabe] stets Mitsubjekte voraus, mit denen das jeweilige Ich ein intentionales Ineinandersein eingeht.“⁸¹⁷ So spielt der Andere auf jeden Fall die Rolle des Mitträgers bei der Verweltlichung, die eigentlich über die erfüllungsmäßige „Bewegung eines Erwerbens von Unbekanntheit zu Bekanntheit“⁸¹⁸ hinausgehend noch auf die „**verweltlichende Selbstapperzeption**“⁸¹⁹ deutet, bei der das Ich eben immer im Intersubjektivitätsrahmen eines intentionalen Ineinanderseins „zu

⁸¹¹ Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 186. Vgl. dagegen Novotný, Karel, *Welt und Leib*, Königshausen u. Neumann, Würzburg 2021, 80f.

⁸¹² *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II*, 155.

⁸¹³ *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, 386. Meine Hervorhebung. Vgl. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II*, 155 sowie 159. Zu „Urzufälligem“ vgl. ebenfalls CM, §64.

⁸¹⁴ Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 185. Vgl. 186. Hierbei ist die Welthabe eher bereits als „Weltvorgegebenheit aus den Einstimmigkeitstendenzen der Erfahrung und im Rückbezug auf sie aufzuklären“, anstatt ausschließlich als „das aktuelle System der Unendlichkeit der möglichen Erfahrung“ oder „die Weltapperzeption als ein unendlich offenes System der möglichen Erfahrungen“. Vgl. Novotný, Karel, *Welt und Leib*, Königshausen u. Neumann, Würzburg 2021, 85, 88-89. Zur urzufälligen Faktizität vgl. dagegen 86: „Tengelyi spricht in dieser Hinsicht allerdings nicht von einem Bruch mit Husserl, sondern von der *Erweiterung des Bereichs zufälliger Faktizität* als von einem Schluss, den Husserl selbst nicht mehr gezogen habe [...].“ Vgl. dazu Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 190f. Dies wird in der vorliegenden Arbeit leider nicht eingehend erörtert.

⁸¹⁵ Vgl. in dieser Arbeit 1.2.

⁸¹⁶ Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 185. Für Tengelyi „schränkt diese Tatsache eines intentionalen Ineinanderseins die Vorrangstellung des jeweiligen Ich [noch deutlicher als die Tatsache der Welthabe] ein.“ Vgl. weiter *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, 371: „Nicht nur ich bin kein *solus ipse*, kein erdenkliches Absolutes ist *solus ipse* [...].“

⁸¹⁷ Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 185. Vgl. dagegen weiter Novotný, Karel, *Welt und Leib*, Königshausen u. Neumann, Würzburg 2021, 82-83, 85-86, 88.

⁸¹⁸ *Krisis*, 305.

⁸¹⁹ CM, §45.

synthetischer Einheit der Geltung hin[zu]streben[]“⁸²⁰ hat, wozu die „vom Ich vollzogene[] Einstimmung“⁸²¹ um sich selbst Willen sowie um der Welt Willen dient. Durch das spezifisch als die „„metaphysische‘ Urtatsache“ bezeichnete „Ineinander des Absoluten“ erklärt sich die Intersubjektivität statt als Ursache, durch die alle Wesensnotwendigkeiten gesetzmäßig abzuleiten wären, eher als eine Art der „Faktizitätsbedingtheit eidetischer Zusammenhänge“⁸²², die keineswegs weiter „auf erste Ursachen zurück[ge]führ[t]“⁸²³ werden können. Indessen kann eine derartige Bedingtheit der metaphysischen Urtatsache in einem anderen Sinn jedoch als etwas Absolutes verstanden werden, das nicht etwa Verabsolutierung der Zwischenleiblichkeit impliziert. Die Intersubjektivität verweist in dieser Hinsicht in keinem gewöhnlichen Sinn auf eine der letzten Gegebenheiten oder Tatsachen überhaupt, sondern vielmehr im Sinn der „Notwendigkeit eines Faktums“⁸²⁴ bzw. der faktischen Notwendigkeit, die nach Tengelyi der „eidetischen Gesetzmäßigkeit“⁸²⁵ entgegensteht, von der sich eidetische Zusammenhänge abzuleiten schienen, und damit vom zufälligen Faktum oder von „der zufälligen Faktizität“⁸²⁶ eingeschränkt sowie abhängig bleibt, die jedoch von einer „allumfassende[n] Kette von Ursachen“⁸²⁷ befreit sein muss. Mithin wohnen „dem sum im Satz *cogito, ergo sum*“⁸²⁸ als dem „Urfaktum“⁸²⁹ oder der Urtatsache trotz aller scheinbaren Inkompatibilität die Urzufälligkeit sowie -Notwendigkeit tatsächlich jedoch zugleich inne. Damit erweist es sich gleichsam als absolut. „[Leitet] die [phänomenologische] Metaphysik [...] die Möglichkeiten auf ihren faktischen Wirklichkeitsgrund zurück“⁸³⁰ und nicht so, als „[suchte] die [traditionelle Metaphysik] aus der Gesamtheit der Möglichkeiten die Wirklichkeit abzuleiten“⁸³¹, bleibt die Intersubjektivität als Faktizitätsbedingtheit indes „mit einer ‚ursprünglichen Kontingenz‘

⁸²⁰ *Krisis*, 71.

⁸²¹ *Krisis*, 252.

⁸²² Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 182. Vgl. 181. Tengelyi erscheint die Rede von der Bedingtheit passender als die von der „Begründetheit“. Vgl. dazu 188.

⁸²³ Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 187.

⁸²⁴ *Ideen I*, §46.

⁸²⁵ Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 189. Vgl. 180-82.

⁸²⁶ CM, §64.

⁸²⁷ Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 189.

⁸²⁸ Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 188.

⁸²⁹ *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, 386.

⁸³⁰ Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 268. Tengelyi bezieht sich hier auf die Metaphysik Sartres, jedoch in einer Husserlschen Hinsicht. Vgl. dazu 190-91, 265-67.

⁸³¹ Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 268.

behaftet“⁸³². Das Ineinander des Absoluten als eine der Urtatsachen ist niemals „aus *a priori* erfassten Wesensmöglichkeiten zu begreifen und dadurch sozusagen wegzu erklären“⁸³³, so als wäre es unter anderem noch auf etwa eine Ursache reduzierbar. Stattdessen dienen die Urtatsachen, die „auf Faktizitätsstrukturen [...] [wie] Welthabe, Leiblichkeit, Intersubjektivität [verweisen]“⁸³⁴, der genetischen Auslegung als notwendige Grundlagen, wobei die Urzufälligkeit und -Notwendigkeit zusammenfallen. Eine derartige Genesis kann schließlich überhaupt von keiner Teleologie der Totalität überschritten werden, d. h. von keiner „alles Sein in Totalität konkret und individuell ausmachende[n], letztermöglichende[n] und dadurch verwirklichende[n]“⁸³⁵ Teleologie einer Welthabe, ganz zu Schweigen etwa durch eine intersubjektive Objektivierung zur höchsten Objektivität oder Einstimmigkeit.⁸³⁶ In der beschriebenen Hinsicht fällt die teleologische Dimension im Sinn einer totalistischen ins Sekundäre, während die leibliche sowie die intersubjektive auf derselben primären Ebene stehen.

2) Die metaphysische Implikation von Merleau-Pontys Überbetonung der Leiblichkeit Verhielte sich die leibliche Genesis bei Merleau-Ponty ebenso als Grundtatsache, hätte sie gewiss eine andersartige „metaphysische“ Bedeutung als die bei Husserl. Zum Mindesten liegt die leibliche Dimension bei Merleau-Ponty der intersubjektiven zugrunde und nicht umgekehrt, d. h. beides steht keineswegs auf derselben Ebene des Ursprungs. Mit anderen Worten ist die Intersubjektivität durch die chiastische Zwischenleiblichkeit

⁸³² Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 266. Vgl. 267, 270, 265: „Sartre bleibt in *Das Sein und das Nichts* dem Grundansatz von Husserls Metaphysik der Urtatsachen treu.“ Sowie EN, 289. Sartre geht nach Tengelyi hinsichtlich des Mittels vom „absoluten Ereignis“ sogar weiter auf die Husserlsche Metaphysik ein als Husserl selbst. Vgl. dazu 190-91, 266-67. Vgl. dagegen Novotný, Karel, *Welt und Leib*, Königshausen u. Neumann, Würzburg 2021, 80f. Besonders 82, 86.

⁸³³ Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 268.

⁸³⁴ Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 186: „Die Urtatsachen [...] verweisen auf Faktizitätsstrukturen, die sich mit dem Cogito verbinden und ihm einen unverlierbaren Hinweis auf Welthabe, Leiblichkeit, Intersubjektivität und Geschichtlichkeit einprägen.“ Wir gehen in dieser Arbeit jedoch nicht auf die Geschichtlichkeit ein. Zur Leiblichkeitsurtatsache vgl. außerdem Novotný, Karel, *Welt und Leib*, Königshausen u. Neumann, Würzburg 2021, 89f.

⁸³⁵ Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III, 380.

⁸³⁶ Vgl. unter anderem *Krisis*, 261-62, 302-03: Die „intersubjektive[] Bewährung (Bewährung des Seins anderer und der andere der anderen – und die Synthese der Intersubjektivität als seiende und Einstimmigkeit herstellende).“ CM, §22, §55.

„sozusagen wegzu erklären“⁸³⁷, genauso wie „die Welthabe“⁸³⁸ als selbständige teleologische Dimension.⁸³⁹ Als Faktizität wohnt der Welthabe bei Husserl der teleologische Hinweis inne,⁸⁴⁰ der in der Intersubjektivität als „Faktizitätsbedingtheit“⁸⁴¹ verwurzelt bleibt und über die Welthabe hinaus noch eine Rolle im Selbstbezug spielt. Man hat sich auf den Anderen zu beziehen, nicht nur um etwas Weltliches intersubjektiv zu objektivieren,⁸⁴² sondern auch um auf sich selbst zu rekurren,⁸⁴³ jedoch ohne „mit sich in [...] [den] offene[n] Widerspruch“⁸⁴⁴ zu geraten, wenn auch ohne eine so vermeinte, „alles Sein in Totalität konkret und individuell ausmachende, letztermögliche und dadurch verwirklichende“⁸⁴⁵ Weltidee oder einen solchen Weltsinn. Ein derart „geringst“ teleologischer Hinweis scheint bei Merleau-Ponty jedoch an keiner Stelle ins Gewicht zu fallen. Überdies hält Merleau-Ponty nach Waldenfels „an dem anfänglichen Paradox“⁸⁴⁶ des asymmetrischen „Ineinander des Absoluten“⁸⁴⁷ fest, zu dem sich genauso wie zur „metaphysische[n] Urtatsache“⁸⁴⁸ bei Husserl „ein überaus verwickeltes Ineinander von geltenden Sinnen“⁸⁴⁹ vertieft hat. Während sich dieses Paradox bei Husserl jedoch durch eine Vorrangstellung des Ich auflösen lasse, ziele die

⁸³⁷ Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 268.

⁸³⁸ Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 185. Vgl. 186.

⁸³⁹ Vgl. VI, 247: „[L']Offenheit de l'Umwelt“; 228 sowie 263: „[L']Offenheit d'Umwelt“; weiter Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 355, 365: Die „Zwischenwelt (intermonde).“ Vgl. dazu unter anderem PP, 409; VI, 72; *Signes*, 169.

⁸⁴⁰ Vgl. in dieser Arbeit 1.2.2 sowie weiter 1.2.3.

⁸⁴¹ Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 182. Vgl. 181. Außerdem *Krisis*, 192.

⁸⁴² Vgl. unter anderem *Krisis*, 261-62.

⁸⁴³ Vgl. Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 65 sowie außerdem Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 366. Vgl. dazu bei Levinas: AE, 130ff.

⁸⁴⁴ *Krisis*, 252.

⁸⁴⁵ Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III, 380. Zum Vermeintsein vgl. außerdem *Krisis*, 267.

⁸⁴⁶ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 363.

Zur Asymmetrie vgl. 365 sowie VI, 294; außerdem *Ideen II*, 148.

⁸⁴⁷ Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III, 366. Ebenfalls zitiert in Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 363. Vgl. C-Manuskript, 425f. Weiter Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 185.

⁸⁴⁸ Ebd. Vgl. dagegen Novotný, Karel, *Welt und Leib*, Königshausen u. Neumann, Würzburg 2021, 80f.

⁸⁴⁹ *Krisis*, 71.

Problematik bei Merleau-Ponty von vornherein sozusagen nicht auf eine Auflösung ab.⁸⁵⁰ Er hat nach Tengelyi im Ineinander des Absoluten in Form der Zwischenleiblichkeit vielmehr die „*Dialektik ohne Synthese*“⁸⁵¹ gesehen, die der „„schlechte[n]“ Dialektik [entgegensteht], in der [...] die ‚dialektische Bewegung‘ als ‚reine Identität der Gegensätze [...]‘ stillgelegt wird.“⁸⁵² Im Vergleich dazu müsse die „„gute“ Dialektik [...] einen unaufhörlichen Kampf führen“⁸⁵³, indem sie nicht „von einer schroffen Entgegensetzung, sondern von einer ‚Verflechtung‘ – oder auch von einem ‚Chiasmus‘ – von Subjekt und Objekt ausgeht“⁸⁵⁴ sowie „den konkreten Verflechtungen von anfänglichen Sinngebilden nachgeht, ohne sie in einer höherstufigen Einheit aufzulösen“⁸⁵⁵, sei sie eine Welt oder „ein Ur-Ich [...], das selbst jenes Geflecht angelegt hat [...].“⁸⁵⁶

Dieser Merleau-Pontysche metaphysische Grundstein darf nicht durch irgendeine Teleologie überschritten werden. Ebenso muss er nicht auf dem „Urfaktum“⁸⁵⁷ *ich bin* beruhen, in dem die Urzufälligkeit und -Notwendigkeit wie bereits erläutert zusammenfallen.⁸⁵⁸ Der Dialektik ohne Synthese entspricht also die labyrinthartige Verflechtung⁸⁵⁹ im Chiasmus ohne Anfang und Ende, wobei sich das Ich und der Andere miteinander so verschlingen, dass man sich aufgrund des absolut asymmetrischen Ineinanderseins, das jedem im Intersubjektivitätsrahmen fungierenden teleologischen

⁸⁵⁰ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 363, 379-80. Außerdem Waldenfels, Bernhard, *Das Zwischenreich des Dialogs*, Den Haag, Nijhoff 1971, 12f. sowie bei Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, 366.

⁸⁵¹ VI, 127: „[L]a dialectique sans synthèse“. Zitiert in Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 270 sowie 276-78.

⁸⁵² Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 273. Vgl. VI, 127-28. Dieser „schlechten“ Dialektik korrespondiert hierbei statt Husserls Methode eher Sartres. Vgl. außerdem Derrida, Jacques, *Le toucher; Jean-Luc Nancy*, Galilée, Paris 2000, 72.

⁸⁵³ Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 275.

⁸⁵⁴ Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 275. Genauer gesagt steckt der Grundriss, die Asymmetrie bzw. die „Nicht-Koinzidenz in der Verflechtung“ zwischen der Zu- und Rückfahrt von Subjekt- und Objektsein. Vgl. 276.

⁸⁵⁵ Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 276.

⁸⁵⁶ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 363.

⁸⁵⁷ *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, 386.

⁸⁵⁸ Vgl. *Ideen I*, §46; *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II*, 155 sowie 159; *CM*, §64. Weiter bei Sartre: *EN*, 289.

⁸⁵⁹ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 350. Bei Merleau-Ponty: *Signes*, 230.

Hinweis oder mit Waldenfels' Worten „jedem Füreinander vorausgeht“⁸⁶⁰, auf etwas Weltliches einlässt sowie auf sich selbst bezieht. Der den Fremdbezug mit einschließende Selbstbezug,⁸⁶¹ ebenso wie die einem rohen oder wilden Geist⁸⁶² korrespondierende und mithin vom „Monopol auf das Sein“⁸⁶³ befreite Welt, ergeben sich alle nur aus dem ursprünglichen Chiasmus der Zwischenleiblichkeit, in der das Zwischen als In-Einander das Für-Einander überwiegt, das eher auf die „Vergemeinschaftung eines präsozialen Ur-Ich“⁸⁶⁴ verweist. Demgegenüber ist jenes absolut anonyme Ineinander allerdings dem Husserlschen Grundrahmen entgleist, nämlich „der egologischen Einbettung [d]er Phänomenologie“⁸⁶⁵. Nunmehr steht mit dem „rohen Sein“⁸⁶⁶ im Bunde als der absolute „Nullkörper“⁸⁶⁷ bzw. „Nullpunkt“⁸⁶⁸ nicht genau „mein“ „primordiale[r] Leib[]“⁸⁶⁹, der zuerst allein „auf sich selbst zurückbezogen ist“⁸⁷⁰, sondern vielmehr „unser“ immer bereits chiastischer Leib, bei dem irgendwelcher Selbstbezug niemals ausschließlich auf sich selbst zurückbezogen ist. Hiervon ausgehend würde es nach Waldenfels jedoch dazu führen: „Sieht oder spricht sich das Sein in uns, so ist es am Ende gleich, wer sieht und wer spricht, ich oder der Andere.“⁸⁷¹ – Ließe sich die leibliche Genesis als etwas uns Gemeinsames so verabsolutieren, „[würde] [d]er [A]ndere [...] ebenso wie ich selbst in

⁸⁶⁰ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 380.

⁸⁶¹ Vgl. unter anderem *Signes*, 174.

⁸⁶² Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 148-49. Bei Merleau-Ponty: VI, 131, 227, 228, 263.

⁸⁶³ *Signes*, 169. Zitiert in Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 355.

⁸⁶⁴ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 380. Vgl. unter anderem 363 sowie bei Husserl: *Krisis*, 117.

⁸⁶⁵ Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 186. Vgl. 190.

⁸⁶⁶ Vgl. unter anderem VI, 103: „être brut“ sowie weiter Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 147.

⁸⁶⁷ *Ideen II*, 152.

⁸⁶⁸ *Ideen II*, 158.

⁸⁶⁹ *Krisis*, 265. Vgl. ebenfalls *CM*, §44, §51; Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 66.

⁸⁷⁰ *CM*, §44. Vgl. §18 sowie weiter bei Merleau-Ponty: VI, 303.

⁸⁷¹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 355. Anschließend daran folgt das: „N’importe qui parle...“, tönt es bei Foucault zurück. Solche Konsequenzen hat Levinas gewiß im Auge, wenn er eine antihumanistische Tendenz heraufziehen sieht.“ Vgl. Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 110, 159.

der **Indifferenz** eines Lebensstroms aufgehen“⁸⁷², in den wir als verschiedene Wellen alle hineinströmen müssten. Des Weiteren, unabhängig davon wie sich die beiden Seiten von Eigenem und Fremdem, Subjekt- und Objektsein voneinander unterscheiden, alternieren sowie verflechten könnten, verlöre das Fremde oder die Fremdheit in der Fremderfahrung als „Zugänglichkeit in der eigentlichen Unzugänglichkeit im Modus der Unverständlichlichkeit“⁸⁷³ seine eigentliche Bedeutung, genauso wie das Eigene. Denn beides stellte sich so gleichgültig wie zwei miteinander austauschbare Variablen für einen dritten neutralen Zuschauer wie ein Über-Ich dar, das dem sich „phänomenologisierende[n]“⁸⁷⁴ Ich sowie dem Anderen stets fernbliebe.⁸⁷⁵

3) Die Untergrabung der Fremdheitsbedeutung

In der Tat lässt sich das Fremde nur aus der Sich-Abtrennung vom Eigenen herühren, wobei die Jemeinigkeit nie aufgehoben wird.⁸⁷⁶ Außer beidem spielt darin überhaupt nichts eine Rolle. Anders gesagt wird das Fremde vor allem keineswegs etwa aufgrund des neutralen Standpunkts eines Dritten vom Eigenen trennbar gemacht oder getrennt. Es fehlt nach Tengelyi für die Vollkommenheit der Zwischenleiblichkeitslehre jedoch eine Auslegung des vorausgesetzten Unterschieds zwischen dem Eigenen und dem Fremden bzw. der „Nicht-Koinzidenz in der noch so engen Verflechtung von Selbst und Anderem“⁸⁷⁷, wenn sie eigentlich nicht auf den Grundriss⁸⁷⁸ der labyrinthartigen Zwischen-Leiblichkeit reduzierbar oder dadurch wegzuerklären ist: Es verhielte sich beim Fremdbezug auf den Anderen wie etwa auf die fremde berührend-berührte Hand

⁸⁷² Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 363. Meine Hervorhebung. Vgl. ebenfalls 355, 377.

⁸⁷³ Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III, 631. Vgl. CM, §52, §54; Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 53.

⁸⁷⁴ *Krisis*, 170. Vgl. CM, §15 sowie besonders Fink, Eugen, *Das Phänomenologisieren als Reduzieren*, in VI. *Cartesianische Meditation*, Dordrecht, Kluwer 1988, 32f.

⁸⁷⁵ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 314, 357-60.

⁸⁷⁶ Vgl. *Signes*, 173 sowie Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 311, 367.

⁸⁷⁷ Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 278. Vgl. weiter 271, 277; bei Sartre: EN, 289; Derrida, Jacques, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Galilée, Paris 2000, 72, 217f; Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 311, 367.

⁸⁷⁸ Zur Idee des Grundrisses vgl. unter anderem VI, 188-89, 192-94, 311 sowie weiter Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 276.

nicht anders als beim eigenen Wahrnehmend-Wahrgenommensein.⁸⁷⁹ In Hinblick darauf, dass alles von der Asymmetrie „einer ‚Verflechtung‘ – oder auch von einem ‚Chiasmus‘ – von Subjekt und Objekt ausgeh[en]“⁸⁸⁰ sowie unter der Überbestimmung „der gemeinsamen Zugehörigkeit zur Welt“⁸⁸¹ stehen müsste, ließe sich das Fremde angesichts der „Reversibilität“⁸⁸² eben nicht vom auf sich selbst irgendwie abweichend rekurrierenden Eigenen in einem weiteren Sinn unterscheiden.

Ein Ausweg daraus verweist auf die bereits genannte Abtrennung, die trotz des Hinweises auf etwa Urzufälligkeit jedoch nicht zu den bisher erwähnten Urtatsachen zu gehören scheint.⁸⁸³ Es scheint zwischen dem Ich und der Inter-Subjektivität noch zu stecken, was genetisch auszulegen ist. Solange dies übersehen wird, bleibt die weitere genetische Bedeutung des Fremden ebenso übersehen wie die der Intersubjektivität. Das Fremde dient der Zwischenleiblichkeitslehre erstens nicht so kritisch als „Motivationsfundament“⁸⁸⁴ wie der fremde Leibkörper bei Husserl auf dem cartesianischen Weg; zweitens lässt sich bei Merleau-Ponty auf das Fremde keine teleologische Dimension mehr ein. Das Fremde fällt damit sogar in ein bloßes Derivat aus der Inkongruenz zwischen der Zu- und Rückfahrt von Subjekt- und Objektsein zusammen. Dementsprechend lässt sich eine eigentliche Fremdheit des Anderen als „Zugänglichkeit in der eigentlichen Unzugänglichkeit im Modus der Unverständlichkeit“ tatsächlich nicht als Kern „**d[e]s an sich erste[n] Fremde[n]** (**d[e]s erste[n] Nicht-Ich**) [,] **d[e]s andere[n] Ich**“⁸⁸⁵ gegenüber aller andersartigen weltlichen Fremdheit auszeichnen, selbst wenn die weltliche Fremdheit hinsichtlich „**d[e]s Scheitern[s]** einer egozentrischen Aneignung der Welt [...] [bzw.] einer ‚perzeptiven

⁸⁷⁹ Vgl. *PP*, 175; *VI*, 174-75; *Signes*, 167, 169. Vgl. dagegen Derrida, Jacques, *Le toucher*; Jean-Luc Nancy, Galilée, Paris 2000, 205; bei Husserl: *Ideen II*, 166.

⁸⁸⁰ Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 275. Genauer gesagt steckt die Asymmetrie zwischen der Zu- und Rückfahrt von Subjekt- und Objektsein. Vgl. 276. Bei Merleau-Ponty: *VI*, 191 sowie 302.

⁸⁸¹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 380. Vgl. *PP*, 251: La „connaturalité“ sowie *Signes*, 165. Außerdem *Ideen II*, 82; *Krisis*, 199; *CM*, §55.

⁸⁸² Zur Reversibilität als einer verbesserten Version der Reflexivität vgl. unter anderem *VI*, 156, 184. Zur Reflexivität vgl. unter anderem *PP*, 109, 404; *Signes*, 165, 167, 230; *VI*, 311.

⁸⁸³ Vgl. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, 386; *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II*, 155 sowie 159; *CM*, §64.

⁸⁸⁴ *CM*, §50. Vgl. §51 sowie außerdem Waldenfels, Bernhard, *Das Zwischenreich des Dialogs*, Den Haag, Nijhoff 1971, 21-22.

⁸⁸⁵ *CM*, §49.

Offenheit auf die Welt“⁸⁸⁶ nicht so leicht wie bei Husserl von der Zugänglichkeit bei der Objektivierung als „Bewegung eines Erwerbens von Unbekanntheit zu Bekanntheit“⁸⁸⁷ überwogen wird. Folgendermaßen führt weiter dazu, die Fremdheit in ihrem eigentlichen Sinn zu enthüllen.

⁸⁸⁶ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 355.

Bei Merleau-Ponty: *Signes*, 169. Vgl. Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 107.

⁸⁸⁷ *Krisis*, 305.

II. Die Vertiefung des Fremden

3. Die Wiedergewinnung der Fremdheit bei Waldenfels

3.1 Der zunächst nicht leibliche, jedoch den Fremdbezug implizierende Selbstbezug

3.1.1 Die Inspiration aus der teleologischen Dimension

1) Die teleologische Dimension des Selbstbezuges

Wie schon früher gesagt wohnt dem Weltbewusstseinsleben bzw. der „*Welthabe*“⁸⁸⁸ als „Urtatsache“⁸⁸⁹ bei Husserl der teleologische Hinweis inne, dass man sich auf den Anderen nicht nur zu beziehen hat, um etwas Weltliches intersubjektiv zu objektivieren,⁸⁹⁰ sondern auch um auf sich selbst zu rekurrieren,⁸⁹¹ jedoch ohne „mit sich i[m] [...] offene[n] Widerspruch“⁸⁹² zu stehen. Bei dieser fürs Ich sowie „vom Ich vollzogenen Einstimmung“⁸⁹³ bzw. der Bewährung zur Einstimmigkeit hat man aufgrund eines „Miteinanderleben[s]“⁸⁹⁴ trotz aller „Mannigfaltigkeit [...] der streitlosen Einstimmigkeit oder der widerstreitenden Unstimmigkeit“⁸⁹⁵ jedoch noch „zu synthetischer Einheit der Geltung hin[zu]streben[]“⁸⁹⁶. Dabei hat sich etwas Fremdes aus dem Anderen bzw. aus dem Fremdbezug immer bereits auf die ichliche sowie weltliche Bewährung zur Einstimmigkeit ausgewirkt. Während die teleologische Dimension im Miteinanderleben fungiert, impliziert das Mit- oder Ineinander in Wirklichkeit keine Wechselseitigkeit der Vergemeinschaftung.⁸⁹⁷ Die teleologische Dimension ist vielmehr im Selbstbezug fundiert, dessen Einzig- oder Jemeinigkeit eher noch „eine *Nicht-*

⁸⁸⁸ Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 185. Vgl. 186.

⁸⁸⁹ Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III, 366.

⁸⁹⁰ Vgl. unter anderem *Krisis*, 261-62.

⁸⁹¹ Vgl. Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 65 sowie Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 366; AE, 130f.

⁸⁹² *Krisis*, 252.

⁸⁹³ *Krisis*, 252.

⁸⁹⁴ *Krisis*, 192. Vgl. CM, §42, §60.

⁸⁹⁵ *Krisis*, 6. Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 154.

⁸⁹⁶ *Krisis*, 71. Vgl. ebenfalls 254.

⁸⁹⁷ Vgl. CM, §56, §58 sowie weiter *Krisis*, 197-98.

Gegenseitigkeit“⁸⁹⁸ implizieren muss, und der mit etwas Fremdem gefärbt worden sein muss. Diese Färbung muss sich nicht mehr vorrangig auf eine zwischenleibliche Weise vollzogen haben, so wie die eben zitierte Nicht-Gegenseitigkeit als „in der Beziehung Ich-Anderer [eingebettete] ‚unvermeidliche Asymmetrie‘ [...], die sich nicht in Reziprozität verwandeln lässt“⁸⁹⁹, nicht mehr durch die Reversibilität erschöpft werden kann,⁹⁰⁰ wenn die „Nicht-Koinzidenz in der noch so engen Verflechtung von Selbst und Anderem“⁹⁰¹ ebenso nicht auf den Grundriss der labyrinthartigen Zwischen-Leiblichkeit reduzierbar oder dadurch wegzu erklären ist.⁹⁰² Der Zugang zum den Fremdbezug implizierenden Selbstbezug lässt sich anders als leiblich oder zwischenleiblich erweisen. Der „synthetischen Einheit der Geltung“, zu der das Ich hinzustreben hat, kann bei Husserl die bereits erwähnte „universale konstitutive Synthesis“⁹⁰³ oder „unendliche regulative Idee“⁹⁰⁴ so entsprechen, wonach „ich [...] eine **verweltlichende Selbstapperzeption** [...] vollzogen [habe] und [...] sie in beständiger Fortgeltung und Fortbildung [halte]“⁹⁰⁵, dass sich die ichliche Bewährung zugleich als die weltliche darstellt. In dieser Hinsicht hängt dieser teleologische Hinweis auf den möglichst einstimmigen sowie widerspruchlosen Selbstbezug oder auf eine solche Selbstrekurrenz maßgeblich mit jenem totalistischen auf das Welt-Bewusstseinsleben zusammen, bei dem „alles Sein in Totalität konkret und individuell aus[zu]machen[], [zu] letztermöglichen[] und dadurch [zu] verwirklichen[]“⁹⁰⁶ ist. Somit hat Merleau-Ponty den beiden eine

⁸⁹⁸ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 314. Zwar bezieht sich der Originaltext eher auf die moralische Implikation, dennoch erweist sich sein Zusammenhang mit der Irreziprozität als ein kritischer Leitfaden. Vgl. 333: „Asymmetrie und Irreziprozität“. Zur entgegengesetzten Reziprozität spezifisch zwischen dem Ich und dem Anderen vgl. bei Merleau-Ponty: *PP*, 407.

⁸⁹⁹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 365. Vgl. bei Husserl: *Ideen II*, 148; bei Merleau-Ponty: *VI*, 294. Dagegen *PP*, 407.

⁹⁰⁰ Zur Reversibilität als einer verbesserten Version der Reflexivität vgl. unter anderem *VI*, 156, 184. Zur Reflexivität als „eine Art der Reflexion (*une sorte de réflexion*)“ vgl. unter anderem *PP*, 109 sowie 404; *Signes*, 165, 167 sowie 230; *VI*, 311. Außerdem bei Husserl: *CM*, §18.

⁹⁰¹ Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 278. Vgl. 277.

⁹⁰² Zur Idee des Grundrisses vgl. unter anderem *VI*, 188-89, 192-94, 311 sowie weiter Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 276.

⁹⁰³ *CM*, §22.

⁹⁰⁴ *CM*, §22.

⁹⁰⁵ *CM*, §45.

⁹⁰⁶ Zur *Phänomenologie der Intersubjektivität III*, 380. Zum Unterschied zwischen dem teleologischen und dem totalistischen Hinweis vgl. ebenfalls Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg /

Absage erteilt. Sowohl die Welt als auch das schier reversible, quasi-reflexive Selbst richten sich bei ihm niemals auf Einstimmigkeit, unabhängig davon wie leiblich, zwischenleiblich bzw. chiastisch der Selbstbezug den Fremdbezug mit einschließen oder damit gleichursprünglich zusammenhängen muss. Indessen wird bei Merleau-Ponty weder auf eine Aufhebung der Jemeinigkeit noch auf eine zuerst ausschließlich vom neutralen Dritten durchführbare Trennung zwischen dem Eigenen und dem Fremden direkt hingewiesen,⁹⁰⁷ jedoch kann sich ein hierzu beitragender Irrweg ableiten, wenn es bei Merleau-Ponty nach Tengelyi für die Nicht-Koinzidenz in der intersubjektiven Verflechtung bzw. für ihre „fundamentale Kontingenz“⁹⁰⁸ noch eine weitere Auslegung fehlt, und zwar wenn außer der verabsolutierten leiblichen Genesis überhaupt keine jener Kontingenz zugrundeliegende Intersubjektivitätsurtsache gibt.⁹⁰⁹ Der Implikation, dass die Trennung zwischen dem Eigenen und dem Fremden auf einen neutralen dritten Standpunkt zurückgeführt würde, so als würden davon ausgehend die Urstiftung sowie die Nivellierung ihres Unterschieds gleichursprünglich durchgeführt, kann man nicht ohne Weiteres ausweichen. Ohne die bereits erläuterte teleologische Dimension des Selbstbezuges würde aufgrund der Zwischenleiblichkeit nicht nur „ein ‚Aufblitzen von Sinn‘ mich und den Anderen austauschbar in der ‚absoluten Gegenwart der Ursprünge‘“

München 2014, 299 sowie Novotný, Karel, *Welt und Leib*, Königshausen u. Neumann, Würzburg 2021, 83: „Zwischen dieser Totalität und dem Unendlichen gibt es daher keinen Gegensatz, sondern ‚eben nur ein[en] Unterschied‘ [...], [...] eine ‚diakritische‘ Differenz“ bzw. eine solche „Beziehung zwischen Gesamtwirklichkeit und Offenheit der Welt“. Vgl. dazu 89. Weiter 84: „Die diakritische Aufgabe [heißt], die Idee eines unendlichen Systems möglicher Erfahrungen von der Seinstotalität des Dinges und der Gesamtwirklichkeit der Welt zu unterscheiden [...].“ Zur Novotnýs Kritik an Tengelyi vgl. 80f. Zwar wird diese diakritische Beziehung in der vorliegenden Arbeit nicht eingehend erörtert, jedoch ist klar, dass die teleologische Dimension eigentlich keineswegs mit einer totalistischen „Bewegung eines Erwerbens von Unbekanntheit zu Bekanntheit“ Hand in Hand gehen muss, wenn der teleologische Hinweis und der totalistische jeweils der „Idee eines unendlichen Systems möglicher Erfahrungen“, die einen Spielraum für die Offenheit eröffnen kann, und der „der Seinstotalität des Dinges und der Gesamtwirklichkeit der Welt“ korrespondieren. Zu jener Bewegung vgl. *Krisis*, 305.

⁹⁰⁷ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 362, 367 sowie bei Merleau-Ponty: *Signes*, 173.

⁹⁰⁸ Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 278.

⁹⁰⁹ Zu jener Verabsolutierung vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 363. Außerdem bei Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II*, 155, 159; *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, 366, 386; CM, §64. Sowie Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 181, 185-86, 188.

mach[en]“⁹¹⁰, sondern vielmehr so, als böten sich beide gleichermaßen als Rollen eines Schauspiels für aus der Distanz zusehende Zuschauer dar, unabhängig davon wie sich die Rollen ihrerseits voneinander trennen ließen. Demzufolge gingen nicht nur die Jemeinigkeits-, Einzig- oder Einzigartigkeitsbedeutung des Ich sowie die Fremdheitsbedeutung des Anderen alle verloren, sondern eher dieser genetische Sinn: Die Fremdheit oder das Fremde kann nicht bloß deduzierbares Gegenteil oder Korrelat des Eigenen darstellen, so wie sich ein Positives und „ein wahrhaft Negatives, kein ‚Positives, das anderswo ist‘“⁹¹¹, zueinander verhalten, sondern sogar ein Motiv zur Welt- oder Selbsterfahrung wie etwa als „Motivationsfundament“⁹¹², das von Husserl durch den fremden Leibkörper auf dem cartesianischen Weg erschlossen wurde. Zur weiteren Klärung gehen wir anschließend zunächst auf die Jemeinigkeit bzw. die Einzig- oder Einzigartigkeit des Selbstbezuges ein, wozu die teleologische Dimension, wenn wir genauer hinschauen, ohne mit einer totalistischen im Bunde zu stehen, wirklich dient, um uns gleichfalls dem Kern „**d[e]s an sich erste[n] Fremde[n]** (*d[e]s erste[n] Nicht-Ich*) [,] **d[e]s andere[n] Ich**“⁹¹³ anzunähern, das sich als solches gegenüber aller andersartigen weltlichen Fremdheit auszeichnen lässt, ohne auf etwas Leibliches zu verweisen.

2) Die Jemeinigkeit als Einzig- oder Einzigartigkeit

a) Negative Bestimmung

Was zunächst das schier reversible, quasi-reflexive *Selbst*⁹¹⁴ bedingen muss, ist so zu verstehen, dass sie vor allem keine intersubjektive Gegenseitigkeit oder Symmetrie zwischen dem eigenen Ich und dem fremden Anderen voraussetzt oder impliziert. Als solcher korrespondiert der Einzigkeit des Selbst allerdings gewissermaßen der Chiasmus des Leibes.⁹¹⁵ Die Einzigkeit könnte uns ebenfalls an „ein einziges Ich“⁹¹⁶ als

⁹¹⁰ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 377.

Vgl. weiter 355, 363 sowie bei Merleau-Ponty: *Signes*, 174.

⁹¹¹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 157.

Bei Merleau-Ponty VI, 302.

⁹¹² *CM*, §50. Vgl. §51 sowie außerdem Waldenfels, Bernhard, *Das Zwischenreich des Dialogs*, Den Haag, Nijhoff 1971, 21-22.

⁹¹³ *CM*, §49. Vgl. §52 sowie *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, 631.

⁹¹⁴ Vgl. unter anderem *PP*, 109, 404; VI, 156, 184, 311; *Signes*, 165, 167, 230. Außerdem bei Husserl: *CM*, §18.

⁹¹⁵ Zum Chiasmus vgl. VI, 170f. sowie 264f.

⁹¹⁶ *Krisis*, 117. Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 363.

Auslegungsausgangspunkt der Husserlschen Begründungsiede⁹¹⁷ oder sogar an die einzigartige philosophische Einsamkeit⁹¹⁸ erinnern, jedoch liegt die Einzigkeitsbestimmung weder in der Angehörigkeit zu einem rein denkenden ego noch in der zu einem leiblichen Ich, das sich als „eine[] Monade [verhält], in der sein Leib im Modus des absoluten Hier, eben als Funktionszentrum für sein Walten ursprünglich konstituiert und erfahren ist.“⁹¹⁹ – Darüber hinausgehend ließe sich die leibliche Genesis wiederum verabsolutieren.⁹²⁰ Kurz gesagt verweist die Einzigkeit nicht genau auf eine Priorität oder eine Exklusivität des Ich, sondern zunächst vielmehr auf „eine *Nicht-Gegenseitigkeit*“⁹²¹ der „Asymmetrie und Irreziprozität“⁹²² zwischen dem Ich und dem Anderen, auf die die „Nicht-Koinzidenz in der noch so engen Verflechtung von Selbst und Anderem“⁹²³ zurückgeht. Dieser bereits mehrmals erwähnten Asymmetrie steht offensichtlich die Reziprozität entgegen, bei der sich jene fremde Perspektive aus dem Anderen und diese meine eigene beispielsweise aufgrund „der *gemeinsamen Zugehörigkeit* zur Welt“⁹²⁴ so fließend wie möglich auseinandersetzen könnten.⁹²⁵ – Eine derart perfekte intersubjektive Reziprozität beim früheren Merleau-Ponty lässt sich tatsächlich nicht in den Chiasmus des Leibes einfügen.

Neben aller Revidierung jener perfekt symmetrischen Reziprozität muss Derridas Kritik an Merleau-Ponty für die Kniffligkeit der von ihm ausgehenden Einzigkeitsbestimmung in die Überlegung hinzugezogen werden. Laut Derrida wird im asymmetrischen Chiasmus der appräsentive Charakter der Fremderfahrung völlig übersehen.⁹²⁶ Denn trotz aller Reversibilität ist das fremde Wahrnehmend-Wahrgenommensein der

⁹¹⁷ Vgl. Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 186 sowie 190. Jedoch würde Tengelyi der Rede von der „Begründung“ eine Absage erteilen. Vgl. dazu 188.

⁹¹⁸ Vgl. *Krisis*, 521.

⁹¹⁹ CM, §53.

⁹²⁰ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 363. Jedoch hat er hierin vielmehr Eugen Fink genommen.

⁹²¹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 314.

⁹²² Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 333. Vgl. 365.

⁹²³ Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 278. Vgl. 277.

⁹²⁴ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 380. Vgl. bei Merleau-Ponty: PP, 251; Signes, 165. Bei Husserl: Ideen II, 82; Krisis, 199; CM, §55.

⁹²⁵ Vgl. PP, 407. Dagegen VI, 294.

⁹²⁶ Vgl. Derrida, Jacques, *Le toucher*; Jean-Luc Nancy, Galilée, Paris 2000, 205. Außerdem bei Husserl: Ideen II, 166 sowie CM, §54.

„Fremdwahrnehmung“⁹²⁷, die bei Husserl „als Analogon von Eigenheitlichem“⁹²⁸ nie zur Verwirklichung der „Wahr-“Nehmung so erfüllt werden müsste wie die eigene primordiale Wahrnehmung, bei Merleau-Ponty jedoch von vornherein auf dieselbe Zugänglichkeitsebene des eigenen getreten.⁹²⁹ Somit steckt dabei zwischen der Präsentation und der Appräsentation kein unüberbrückbarer Abgrund mehr, ebenso wie zwischen den Subjekten.⁹³⁰ Hierdurch ist das Zwischen der Zwischenleiblichkeit vom In- oder Miteinander der Intersubjektivität gleichsam abgewichen. Bestünde bei Merleau-Ponty irgendworin ein Abgrund, steckte er ausschließlich zwischen der „von Subjekt und Objekt ausgeh[enden]“⁹³¹ Zu- und Rückfahrt des Wahrnehmend-Wahrgenommenseins. Dementsprechend wäre die Fremd-Wahrnehmung keineswegs bloße Simulation und stünde unter keiner Priorität einer Eigenheits- oder „Primordialsphäre“⁹³². Die Abstraktion, dass man nach Husserl um der Fremdheitsenthüllung Willen zunächst „von allem *Fremdgeistigen* [abstrahiert]“⁹³³, einschließlich „d[es] Charakter[s] der *Umweltlichkeit für jedermann*,“⁹³⁴ erweist sich für Merleau-Ponty statt als Zugang zu einem ontologischen Zustand eher als Zugang zu einer Methodik. Sie weist als solche weder auf eine vorangehende Einsamkeit im Leben⁹³⁵ noch auf eine „bewußtseinsgeschichtliche Phase ohne Mitsubjekt“⁹³⁶ hin. Die beiden werden sowohl vom Chiasmus als auch von der dem Chiasmus entsprechenden Einzigkeit als Nicht-Gegenseitigkeit keineswegs vorausgesetzt.

b) Positive Bestimmung

⁹²⁷ CM, §55.

⁹²⁸ CM, §52.

⁹²⁹ Vgl. unter anderem *Signes*, 167, 169.

⁹³⁰ Vgl. VI, 177-78; *Signes*, 169; Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 149. Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 107.

⁹³¹ Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 275.

⁹³² CM, §50. Vgl. §58. Zur Eigenheitssphäre vgl. CM, §44.

⁹³³ CM, §44.

⁹³⁴ CM, §44. Anschließend daran folgt: „[...] das Für-jedermann-da- und zugänglich-sein, Jedermann-in-Leben-und-Streben-etwas-angehen-oder-nicht-angehen-können, der allen Objekten der phänomenalen Welt eignet und ihre Fremdheit ausmacht [...].“

⁹³⁵ Vgl. *Signes*, 172 sowie außerdem 166-67.

⁹³⁶ Held, Klaus, *Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzentalphilosophie*, in: *Perspektiven transzentalphänomenologischen Forschung*, Nijhoff, The Hague 1972, 49.

Jedoch bleibt fraglich, ob durch die an „unser[em] Leib“⁹³⁷ erschlossene Unmittelbarkeit des „inneren Konnex[es]“⁹³⁸ eine andersartige Selbstvergessenheit als diese eingelassen werden könnte: Nach Theunissen müsste man sich in der natürlichen Einstellung sein eigenes „Immer-schon-vergemeinschaftet-sein[]“⁹³⁹ nicht bewusst machen, sodass der zwischenmenschliche Abstand ein unüberbrückbarer Abgrund zu sein schiene. Stattdessen weist eine andere Selbstvergessenheit auf die Verlorenheit der Einzigartigkeit hin, der noch größere Bedeutung zukommt als der Einzigkeit im Sinn einer Nicht-Gegenseitigkeit. Diese negative Bestimmung nähert sich dem Chiasmus der leiblichen Genesis an, von der aus „eine antihumanistische Tendenz“⁹⁴⁰ zur „Indifferenz eines Lebensstroms“⁹⁴¹ noch nicht ausgeschaltet werden muss. Im Vergleich dazu liegt die nicht rein leiblich auslegbare Einzigartigkeit vielmehr im Ich, das die bereits mehrmals erwähnte „Einstimmung“⁹⁴² vollziehen muss. Ihre teleologische Bedeutung bleibt auf nichts Leibliches reduzierbar, unabhängig davon ob die „[hinzustrebende] synthetische[] Einheit der Geltung“⁹⁴³ gemäß der Selbst- oder Welterfahrung erreichbar ist oder erhalten werden kann. Die Einzigartigkeit des Selbstbezuges bedarf keiner Vollendung „der vom Ich vollzogenen Einstimmung“⁹⁴⁴, sondern eher einer vom Ich als solcher gespielten Rolle. Sie bleibt unreduzierbar auf eine leibliche Genesis, während die intersubjektive Verflechtung zwischen dem Ich und dem Anderen allerdings so unmittelbar wie zwischenleiblich erschlossen werden kann.

Diese Einstimmungsrolle des Ich durchzieht die Zwischenleiblichkeitslehre derart, dass der Selbstbezug, seinerseits einzigartig, den Fremdbezug impliziert. Das Ich muss sich auf den Anderen beziehen, um möglichst einstimmig sowie widerspruchsfrei auf sich

⁹³⁷ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 350.

Vgl. *Signes*, 169 sowie Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 108.

⁹³⁸ *Krisis*, 6. Außerdem versuchte Theunissen ebenfalls, mittels der personalistischen Einstellung eine Unmittelbarkeit der Fremderfahrung zu enthüllen. Vgl. Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 114.

⁹³⁹ Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 95. Die Überwindung der Selbstvergessenheit deutet also auf die Enthüllung eines bereits vergemeinschafteten Ich. Vgl. dazu 95-96. Außerdem 101.

⁹⁴⁰ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 355.

⁹⁴¹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 363. Vgl. 355 sowie 377. Außerdem *Signes*, 174.

⁹⁴² *Krisis*, 252. Vgl. 254.

⁹⁴³ *Krisis*, 71. Vgl. ebenfalls 254.

⁹⁴⁴ *Krisis*, 252.

selbst rekurrieren zu können.⁹⁴⁵ – Zu berücksichtigen ist, dass der Selbstbezug hinsichtlich der Inkongruenz zwischen der Zu- und Rückfahrt von Subjekt- und Objektsein dennoch ebenfalls ein schier reversibles, quasi-reflexives Selbst ausmachte, wenn auch ohne den Fremdbezug mit einzuschließen. Bei diesen „Selbstidentifizierungs-Abläufen – mit Husserls Worten, bei „ein[em] Strom von Erlebnissen des identischen Ich[,] (das selbst kein Erlebnis, sondern in den Erlebnissen erlebend ist)“⁹⁴⁶ – strebt das Ich so intersubjektiv zu synthetischer Einheit der Geltung hin, dass es sich unter den Umständen der „Mannigfaltigkeit eines Miteinander“⁹⁴⁷ im „Miteinanderleben“⁹⁴⁸ verweltlichen bzw. erleben muss, wodurch sich als „metaphysische‘ Urtatsache [...] ein Ineinander des Absoluten“⁹⁴⁹ erklärt. Dieselben Umstände können sich sogar auf die im leiblichen Chiasmus erschlossene Nicht-Gegenseitigkeit ausgewirkt haben sowie weiter auf den leiblichen Selbstbezug im Ganzen,⁹⁵⁰ sodass als Einzigartiges das Selbst wie bereits erwähnt vom ursprünglichen Ausgangspunkt mehr oder weniger abweichen und darüber hinaus immer schon auf eine leibliche Weise aus dem Anderen etwas Fremdes mit einschließen muss. Die beiden Dimensionen kreuzen sich als Leiblichkeit und Intersubjektivität, ohne dass die eine auf die andere reduziert werden kann. Des Weiteren kann es schrittweise zur intersubjektiven Objektivierung führen, wobei man mit Theunissens Worten „von den primordialen Welten zu der *einen* objektiven Welt [übersteigt]“⁹⁵¹, während sich nach Merleau-Ponty „das Scheitern einer egozentrischen Aneignung der Welt“⁹⁵², so als wäre die Welt „in [...] der Bewegung eines Erwerbens

⁹⁴⁵ Vgl. *Krisis*, 252 sowie Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 65. Außerdem Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 366 sowie bei Levinas: *AE*, 130f.

⁹⁴⁶ *Krisis*, 252. Vgl. 254.

⁹⁴⁷ *Krisis*, 6.

⁹⁴⁸ *Krisis*, 192. Vgl. *CM*, §42, §60.

⁹⁴⁹ Zur *Phänomenologie der Intersubjektivität III*, 366. Vgl. *C-Manuskript*, 425f. Weiter Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 185. Vgl. dagegen Novotný, Karel, *Welt und Leib*, Königshausen u. Neumann, Würzburg 2021, 80f.

⁹⁵⁰ Vgl. *Signes*, 230 sowie Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 350.

⁹⁵¹ Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 73. Vgl. *CM*, §55; Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 61-62, 317, Fußnote.

⁹⁵² Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 355. Vgl. bei Merleau-Ponty: *Signes*, 169. Ebenfalls Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 107.

von Unbekanntheit zu Bekanntheit⁹⁵³, jedoch als unumgänglich erweist. Gemein haben dieser Selbst-Überstieg zur Weltobjektivierung und jene Selbst-Rekurrenz zur Einzigartigkeit gewiss den Fremdbezug, nur lässt er sich durch Letztere noch deutlicher zeigen als durch das Weltbewusstseinsleben als Inbegriff. Ebenso gilt dies auch für den Zusammenhang zwischen der Einzigartigkeit und der Fremdheit des Selbstbezuges, der den Fremdbezug implizieren muss.

3) Die eigentliche Fremdheit im Fremdbezug

Die Rolle einer solchen Fremdheit wäre mit der vergleichbar, die in der unaktualisierten leibkörperlichen „Sinnesüberschiebung“⁹⁵⁴ „das Motivationsfundament für die analogisierende Auffassung [...] abgeben kann.“⁹⁵⁵ Für ein solches Motivationsfundament fehlt bei Merleau-Ponty eine Erklärung genauso wie für „die ontologische Trennung der Bewusstseine“⁹⁵⁶, wenn er die Husserlsche „metaphysische‘ Urtatsache [...] ein[es] Ineinander des Absoluten“⁹⁵⁷ in Form der Zwischenleiblichkeit bereits für eine „Dialektik ohne Synthese“⁹⁵⁸ und ohne Anfang und Ende oder für einen Hinweis darauf gehalten hat. Wenn nichts als die Fremdheit das Ich dazu motiviert, sich auf den Anderen sowie weiter auf sich selbst leiblich oder anderswie zu beziehen, darf die Fremdheit in diesem eigentlichen Sinn zunächst nicht auf „eine Nicht-Gegenseitigkeit“⁹⁵⁹ der Reversibilität oder des Chiasmus reduziert werden.⁹⁶⁰ Sie verweist vielmehr auf die „Zugänglichkeit in der eigentlichen Unzugänglichkeit im Modus der Unverständlichkeit“⁹⁶¹ zurück, wodurch sich der Kern „**d[e]s an sich erste[n] Fremde[n]**“ (d[e]s erste[n] *Nicht-Ich*)“⁹⁶² gegenüber aller andersartigen weltlichen

⁹⁵³ *Krisis*, 305.

⁹⁵⁴ *CM*, §51.

⁹⁵⁵ *CM*, §50. Vgl. §51 sowie außerdem Waldenfels, Bernhard, *Das Zwischenreich des Dialogs*, Den Haag, Nijhoff 1971, 21-22.

⁹⁵⁶ Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 278. Vgl. 277.

⁹⁵⁷ Zur *Phänomenologie der Intersubjektivität III*, 366. Vgl. C-Manuskript, 425f. Weiter Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 185. Vgl. dagegen Novotný, Karel, *Welt und Leib*, Königshausen u. Neumann, Würzburg 2021, 80f.

⁹⁵⁸ VI, 127. Zitiert in Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 270 sowie 276-78.

⁹⁵⁹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 314.

⁹⁶⁰ Zur Reversibilität vgl. unter anderem VI, 156, 184. Zum Chiasmus vgl. VI, 170f, 264f.

⁹⁶¹ Zur *Phänomenologie der Intersubjektivität III*, 631. Vgl. *CM*, §52, §54; Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 53.

⁹⁶² *CM*, §49.

Freundheit wie etwa einer „*Umweltlichkeit für jedermann*“⁹⁶³ auszeichnen lässt. In dieser Hinsicht würde sich der Andere nunmehr nicht als Mitträger der Verweltlichung darbieten,⁹⁶⁴ geschweige denn als „Mitträger[] der Objektivierung“⁹⁶⁵, sondern zunächst direkt als „Face-à-face“⁹⁶⁶, nämlich als ein „noch nicht zu dem Sinn Mensch gekommen[es]“⁹⁶⁷ Du, anstatt eines „Mit-sein[s] der anderen Monaden“⁹⁶⁸ qua Weltbewusstseine.⁹⁶⁹ Als Korrelat des Ich weicht die „Welt“ zunächst dem „Du“. Dementsprechend geht die Fremdbezugsauslegung im Folgenden davon aus, dass sich das Ich über die zwischenleibliche Verflechtung hinausgehend, noch bevor es leiblich mit dem Anderen verschlungen, bereits auf diesen als Du Bezug genommen hat, um auf sich selbst mittelbar, jedoch möglichst einstimmig sowie widerspruchslos zu rekurren.⁹⁷⁰ Die intersubjektive Genesis würde sich dann als solche aus der Verabsolutierung der leiblichen befreien lassen sowie mithilfe der Fremdheit in ihrem eigentlichen Sinn zutiefst verstanden werden können,⁹⁷¹ so als wenn die leibliche Genesis sogar umgekehrt

⁹⁶³ CM, §44. Anschließend daran folgt: „[...] das Für-jedermann-da- und zugänglich-sein, Jedermann-in-Leben-und-Streben-etwas-angehen-oder-nicht-angehen-können, der allen Objekten der phänomenalen Welt eignet und ihre Fremdheit ausmacht [...].“

⁹⁶⁴ Vgl. Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 185-86 sowie weiter Novotný, Karel, *Welt und Leib*, Königshausen u. Neumann, Würzburg 2021, 82, 85-86, 88.

⁹⁶⁵ *Krisis*, 262.

⁹⁶⁶ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 316. Direkt zu sein, bedeutet bei Levinas spezifisch „in der zweiten Person“. Vgl. dazu *TI*, 62.

⁹⁶⁷ CM, §50.

⁹⁶⁸ CM, §60. Vgl. §42.

⁹⁶⁹ Vgl. dagegen Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 83: „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.“ Sowie 81: Die „Einordnung in den Menschheitsverband“. Während bei Theunissen die Einordnung ins Wir das Du „persönlich“ bedingt, kehrt sich die Sichtweise so um, wie wenn ein so transzentiales wie noch nicht zum Sinn Mensch gekommenes Du die Einordnung in den Menschheitsverband bzw. die Gleichstellung bedingen könnte und nicht umgekehrt.

⁹⁷⁰ Vgl. *Krisis*, 252 sowie Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 65. Außerdem Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 366. Bei Levinas: *AE*, 130f.

⁹⁷¹ Zu dieser Verabsolutierung vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 363. Zur Intersubjektivität sowie zur Leiblichkeit als eine der Urtatsachen vgl. Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 185-86 sowie

relativiert werden würde.

3.1.2 Die Levinassche Inspiration für die Fremdbezugsauslegung

1) Die nicht genau chiastische bzw. zwischen-leibliche, sondern zunächst inter-subjektive Asymmetrie des Fremdbezuges

Zwar impliziert der Fremdbezug, durch den das Ich zur Selbstrekurrenz⁹⁷² motiviert wird, allerdings „eine *Nicht-Gegenseitigkeit*“⁹⁷³ als „Asymmetrie und Irreziprozität, die durch keine Goldene Regel ins Gleichgewicht gebracht werden kann,“⁹⁷⁴ jedoch ist die auch nicht durch leiblichen Chiasmus „wegzuerklären.“⁹⁷⁵ Sie verweist zunächst statt auf „ein wahrhaft Negatives, kein ‚Positives, das anderswo ist‘“⁹⁷⁶, eher auf „eine ‚radikale Unmöglichkeit, sich von Außen zu sehen und von sich und den Anderen in derselben Weise zu reden‘, eine Unmöglichkeit der **Totalisierung** also.“⁹⁷⁷ Hinsichtlich dieses

Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III, 366.

⁹⁷² Vgl. Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 65; Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 366; AE, 130f.

⁹⁷³ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 314.

⁹⁷⁴ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 333.

Vgl. 365. Dagegen bei Merleau-Ponty: *PP*, 407.

⁹⁷⁵ Vgl. außerdem Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 268. Der Originaltext handelt sich hierbei eigentlich um die Kritik an „d[er] traditionelle[n] Metaphysik, die überall darauf aus ist, die Urtatsachen aus *a priori* erfassten Wesensmöglichkeiten zu begreifen und dadurch sozusagen wegzuerklären.“ Es wird an dieser Stelle mit der verabsolutierten leiblichen Genesis verglichen.

⁹⁷⁶ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 157. Vgl. VI, 302.

⁹⁷⁷ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 314. Meine Hervorhebung. Bei Levinas: *TI*, 46: „[U]ne asymétrie métaphysique [...].“ Bei Levinas handelt es sich ursprünglich eher um eine ethische Implikation bzw. eine Implikation der Ethikgenese, die mit der Metaphysik in einem anderen Sinn als bei Husserl zusammenhängt, außer wenn sie in Anführungszeichen wie die „metaphysische“ Urtatsache [...] [,] ein Ineinander des Absoluten“ verstanden wird. Vgl. *CM*, §60; *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, 366; Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 279; Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 160, 162. Zur Asymmetrie bei Levinas vgl. ebenfalls 179f. Kurz gesagt ist bei Levinas die Metaphysik vor dem „ontologischen Imperialismus“ der „Philosophien der Totalität“ zu bewahren, während bei Husserl ein „metaphysische[s] Abenteuer“ zu vermeiden ist.

Hinsichtlich dieser radikalen Unmöglichkeit, sich von Außen zu sehen und von sich und den Anderen in derselben Weise zu reden, wäre der Ausdruck des Fremdbezuges als „Der-Eine-für-den-Anderen (l'un-pour-

Verweises auf Levinas muss die „Ich-Du-Dyade“⁹⁷⁸ aus der „Welthabe“⁹⁷⁹, und zwar aus der „alles Sein in Totalität konkret und individuell ausmachende[n], letztermögliche[n] und dadurch verwirklichende[n]“⁹⁸⁰ Verweltlichung mehr oder weniger entgleisen, genauso wie als das erste Korrelat des Ich die „Welt“ dem „Du“ weicht.⁹⁸¹ In Hinblick darauf bietet sich das Ich vor allem statt als Weltbewusstseinsleben eher als Gegenüber eines Du dar. Das Ich bezöge sich zunächst auf den Anderen und ginge dann erst leiblich oder anderswie zu etwas Weltlichem oder sogar Objektivem über, während es darüber hinausgehend auf sich selbst rekurrierte.⁹⁸² Aufgrund eines derartigen Ich bzw. Selbstbezuges erweist sich die „ontologische Trennung der Bewusstseine“⁹⁸³, die nach Tengelyi als Voraussetzung für die

I'autre)“, der von einer neutralen dritten Perspektive ausgegangen ist, so weit wie möglich zu etwa einem reflexiven „Sich-für-den-Anderen“ oder einfach „Für-den-Anderen“ zu verbessern. Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 336 sowie 340. Außerdem bei Levinas: AE, 76. Jedoch besteht die ebenso von Derrida vorgestellte Unmöglichkeit nicht als Problem, „vom Anderen zu sprechen“ bzw. sich dem Anderen begrifflich anzunähern. Nach Waldenfels ist das Ich stets bereits vom Anderen bzw. vom Fremden getroffen und erst dadurch in der Lage, den Versuch zu unternehmen, davon zu sprechen bzw. sich ihm begrifflich oder anderweitig anzunähern. Dies wird später näher behandelt. Vgl. dazu außerdem Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 180-81.

⁹⁷⁸ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 316. Vgl. außerdem 311, 366-67. Damit wäre jedoch keine Verschlossenheit innerhalb des Ich-Du mit gemeint, so als würde „[sich] das [...] genüg[en] und das Universum ver[gessen]“. Vgl. bei Levinas: TI, 234. Zur deutschen Übersetzung vgl. *Totalität und Unendlichkeit*, übersetzt von Wolfgang Nikolaus Krewani, Alber, Freiburg / München 1993, 307. Im Folgenden als TU bezeichnet. Die der Totalität entgegenstehende Unendlichkeit (*infini*) kann nach Bedorf als „Exteriorität“ so verstanden werden, dass sie „paradoxe Weise zugleich eine Beziehung eröffnet und eine Trennung zwischen Ich und Anderem darstellt [...].“ Vgl. Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 162-63 sowie 167. Zur Asymmetrie der Intersubjektivität vgl. 166 sowie außerdem 179f.

⁹⁷⁹ Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 185. Vgl. 186.

⁹⁸⁰ Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III, 380. Meine Hervorhebung.

⁹⁸¹ Vgl. Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 185. Für Tengelyi „schränkt diese Tatsache eines intentionalen Ineinanderseins die Vorrangstellung des jeweiligen Ich [noch deutlicher als die Tatsache der Welthabe] ein.“

⁹⁸² Vgl. bei Merleau-Ponty: *Signes*, 169; Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 73; Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 61.

⁹⁸³ Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 278. Vgl. bei Sartre: EN, 289.

intersubjektive „Nicht-Koinzidenz“⁹⁸⁴ jedoch bei Merleau-Ponty unbegründet bleibt, vielmehr als „Ab[-] und *Lostrennen*“⁹⁸⁵, das sich allein zwischen den beiden Seiten des Trennens, nämlich zwischen dem Ab- oder Loszutrennenden und dem Ab- oder Lostrennenden ereignen lässt, ohne etwa auf einen neutralen Dritten zu verweisen oder einen solchen vorauszusetzen.⁹⁸⁶ Kurz gesagt: Laut Levinas „[liegt] [d]as Eigentümliche der Trennung [...] in der Autonomie des getrennten Seienden [...].“⁹⁸⁷ Nirgendwo anders als hierbei unterscheiden sich zuerst Eigenes und Fremdes. Letzteres würde auf den Anderen zurück verweisen, der auf kein wahrhaft Negatives reduziert werden kann und anderswo bestehen muss, und über den das Ich hier keineswegs von sich selber und ihm in derselben Weise reden kann. Unabhängig davon worin der Unterschied zwischen Eigenem und Fremdem letzten Endes festgestellt werden könnte, sei er im Chiasmus, im appräsentiven Charakter oder anderswo,⁹⁸⁸ würde der Fremdbezug dem Ich oder dem Anderen keineswegs als Überbrückung zwischen zwei verschiedenen Selbstbezügen so dienen, als wären die beiden zuerst zwei geschlossene Kreise und dann jeweils etwa „Fenster“⁹⁸⁹ hätten, die sich nach draußen zueinander öffneten – so als ginge ein fertiges

⁹⁸⁴ Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 278. Vgl. 277. Außerdem Derrida, Jacques, *Le toucher; Jean-Luc Nancy*, Galilée, Paris 2000, 72 sowie 217f.

⁹⁸⁵ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 367. Vgl. ebenfalls 311.

⁹⁸⁶ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 317. Außerdem, wenn Nancys Begriff der Ekstase „als Erfahrung der Bezogenheit auf [A]ndere, der das Getrenntsein von ihnen zugrunde liegt“, verstanden wird, ist dazu gleichfalls eine Begründung des Trennens zu ergänzen. Vgl. Busch, Kathrin, *Jean-Luc Nancy*, 339 sowie 342: „Differenz zur Voraussetzung.“ Nancys Begründung dafür verhält sich nicht so zwischen-leiblich wie bei Merleau-Ponty, aber sie verhält sich aufgrund der „Ek-topie“, die „die jeweils singuläre Artikulation des Ichs bedingt“, jedoch so leiblich, als „individualisiert[e] sich [das Dasein], indem es Raum ausbildet“, das „sich [...] nur als leibliches denken lässt.“ Vgl. 346. Der Selbstbezug würde sich hierdurch dennoch ausschließlich als leiblich oder leibkörperlich in einem tieferen Sinn als auf dem cartesianischen Weg bei Husserl erweisen, wenn „[a]ufgrund dieser ‚pathischen‘ Affizierbarkeit [...] das Außen des Körpers gleichsam in ihm [ist]“ und die Stellung jener „Sinnesüberschiebung“ untergraben wird. Vgl. 347, 348f sowie *CM*, §51. Jedoch würde damit alles wiederum der leiblichen Genesis weichen.

⁹⁸⁷ TU, 84. Bei Levinas: *TI*, 59. Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 336. Außerdem TU, 312. Bei Levinas: *TI*, 237-38.

⁹⁸⁸ Vgl. Derrida, Jacques, *Le toucher; Jean-Luc Nancy*, Galilée, Paris 2000, 205. Bei Husserl: *Ideen II*, 166 sowie *CM*, §54.

⁹⁸⁹ Vgl. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II*, Nr. 12, §4.

Selbst als reflexiver Selbstbezug seinem Fremdbezug voran,⁹⁹⁰ bzw., so als hätte das Ich in der primären Ich-Du-Dyade immer bereits völlig auf sich selbst rekuriert.⁹⁹¹ Das Ich, das sich auf den Anderen genauso wie auf „**das an sich erste Fremde** (das erste *Nicht-Ich*)“⁹⁹² bezieht, ist streng genommen vor allem noch „unreflexiv“.⁹⁹³ Der Fremdbezug bedeutet, zusammengefasst, dass ich mich zunächst einseitig auf den Anderen als das erste Nicht-Ich beziehe und noch nicht umgekehrt. Andernfalls könnte ich mich „von Außen sehen und von mir und den Anderen in derselben Weise reden“. Aufgrund der oben beschriebenen Asymmetrie oder Irreziprozität darf allein die vom Ich ausgehende Einbahnstraße in die Überlegung hinzugezogen werden. Die Rede über den Fremdbezug lässt sich keinesfalls so umformulieren, als könnte das Ich neben sich selbst zugleich den Anderen als Du vertreten, der sich aufs Ich oder auf irgendeinen Anderen ebenso zu beziehen oder bereits bezogen hätte, so wie sich das Ich auf das Du.

2) Der Fremdbezug „als Zwischenereignis im antwortenden und stellvertretenden Sagen“⁹⁹⁴

⁹⁹⁰ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 336: „[K]leine Entfremdung, die voraussetzen würde, daß es bereits ein Selbst gibt, das durch den Fremden außer sich gerät.“

⁹⁹¹ Eine noch nicht mit etwas Fremdem gefärbte Selbstbeziehung wird jedoch bei Husserl sowie bei Merleau-Ponty jeweils auf ihre eigenen Weisen erhalten. Zu Merleau-Ponty vgl. unter anderem *PP*, 108-09 sowie *Signes*, 165. Zu Husserl vgl. unter anderem *CM*, §18, §44 sowie außerdem Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 65.

⁹⁹² *CM*, §49.

⁹⁹³ Vgl. dazu außerdem Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 249: „[D]ie Steigerung ins ‚Undeklinierbare‘, mit der noch Husserl dem Ich eine transzendentale Sonderstellung zu erhalten sucht.“ Trotzdem bezieht sich das unreflexive Ich als solches auf den Anderen als Du.

⁹⁹⁴ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 336. Vgl. ebenfalls Waldenfels, Bernhard, *Ordnung im Zwielicht*, Wilhelm Fink, München 2013, 50: „Als Zwischenereignis betrachte ich etwas, das, indem es geschieht, an anderes anknüpft, und zwar so, daß es auf dessen Anregung und Anspruch antwortet.“ Außerdem Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 181. Zum „Zwischen“ vgl. 165f. Zum Sagen als „Ereignis der Rede“ oder Sprache vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 311. Der Anspruch sowie das Antworten werden als Schlüsselbegriffe im Folgenden näher behandelt. Die hier implizierte Stellvertretung ist nicht zu verwechseln mit dem, was bereits aus der oben erwähnten Asymmetrie ausgeschaltet worden ist.

a) Der Fremdbezug im „Widerstreit“⁹⁹⁵

Wäre die Vergemeinschaftung durch die „Ich-Du-Dyade“⁹⁹⁶ auszulegen, würde ihr das von Husserl genannte, jedoch nie völlig begründete „Wechselseitig-für-einander-sein“⁹⁹⁷ hinsichtlich der oben erwähnten „Asymmetrie und Irreziprozität“⁹⁹⁸ dennoch fehlen. Trotzdem würde darum nicht auf eine „Einordnung in den Menschheitsverband“⁹⁹⁹ hingewiesen werden. Denn in der Tat liegt das „noch nicht zu dem Sinn Mensch gekommen[e]“¹⁰⁰⁰ Du dem „Wir“¹⁰⁰¹ wie etwa ein Menschheitsinbegriff zugrunde und nicht umgekehrt. Ebenso ist nicht von einer Dialektik auszugehen, nach welcher das Ich sowie das Du in der Ich-Du-Dyade als „in [...] [einen] offene[n] Widerspruch“¹⁰⁰² mit dem Gegenüber gerieten und sich dann jeweils als einstimmiges oder sogar einzigartiges reflexives Selbst wiederfinden könnten. Ohne derartige „schlechte“ Dialektik, in der [...] die ‚dialektische Bewegung‘ als ‚reine Identität der Gegensätze [...]‘ stillgelegt wird“¹⁰⁰³, dazu zu dienen, falls sich die Ich-Du-Dyade als Widerspruch darböte, könnte die

⁹⁹⁵ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 28-29.

⁹⁹⁶ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 316.

⁹⁹⁷ CM, §56.

⁹⁹⁸ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 333. Vgl. 365. Dagegen bei Merleau-Ponty: *PP*, 407.

⁹⁹⁹ Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 81. Vgl. 78, 83, 98. Außerdem bei Husserl: *Krisis*, 267; CM, §58. Diese Einordnung kann nicht der Vergemeinschaftung vorangehen und sich ebenso nicht als ihre unmittelbare Form verhalten. Vgl. dazu in dieser Arbeit Kapitel 1.2.3, 2) b).

¹⁰⁰⁰ CM, §50.

¹⁰⁰¹ TU, 91. Bei Levinas: *TI*, 63. Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 316: „Das Wir, das dem Face-à-face erwächst [...].“ Vgl. weiter TU, 307-08. Bei Levinas: *TI*, 233-34. Bemerkenswerterweise nähert sich dieses Wir dem an, was „sich um eine gemeinsame Aufgabe dräng[t] oder stoß[t].“ Dadurch lässt es sich vom grundlegenden „Wir-sein“ unterscheiden, das als Hintergrund für „[d]ie Setzung des *Du*“ nicht „unter uns“ bleiben kann“, sondern „uns ansieht“. Vgl. dazu TU, 307-11. Bei Levinas: *TI*, 234-36. Das Wir-sein ist jedoch keine Voraussetzung für den Fremdbezug auf den Anderen. Es bleibt vielmehr gleichursprünglich mit ihm, wenn nicht sogar dessen Folge. Vgl. besonders TU, 309: „Meine Verantwortung gegenüber einem Antlitz [...] macht das ursprüngliche Geschehen der Brüderlichkeit aus.“ Bei Levinas: *TI*, 235. Diese Brüderlichkeit verweist weniger auf Zusammenarbeit als vielmehr auf die zuvor zitierte Verantwortung.

¹⁰⁰² *Krisis*, 252.

¹⁰⁰³ Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 273. Vgl. bei Merleau-Ponty: VI, 127-28. Derrida, Jacques, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Galilée, Paris 2000, 72, 217f sowie Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 149-50, 158.

Fremderfahrung etwa Unsinn bleiben, wenn sie sich dem Ich nicht sogar völlig verschlossen hätte. Dann würde sich eine sinnvolle Welterfahrung auf etwas bloß Solipsistisches beschränken, weil der Zugang zum Anderen als „Zugänglichkeit des original Unzugänglichen“¹⁰⁰⁴ von vornherein bereits gesperrt wäre, unabhängig davon ob dem Ich als Weltbewusstsein diese Sperrung bewusst wäre.

Ohne den Verweis auf eine solche Dialektik sowie ohne die Voraussetzung eines außerhalb liegenden neutralen Dritten,¹⁰⁰⁵ konkretisiert sich der Fremdbezug nach Waldenfels allerdings im Widerstreit. Dieser Widerstreit wird als „Simultaneität des Inkompossiblen [von] [...] Merleau-Ponty bereits im Bereich der Wahrnehmung [...] [gefunden]“¹⁰⁰⁶, jedoch röhrt er nicht von jenem Bereich her und beschränkt sich ebenso nie darauf. Genauer gesagt:

„[E]s geht vielmehr darum, daß bereits auf der Ebene der Erfahrung, also auf der Ebene des Sehens, Begehrens und Könnens verschiedenartige Erfahrungen Ansprüche geltend machen, die nicht alle zugleich befriedigt werden können. Es geht darum, daß nicht alles, was auf Verwirklichung Anspruch erheben kann, gleichzeitig zu realisieren ist.“¹⁰⁰⁷

Auf der grundlegenden Erfahrungsebene ist der Fremdbezug anschließend nicht mehr allein wahrnehmungsmäßig auszulegen. Von dem, was in etwa einer leibkörperlichen „Sinnesüberschiebung“¹⁰⁰⁸ „eine innerhalb meiner Primordialsphäre jenen Körper dort mit meinem Körper verbindende Ähnlichkeit“¹⁰⁰⁹ bzw. „das Motivationsfundament für

¹⁰⁰⁴ CM, §52. Vgl. §54; Zur *Phänomenologie der Intersubjektivität III*, 631; Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 53.

¹⁰⁰⁵ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 317.

¹⁰⁰⁶ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 29. Vgl. 152. Bei Merleau-Ponty: *TI*, 177 sowie 268.

¹⁰⁰⁷ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 28-29. Vgl. weiter 318: „Doch Ansprüche, die leibhaftig in der Erfahrung auftreten, formen sich – anders zwar, aber nicht minder als die Wahrnehmung – zu einem Anspruchsfeld und einem Anspruchsrelief, wo es Nähere und Fernere gibt und wo jede Antwort sich als selektiv und exklusiv erweist, selbst wenn sie dieser Weisung folgt.“ Außerdem: „Anspruchskonflikt“. Vgl. ebd. Zum Anspruchsfeld vgl. Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 256; Waldenfels, Bernhard, *Antwortregister*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994, 243.

¹⁰⁰⁸ CM, §51.

¹⁰⁰⁹ CM, §50.

die *analogisierende* Auffassung des ersteren als **anderer Leib** ab[gibt]^{“¹⁰¹⁰}, bis auf den chiastischen Leib¹⁰¹¹ als Umstände „ein[es] Ineinander des Absoluten“^{“¹⁰¹²}, werden alle durch den fremden Anspruch so genetisch wie als Ereignis aktualisiert, so wie die wahrnehmungsmäßige Enthüllungsweise durch eine im „antwortenden und stellvertretenden Sagen“ responsive,¹⁰¹³ während diese Stellvertretung die bereits erläuterte Asymmetrie jedoch keineswegs überschreitet oder aufhebt. Dieser neuartige Zugang lässt sich zunächst auf Waldenfels' Verweise auf Levinas zurückführen.

b) Das „Wo und Wie“ des Fremdbezugsergebnisses

„Das Antlitz spricht.“¹⁰¹⁴ „Das Antlitz drückt sich aus.“¹⁰¹⁵ – Diese Zitate aus Levinas weisen bereits auf die Antwort auf das „Wo und Wie“ des Fremdbezugsergebnisses hin. Für Levinas ist etwas Höherstufiges wie z. B. Gesellschaftliches gleichfalls auf das Antlitz zurückzuführen.¹⁰¹⁶ Durch den Ausdruck „im Antlitz des Anderen“¹⁰¹⁷ – statt etwa durch mein vergegenständlichendes Wahrnehmen, sei es eine appräsentive

¹⁰¹⁰ CM, §50.

¹⁰¹¹ Vgl. bei Merleau-Ponty: VI, 170f.: „L'entrelacs – Le chiasme“ sowie außerdem 264f.

¹⁰¹² Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III, 366. Vgl. weiter C-Manuskript, 425f.

¹⁰¹³ Der Zugang zur responsiven Dimension geht in dieser Arbeit besonders von der ethischen aus. Vgl. dazu Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 324, 331, 344. Dies wird später näher behandelt. Außerdem hat Nancy nach Busch einen der responsiven Dimension ähnlichen Aspekt für den Leibkörper bzw. für seine wesentliche „Exposition an das Fremde“ dargelegt. Vgl. Busch, Kathrin, *Jean-Luc Nancy*, 351. Dies könnte zur Ergänzung eines fremdvermittelten, leiblichen Selbstbezugs beitragen. Leider wird dies in der vorliegenden Arbeit nicht ausführlich erörtert.

¹⁰¹⁴ TU, 87. Bei Levinas: TI, 61: „Le visage parle.“

¹⁰¹⁵ TU, 63. Bei Levinas: TI, 43: „Il s'exprime.“ Zum Sich-Ausdrücken vgl. unter anderem TU, 87. Bei Levinas: TI, 61. Außerdem Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 166-67: „Das Angesicht ist keine Konkretion einer Abstraktheit, sondern die Art und Weise, wie sich der Andere zeigt und sich in Beziehung zum Ich setzt. [...] [Es] ist zu beachten, dass das Angesicht nicht auf die Gesichtszüge eines Menschen beschränkt ist. Vielmehr verbindet Levinas damit eine spezifische Leiblichkeit, so dass ‚mehr oder weniger der ganze menschliche Körper‘ Gesicht sein kann. Es geht um die Verletzlichkeit und Ausgesetztheit,“ die außerdem jeweils von Sartre und Nancy auf ihre eigenen Weisen betont werden. Bei Levinas: *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*, übers. v. Dorothea Schmidt, Wien 1986, 74.

¹⁰¹⁶ Vgl. TU, 309. Bei Levinas: TI, 235.

¹⁰¹⁷ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 316. Bei Levinas: Vgl. unter anderem TI, 217.

„Fremdwahrnehmung“¹⁰¹⁸ oder ebenso primordial wie das eigene¹⁰¹⁹ – lässt sich als „*Ab[-]* und *Lostrennen*“¹⁰²⁰ die Ich-Du-Dyade erst auf diese Weise ereignen. Dieses Ausdrücken, Reden oder Sagen ist zunächst in einem eher ungewöhnlichen Sinn zu verstehen, der sich auf keine Gegebenheit des bereits Gesagten wie etwa die Proposition oder die Aussage beschränken lässt und darüber hinaus sich als „Ereignis von Sinn“¹⁰²¹ erweist. Dabei ereignen sich sowohl die Sinngebung in einem tieferen Sinn als auch die Rollenbestimmung des sprechenden Ich sowie des „Gesprächspartner[s]“¹⁰²². Oder mit Waldenfels' Worten:

„Einfach gesagt, erste und zweite Person sind keine abzählbaren Personen, die unter eine vorgängige Kategorie der Person fallen[.] [S]ie bestimmen sich wechselseitig im Ereignis der Rede. Ich bin einzig, indem ich spreche [...]. ‚Ich‘ und ‚Du‘ markieren Differenzen in der Rede und keine minimalen Einheiten, die schon vor der Rede gegeben wären.“¹⁰²³

Diese „im Ereignis der Rede“ gleichursprüngliche sowie -zeitige Bestimbarkeit der beiden Termini¹⁰²⁴ in der Ich-Du-Dyade verweist jedoch auf überhaupt keine Reziprozität, die durch eine Goldene Regel ins Gleichgewicht gebracht werden könnte.¹⁰²⁵ Das sprechende Ich ist selbst zuerst so einzig, dass sich die Ich-Du-Dyade als asymmetrisch erweisen muss, nur wenn es im Lauf des Redens immer bereits dem Du gegenübersteht, statt es zuerst zu simulieren oder einzufühlen.¹⁰²⁶ Hiermit würde die gleichsam gute „*Dialektik ohne Synthese*“¹⁰²⁷ sowie ohne Anfang und Ende korrespondieren, wenn der

¹⁰¹⁸ CM, §55.

¹⁰¹⁹ Vgl. unter anderem bei Merleau-Ponty: *Signes*, 167, 169.

¹⁰²⁰ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 367. Vgl. ebenfalls 311.

¹⁰²¹ TU, 88. Bei Levinas: *TI*, 61. Vgl. weiter TU, 89, 94: „[D]ie [Welt] [wird] von der Sprache, das heißt, von der Transzendenz, gestiftet [...].“ Bei Levinas: *TI*, 62, 66.

¹⁰²² TU, 90. Bei Levinas: *TI*, 63.

¹⁰²³ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 311. Zum einzigen, sprechenden Ich vgl. außerdem AE, 95. Zum Ereignis der Rede und dergleichen vgl. unter anderem TU, 63, 87, 89-90, 93-94, 309. Bei Levinas: *TI*, 43, 61-63, 65-66, 233.

¹⁰²⁴ Vgl. unter anderem TU, 89. Bei Levinas: *TI*, 62.

¹⁰²⁵ Vgl. dagegen Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 333: Die „Asymmetrie und Irreziprozität“. Ebenfalls 314: „*Nicht-Gegenseitigkeit*“.

¹⁰²⁶ Vgl. z. B. CM, §52: „[...] *Fremdes* [...] ist also nur denkbar als Analogon von Eigenheitlichem.“

¹⁰²⁷ Bei Merleau-Ponty: VI, 127. Zitiert in Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 270 sowie 276-78.

Auslegungsausgangspunkt ein derart einziges Ich bliebe. Die wechselseitige Rollenbestimbarkeit der beiden Termini widerspricht ebenso nicht der „radikale[n] Unmöglichkeit, sich von Außen zu sehen und von sich und den Anderen in derselben Weise zu reden“,¹⁰²⁸ die dem bereits erwähnten Ab- und Lostrennen innewohnt. Diesem ist als Ereignis „die ‚fundamentale Kontingenz‘“¹⁰²⁹ zuzuschreiben, die nach Tengelyi „von der Nicht-Koinzidenz in der [...] Verflechtung von Selbst und Anderem voraus[gesetzt] [wird], [und] auf die [...] die ontologische Trennung der Bewusstseine zurückgeführt wird.“¹⁰³⁰ Dementsprechend bleibt der Andere meinerseits vor allem „nicht Gegenstand meines Verstehens: *Er steht unter keiner Kategorie*. Er ist der, mit dem ich spreche“¹⁰³¹, anstatt jenes, das ich schweigend beobachte. Als Gesprächspartner bzw. als „[d]ie zweite Person der Anrede und des Anhörens“¹⁰³² „drückt er sich aus [...]. [S]eine Weise besteht darin, von sich selbst herzukommen, fremd zu sein und sich mir dennoch zu zeigen.“¹⁰³³ Hierbei wiederholt sich die Zugänglichkeit des original Unzugänglichen ebenso wie das „Unsichtbare im Sichtbaren“¹⁰³⁴. Derartige Weisen – „sich uns zu sagen, *sich auszudrücken*, und zwar unabhängig von jeder Stellung, die wir ihm gegenüber haben“¹⁰³⁵ – beziehen sich bei Levinas tatsächlich auf die Wahrheitsenthüllung überhaupt,¹⁰³⁶ obwohl er der Rede von der Enthüllung oder

¹⁰²⁸ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 314. Vgl. bei Levinas: *TI*, 46.

¹⁰²⁹ Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 278. Vgl. bei Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, 386.

¹⁰³⁰ Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 278. Vgl. 277.

¹⁰³¹ TU, 93. Bei Levinas: *TI*, 65. Für Levinas nähert sich die Husserlsche Fremderfahrungslehre, die auf dem lebendigen Leib beruhen muss, letzten Endes einer Objektkonstitution. Vgl. dazu TU, 90. Bei Levinas: *TI*, 63. Heidegger scheint ihm jenem Irrweg auszuweichen, jedoch ebenso fälschlicherweise auf das Verstehen. Vgl. dazu TU, 91. Bei Levinas: *TI*, 63.

¹⁰³² Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 326.

¹⁰³³ TU, 90. Bei Levinas: *TI*, 63. Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 306.

¹⁰³⁴ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 157. Vgl. bei Merleau-Ponty: *VI*, 302: „une *Unverborgenheit de la Verborgenheit*, une *Urpräsentation du Nicht[u]rpräsentierbar*“ sowie 303.

¹⁰³⁵ TU, 87. Bei Levinas: *TI*, 61.

¹⁰³⁶ Vgl. unter anderem TU, 85: „[D]iese Beziehung der Wahrheit, [...] die keine Totalität mit dem ‚anderen Ufer‘ bildet, [hat] ihr Fundament in der Sprache [...]: Sprache als Beziehung [...].“ Bei Levinas: *TI*, 59. TU, 307: „Die Präsentation des Antlitzes [...] setzt mich in Beziehung zum Sein. *Das Existieren dieses*

Entdeckung eine Absage erteilen würde.¹⁰³⁷ Dadurch wird das zu Enthüllende, einschließlich des Anderen, nicht als vom Subjekt sich selbst entferntes Objekt der Erkenntnis unter irgendeiner Art der Anschauung betrachtet, sondern vielmehr, dass es sich sagen, sprechen oder ausdrücken lässt, ohne auf ein vorangegangenes Ich zu verweisen, sei es ein sich-phänomenologisierendes,¹⁰³⁸ ein leibliches oder ein irgendwie andersartiges. Vielmehr kann sich das Ich im Lauf des Redens qua Ausdrücken-Lassens erst als solches verhalten. Als Gesprächspartner bietet sich das Du vor allem jedoch als unentbehrlicher Betroffener in demselben Ereignis des Redens dar. Dadurch zeichnet sich der Andere gegenüber irgendwas Weltlichem aus.¹⁰³⁹ Allein als solcher lässt er sich über die grammatische Rolle der zweiten Person – ganz zu Schweigen von der Rolle eines zu erkennenden Gegenstandes – und noch darüber hinausgehend, so konkret wie möglich durch sein Antlitz erschließen, das sich zuerst so ausdrückt wie „mich ansieht und angeht“,¹⁰⁴⁰ anstatt für mich etwa einzuklammernde Phänomene darzustellen.¹⁰⁴¹ Dadurch wird überdies darauf hingewiesen, dass indessen die „Epiphanie“¹⁰⁴² oder „Präsentation des Antlitzes – der Ausdruck – [...] mich im Gegenteil über das Gegebene hinaus[ruft], das bereits durch das Wort unser Gemeinsames geworden ist“¹⁰⁴³, sodass

Seienden [...] [kann] nicht auf Phänomenalität zurückgeführt werden [...].“ Bei Levinas: *TI*, 233.

¹⁰³⁷ Vgl. unter anderem *TU*, 87: „Die absolute Erfahrung ist nicht Entdeckung, sondern Offenbarung [...].“ Bei Levinas: *TI*, 61. Weiter *TU*, 309: „[D]ie Epiphanie des Antlitzes“. Bei Levinas: *TI*, 235.

¹⁰³⁸ Vgl. *Krisis*, 170 sowie Fink, Eugen, *Das Phänomenologisieren als Reduzieren*, in *VI. Cartesianische Meditation*, Dordrecht, Kluwer 1988, 32f.

¹⁰³⁹ Vgl. *TU*, 94: „Die Exteriorität, die in der Sprache vorgezeichnet ist – die Beziehung mit dem anderen Menschen –, hat keine Ähnlichkeit mit der Exteriorität eines Werkes; denn die objektive Exteriorität des Werkes liegt schon in der Welt [...].“ Bei Levinas: *TI*, 66. Außerdem Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 162-63, 167. Eine solche Enthüllungsweise hat Waldenfels eigentlich nicht völlig übernommen. Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 323. Allerdings wirkt sie sich auf seine Einsicht in die Fremdheitsbedeutung auf, auch wenn die Fremdheit bei ihm nicht mehr auf den Anderen als Du zurückgehen muss.

¹⁰⁴⁰ *TU*, 307. Bei Levinas: *TI*, 234.

¹⁰⁴¹ Vgl. *TU*, 307, 311. Bei Levinas: *TI*, 233, 237. Außerdem Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 165: „Das Wesentliche in der Beziehung zum Anderen besteht im ‚Anruf‘, dem Appell. [...] [D]as Ich [erfährt] sich als vom Anderen angerufen [...].“ Zum Einklammern vgl. unter anderem bei Husserl *CM*, §8.

¹⁰⁴² *TU*, 309. Bei Levinas: *TI*, 235.

¹⁰⁴³ *TU*, 307. Bei Levinas: *TI*, 233. Vgl. weiter Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 127: „Die Unmöglichkeit, um die es im Falle fremder Ansprüche geht, bedeutet mehr als eine Vernichtung von Möglichkeiten[.] [S]ie tritt gleichsam als provokative, generative Un-

von dem irgendwer in derselben Weise reden kann. In Hinblick darauf verhält sich der Andere zunächst nicht nur als unentbehrlicher Betroffener, sondern sogar durch sein Antlitz als der erste Anlass dazu, dass sich das Ich im Ereignis der Rede so transzendorrend wie über alles Gegebene hinausgehend,¹⁰⁴⁴ als dem Du gegenüberstehendes sowie dadurch als das einzige bzw. einzigartige bestimmen lässt. Davor gäbe es auch kein Ich, das ohne jenen fremden Anlass dennoch auf denjenigen Weg eingehen könnte.

c) Die stellvertretende „Fremdverantwortung“¹⁰⁴⁵

Statt als Bedingung oder als Moment der Umstände erklärt sich das Antlitz wie bereits erwähnt eher als Anlass oder Motiv zum Fremdbezugsergebnis. Hierzu muss außerdem eine „unaufschiebbare Dringlichkeit, mit der es eine Antwort verlangt“¹⁰⁴⁶, begleitet werden. In solcher Art und Weise motiviert beim Fremdbezugsergebnis das Antlitz des Anderen mich, nämlich das im Sinn der Asymmetrie und Irreziprozität einzige Ich, etwas Fremdes, das sich alles Gegebene übersteigend,¹⁰⁴⁷ zunächst auf den Anderen bezieht, so zu erfahren: Weder durch Wahrnehmen noch durch Einfühlen, sondern zunächst durch das Antwortgeben darauf, was im fremden Antlitz „bereits Ansprüche geltend macht, die nicht alle zugleich befriedigt werden können“, vollzieht sich diese grobe Fremderfahrung, und zwar mit einer unaufschiebbaren Dringlichkeit. Das Ich etabliert sich diesmal nicht „über dem naiv interessierten Ich [...] als *uninteressierter Zuschauer*“¹⁰⁴⁸, sondern so, dass es sich zuerst als Betroffener verhalten muss, der etwa auf Ansprüche zu antworten hat, selbst wenn sie nicht alle zugleich befriedigt werden können. Diese von ihrem Ursprung her bereits vom Widerstreit begleitete Fremderfahrung würde als Prototyp der Erfahrung im Allgemeinen dienen, so ähnlich wie bei Merleau-Ponty der auf

möglichkeit auf, als ein Ereignis, das mir das Wort aus dem Mund nimmt, indem es mir eine Antwort abverlangt.“

¹⁰⁴⁴ Vgl. Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 144: „Selbsttranszendenz“ sowie 149.

¹⁰⁴⁵ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 324, 333. Vgl. 323: „Verantwortung ist ein Schlüsselbegriff, an dem die Umorientierung der Levinasschen Ethik in aller Deutlichkeit abzulesen ist bis hin zu den Rätseln, die diese Umorientierung uns aufgibt.“ Sowie TU, 307. Bei Levinas: *TI*, 233-34. Weiter AE, 180.

¹⁰⁴⁶ TU, 307. Bei Levinas: *TI*, 234. Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 127.

¹⁰⁴⁷ Vgl. weiter Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 315 sowie TU, 307, 311. Bei Levinas: *TI*, 233, 237.

¹⁰⁴⁸ CM, §15. Vgl. *Krisis*, §38-44.

sich selbst abweichend rekurrierende Leibkörper als Prototyp des tatsächlich paradoxerweise rohen Seins.¹⁰⁴⁹ Die unaufschiebbare Dringlichkeit zum Antwortgeben röhrt im strengen Sinn nicht von meinem Angesehen- bzw. Verletztwerden her, so als verhielte es sich im von Sartre ausführlich beschriebenen „Blick“¹⁰⁵⁰, sondern vielmehr von einer „[mich beherrschenden] Dimension der Erhabenheit [...], Dimension der Transzendenz“¹⁰⁵¹ des mich ansehenden oder angehenden Antlitzes des Anderen. Nichts als diese Dimension ruft mich über das Gegebene hinaus, das bereits durch das Wort unser Gemeinsames geworden ist oder etwa „auf Phänomenalität zurückgeführt werden kann [...].“¹⁰⁵² Demzufolge wird genaugenommen in keiner Vorstellung, sondern einer Epiphanie des Antlitzes darauf hingewiesen, dass „[sich] [d]er Andere [...] in der Verantwortung offenbart [...]. Man kann sie nicht ablösen vom Empfang des Antlitzes, von dem sie ein Moment ist.“¹⁰⁵³

Dieses Verantwortungsmoment liegt bei Levinas dem Fremd- sowie weiter dem Selbstbezug zugrunde als die ethische Dimension, die keineswegs im gewöhnlichen Sinn der „moralische[n] Themata“¹⁰⁵⁴ zu verstehen ist. Diese Verantwortung unterscheidet sich nach Waldenfels ebenfalls insbesondere von der „klassische[n] Idee der Verantwortung“¹⁰⁵⁵. Zudem korrespondiert dieser Unterschied jenem zwischen einem Ereignis der Rede und dergleichen und einem Monolog des Logos.¹⁰⁵⁶ Letzterer bedarf keines Anderen als Gesprächspartner, stattdessen setzt er „eine letzte[], radikale[] und universale[] „Selbstverantwortung““¹⁰⁵⁷ voraus, die bei Husserl spezifisch

¹⁰⁴⁹ Zum rohen Sein vgl. unter anderem VI, 103, 131, 178, 227-28, 263 sowie Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 147, 149. Außerdem *Signes*, 170-71; VI, 177, 182.

¹⁰⁵⁰ Vgl. EN, 289, 292f.

¹⁰⁵¹ TU, 310-11. Bei Levinas: TI, 236-37. Anschließend daran folgt: „[I]n ihr kann es sich als Fremde[s] präsentieren, ohne sich mir wie ein Hindernis oder ein Feind entgegenzustellen.“ Vgl. dazu 311-12: „Der Andere, der in seiner Transzendenz über mich herrscht, ist auch der Fremde, die Witwe und d[ie] Waise, gegen die ich verpflichtet bin.“ Bei Levinas: TI, 237. Sowie 308: „Der Arme, der Fremde präsentiert sich als Gleicher.“ Bei Levinas: TI, 234. Vgl. dagegen bei Sartre, EN, 292f.

¹⁰⁵² TU, 307. Bei Levinas: TI, 233.

¹⁰⁵³ TU, 310. Bei Levinas: TI, 236.

¹⁰⁵⁴ TU, 308. Bei Levinas: TI, 235.

¹⁰⁵⁵ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 325.

¹⁰⁵⁶ Zum Monolog des Logos vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 327.

¹⁰⁵⁷ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995,

erkenntnismäßig ausgeführt wurde.

„Es ist also klar, daß die Transzentalphilosophie zunächst erkenntnismäßig der Weg zur absoluten Selbstverantwortung ist [...]. Von da aus ist es offenbar, daß sie auch, da sie zu nichts anderem geworden ist als zur radikalen Selbstbesinnung, daß sie der Weg der Selbstverantwortung überhaupt ist, der echten, der den Menschen zu sich selbst, zu seinem absoluten ‚Ich-selbst‘, als mich verantwortendes, zurückführt.“¹⁰⁵⁸

In dieser Hinsicht ist bei Husserl der Zusammenhang zwischen der Verantwortung und der Einzigartigkeit des Selbstbezuges jedoch bereits erkennbar, der sich bei Levinas sozusagen nur in einer andersartigen Weise wiederholt. Allerdings liegt eine kritische Änderung in der Verantwortungsauslegung, sodass der den Menschen zu sich selbst, zu seinem absoluten „Ich-selbst“, als mich verantwortendes, zurückführende Weg nicht mehr denselben zur radikalen Selbstbesinnung besagen muss. Während nach Waldenfels bei jener Selbstverantwortung, die „zu nichts anderem geworden ist als zur radikalen Selbstbesinnung“, „[d]ie zweite Person der Anrede und des Anhörens [...] nur eine periphere oder transitorische Rolle [spielt]“¹⁰⁵⁹, besitzt in dieser Fremdverantwortung der sich durch die Epiphanie seines Antlitzes so ausdrückende wie mich ansehende und gehende Andere jedoch gewiss die Hauptrolle des Gesprächspartners, ohne den es eigentlich überhaupt keine Verantwortung gäbe. Anstatt meine Selbstbesinnung zu unterstützen, ruft mich der Andere als Du über das Gegebene hinaus, unabhängig davon ob es bezüglich des Ich oder der Welt sinnvoll oder sinnlos scheint, und zwingt mich sogar über mich selbst hinauszugehen, mich zu überschreiten¹⁰⁶⁰ oder transzendieren,¹⁰⁶¹ wie z. B. der „Überstieg von den primordialen Welten zu der *einen* objektiven Welt“¹⁰⁶². Ausgehend von dieser Stellung als zweite Person des Du wird das Ich durch die

326.

¹⁰⁵⁸ *Krisis*, 165. Als Selbstbesinnung entspricht die Selbstverantwortung freilich der Husserlschen Begründungsidee sowie dem cartesianischen Geist. Vgl. dazu *CM*, §64.

¹⁰⁵⁹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 326. Sogar „als Stellvertreter eines allgemeinen Gesetzes, nach dem Rede und Handlung beurteilt werden“, bliebe die zweite Person hierbei, ohne das Ereignis der beurteilten Rede oder Handlung zu betreffen, tatsächlich dennoch unangetastet, so als wäre sie etwa neutraler Dritter.

¹⁰⁶⁰ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 61: „Selbstüberschreitung“, 62, 317, Foßnote: „Überschreitung des eigenen Bewußtseins“.

¹⁰⁶¹ Vgl. Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 144: „Selbsttranszendenz“ sowie 149.

¹⁰⁶² Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 73. Vgl. *CM*, §55.

Fremdverantwortung zur Fremderfahrung und darüber hinaus zum Selbstbezug bzw. zur Selbstrekurrenz, zur Welterfahrung und erst dann zur Objektivierung oder noch zur Selbstbesinnung motiviert.

Des Weiteren ist mit dem Verweis auf Levinas „diese Verantwortung als eine originäre Stellvertretung [zu fassen], die mich zur leibhaften, mit Leib und Leben haftenden Geisel des Anderen macht [...].“¹⁰⁶³ Hiermit erklären sich sowohl die dadurch relativierte leibliche Dimension als auch die bereits erwähnte unaufschiebbare Dringlichkeit in diesem Sinn, dass das Ich als Betroffener auf den Anderen zu antworten hat, anstatt bloß in der Lage zu sein, etwa Antwort zu geben. Allein dadurch rekurriere ich auf mich selbst, auf „mein absolutes ‚Ich-selbst‘, als mich verantwortendes“ und folglich einzigartiges. In der Tat ist die Selbst-Verantwortung trotz aller möglichen Mittelbarkeit in der Fremd-Verantwortung fundiert. Denn einerseits beschränkt sich auf keine Selbstbesinnung der Selbstbezug, der keineswegs erkenntnismäßig erschlossen werden sowie den Fremdbezug implizieren muss. Andererseits, wenn die Selbstbesinnung als „der Weg der Selbstverantwortung überhaupt“ jedoch ein reflexives Sich-verantworten impliziert, „[erfordert] [d]as Sich-verantworten [...] ein Auf-sich-nehmen; ohne dieses ‚weniger als nichts‘ [...] gäbe es keine Stellvertretung,“¹⁰⁶⁴ die die Kernbedeutung des „Sich-“Verantwortens ausmacht. Läge die Selbstverantwortung, hinsichtlich ihres herkömmlichen Sinns, allein „in [...] anonymer Form [...] eines neutralen Dritten“¹⁰⁶⁵, das sich etwa einem reinen Beobachter, Beurteiler oder „uninteressierten Zuschauer“ näherte, bliebe das Auf-sich-nehmen außer Betracht gelassen sowie „die Verantwortung monologisch in einem einzigen Logos zentriert“¹⁰⁶⁶, so als müsste ich zur Selbstverantwortung mit niemandem anderen sprechen. Ausschließlich „vor der Instanz des Dritten“¹⁰⁶⁷ hätte ich mich durch die Selbstbesinnung zu verantworten, der die

¹⁰⁶³ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 335. Anschließend daran folgt: „[...] und zwar in einer radikalen Form, zu deren Beschreibung Ausdrücke wie Vorladung, Anklage, Sühne, Verfolgung, Entblößung und Besessenheit zu Hilfe genommen werden, die einen kriminologischen und klinischen Nebensinn aufweisen.“ Hiernach wäre die Tragweite der Verantwortung recht übertrieben. Trotzdem lässt sich hieraus ableiten, dass diese ethische Dimension allerdings jener leiblichen zugrunde liegt.

¹⁰⁶⁴ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 341. Vgl. AE, 118.

¹⁰⁶⁵ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 325.

¹⁰⁶⁶ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 327.

¹⁰⁶⁷ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995,

Husserlsche Begründungsidee zwar ziemlich entspricht,¹⁰⁶⁸ jedoch ohne auf die Dringlichkeit der Erwiderung auf den Anderen mit einzuschließen, die gleichfalls im Namen der Verantwortung „mich zur leibhaften, mit Leib und Leben haftenden Geisel des Anderen macht“. Die Begründungsidee sowie die so gut wie kaum verpflichtete Selbstbesinnung scheinen nicht zu genügen, um ein notwendiges Motiv, ein Muss zur Selbst-Überschreitung und dergleichen oder die unaufschiebbare Dringlichkeit in ethischer Hinsicht aufzuklären.¹⁰⁶⁹ Damit lässt sich die eigentliche Fremdheit des Anderen also nicht enthüllen, durch die sich der Kern „**d[e]s an sich erste[n] Fremde[n]** (d[e]s erste[n] *Nicht-Ich*)“¹⁰⁷⁰ gegenüber aller andersartigen weltlichen Fremdheit wie etwa einer „*Umweltlichkeit für jedermann*“¹⁰⁷¹ auszeichnen lässt. Dann würde sogar alle Fremdheit etwa in eine weltobjektivierende „Bewegung eines Erwerbens von Unbekanntheit zu Bekanntheit“¹⁰⁷² fallen. Zur Klärung dieses Sachverhalts, muss letztendlich auf die Fremdverantwortung hingewiesen werden. Als „Verantwortung ist [sie] nicht die Fähigkeit, bei sich selbst anzufangen, sondern die Unausweichlichkeit, mit der wir beim Anderen anfangen.“¹⁰⁷³

d) Das sich bei der „Epiphanie des Antlitzes“ mit offenbarenden Wir

Die oben genannte Dimension der Erhabenheit sowie der Transzendenz des mich ansehenden sowie angehenden Antlitzes des Anderen, nämlich die mich über das Gegebene hinausrufende, weist außerdem auf die implizierte „Öffentlichkeit“¹⁰⁷⁴ des Fremdbezuges hin. Demnach würde „[sich] das [,Ich-Du’] [keineswegs] [...] genüg[en] und das Universum ver[gessen]“¹⁰⁷⁵, so als böte sich beides zusammen als zwei

330.

¹⁰⁶⁸ Vgl. CM, §64 sowie Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 186, 190. Jedoch würde Tengelyi der Rede von der „Begründung“ eine Absage erteilen. Vgl. dazu 188.

¹⁰⁶⁹ Vgl. außerdem Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 324: „Den Umschlagpunkt [von Selbst- zur Fremdverantwortung] bildet die Rückübersetzung der Verantwortung in ein *Antworten*, in eine „Antwort der Verantwortung (*réponse de la responsabilité*)’ [...].“ Bei Levinas: AE, 180.

¹⁰⁷⁰ CM, §49.

¹⁰⁷¹ CM, §44.

¹⁰⁷² *Krisis*, 305.

¹⁰⁷³ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 335. Vgl. TU, 307. Bei Levinas: TI, 233-34. Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 166f, 172-74, 177-78. Bei Levinas: TU, 282.

¹⁰⁷⁴ TU, 307. Bei Levinas: TI, 234.

¹⁰⁷⁵ TU, 307. Bei Levinas: TI, 234. Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*,

ineinander übergreifende und damit geschlossene Kreise dar. Levinas führt anschließend dementsprechend die bereits erwähnte unaufschiebbare Dringlichkeit bzw. Unausweichlichkeit in ethischer Form sogar darauf zurück, dass „[i]n den Augen des Anderen [...] mich der Dritte an[sieht] – die Sprache ist Gerechtigkeit.“¹⁰⁷⁶ Anderswo könnte mich dieser Dritte genauso wie diese Sprache nicht angehen. Levinas betont jedoch weiter: „Nicht, als ob zuerst das Antlitz da wäre und sich anschließend das Seiende, das sich in ihm manifestiert oder ausdrückt, um Gerechtigkeit kümmerte. [...] Die Setzung des *Du* geschieht vor dem Hintergrund eines *Wir*. *Wir*-sein, heißt nicht, sich um eine gemeinsame Aufgabe drängen oder stoßen.“¹⁰⁷⁷ Zwar ist die Welt dem Du bzw. der Ich-Du-Dyade gewichen, jedoch weicht hierbei dem Du als Gesprächspartner keineswegs das dritte Wir-sein als Gerechtigkeitssprache. Damit bleibt die Verantwortung als Fremdverantwortung nie so privat, als hätte man sich nur um die Gesprächspartner oder Betroffene in seiner Umgebung zu kümmern. Im fremden Antlitz des Anderen wird das Ich eher von dem angesehen, was wir sind bzw. sein sollen.

Genauer gesagt geht bei der Fremdverantwortung, die sich das Ich im Antlitz des Anderen auf sich selbst nimmt, „die[] Idee einer menschlichen Rasse [...] auf das Ansprechen des Anderen im Antlitz, in einer Dimension der Erhabenheit“¹⁰⁷⁸ zurück. Bei Levinas röhrt das zu beantwortende Ansprechen, das bei Waldenfels als „Aufforderung“¹⁰⁷⁹ bezeichnet

Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 316: „Die Selbstgenügsamkeit, Weltvergessenheit und Heimlichkeit einer Ich-Du-Dyade sprengt [Levinas] auf, indem er die Begegnung mit dem Anderen in das Licht der Öffentlichkeit rückt.“

¹⁰⁷⁶ TU, 307-08. Bei Levinas: *TI*, 234. Zu der hierbei implizierten Sozialität und dergleichen vgl. Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 173, 175-76.

¹⁰⁷⁷ TU, 308. Bei Levinas: *TI*, 234. Vgl. TU, 309-11. Bei Levinas: *TI*, 235-36. Weiter Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 317: „[D]as *Wir* [wird] nicht als erweitertes Ich vom gemeinsamen Werk her begriffen, sondern von der Vaterschaft her, die aus einem Zeugungszusammenhang hervorgeht.“ Zu der hierbei implizierten Sozialität und dergleichen vgl. Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 173, 175-76.

¹⁰⁷⁸ TU, 311. Bei Levinas: *TI*, 236.

¹⁰⁷⁹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 331. Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 103: „Aufforderung bedeutet, daß *etwas von jemandem* zu tun ist.“ Sowie 106: „Die Aufforderung macht ihrem deutschen Namen Ehre, indem sie zugleich in Form von *Herausforderungen* und *Anforderungen* auftritt.“ In ihrem Sinn der Herausforderung darf das Ich niemals „vorweg bestimmen, was das ist, worauf ich zu antworten habe und mit welchem Recht mir eine Antwort abverlangt wird,“ ansonsten „antworte ich schon nicht mehr.“ Vgl. dazu Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 328. All das wird später näher behandelt.

werden kann, im Namen „der ganzen Menschheit“¹⁰⁸⁰ letztendlich von einem göttlichen dritten Seienden her. Bemerkenswerterweise ist jedoch, dass nach Waldenfels bei Levinas der Andere die Doppelrolle spielt, die ans Ich zugleich den „*Anspruch des Anderen als Fremden [und] de[n] Mitanspruch aller Anderen*“¹⁰⁸¹ stellt. Beides zeigt sich in derselben Gegenwart, wobei gerade im Antlitz des Anderen „das Du [...] vor dem Hintergrund [...] eines Wir [auftritt].“¹⁰⁸² Das Du im Vorfeld muss mit dem Wir als Wir-sein im Hintergrund zusammenhängen und sich mit diesem sogar vereinen. Zwar könnte das Du in der zweiten Person wie gesagt nicht dem Wir-sein in der dritten vorangehen, jedoch würde ohne das Du überhaupt kein Wir auftauchen. Als Dritter und besonders als die Gerechtigkeit Ausdrückender lässt sich die mich „in den Augen des Anderen“ an sehende Menschheit im Ganzen gegenüber einer Gemeinschaft wie etwa einer „Kulturmenschheit“¹⁰⁸³ bei Husserl auszeichnen. Letzterer kann als solcher, die „sich um eine gemeinsame Aufgabe drängt oder stoßt“, eine der „eigenartige[n] geistige[n] Objektivitäten“¹⁰⁸⁴ erteilt werden, jedoch ohne die bereits mehrmals erwähnte Erhabenheit angeben zu können, ganz zu Schweigen von der unaufschiebbaren Dringlichkeit bzw. Unausweichlichkeit. Die Doppelheit des Anderen macht beim Fremdbezug als Ereignis der Rede und dergleichen ein Zugleich des direkten Gegenübers sowie des indirekten, jedoch ebenso unentbehrlichen Dativs aus.¹⁰⁸⁵ Allein daraus können sich dann die Vergemeinschaftung sowie weiter die „Einordnung in den Menschheitsverband“ oder sogar die „Vermenschlichung“¹⁰⁸⁶ ergeben, bei der die beiden

¹⁰⁸⁰ TU, 308. Bei Levinas: TI, 234.

¹⁰⁸¹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 317. Vgl. ebd.: „Der Dritte [...] begegnet uns bei Levinas nicht als distanziertes Ich, sondern als indirektes Du, das einen Mitanspruch stellt.“ Weiter 344: „[I]m Angesicht des Anderen [spielen] répondre devant (oder à) und répondre de auf zweideutige Weise ineinander [...].“ Bei Levinas: AE, 26. Außerdem TU, 309. Bei Levinas: TI, 235.

¹⁰⁸² Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 317. Dasselbe in TU, 308. Bei Levinas: TI, 234. Dieses Wir bezieht sich genaugenommen auf das bereits genannte Wir-sein.

¹⁰⁸³ CM, §58. Vgl. ebd.: „Mit der eigentlichen, der sozialen Vergemeinschaftung konstituieren sich innerhalb der objektiven Welt als eigenartige geistige Objektivitäten die verschiedenen Typen sozialer Gemeinschaften in ihrer möglichen Stufenordnung [...].“

¹⁰⁸⁴ CM, §58.

¹⁰⁸⁵ Vgl. weiter Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 329: „Der Andere tritt im Antworten zunächst nicht auf als Dritter, vor dem ich mich verantworte, er tritt auf im Dativ, im *Gebefall*, als der, dem die Rede oder das Tun zugesetzt ist.“

¹⁰⁸⁶ Vgl. Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 213f.

Termini in der Ich-Du-Dyade zu dem Sinn Mensch kommen würden. Allein als das Du notwendigerweise begleitendes Wir-sein stellt „[d]as *Wir*, das dem Face-à-face erwächst, [...] das ‚ursprüngliche Ereignis‘ [dar], das selbst den Charakter einer Universalisierung hat bis hin zu entsprechenden Institutionen, in denen sich die Allgemeinheit verkörpert [...].“¹⁰⁸⁷ Dadurch erklärt sich nicht nur wiederum, dass als Face-à-face die Intersubjektivitätsurtsache nie von der „*Welthabe*“¹⁰⁸⁸ oder Verweltlichung als Zusammenarbeit „miteinander“ abhängt, sondern auch, dass die über die zwischenleibliche Verflechtung „ineinander“ hinausgehend, dem Selbstbezug oder der Selbstrekurrenz zugrunde liegt, die sich weiterhin unter den Umständen der „Mannigfaltigkeit eines Miteinander“¹⁰⁸⁹ im „*Miteinanderleben*“¹⁰⁹⁰, also intersubjektiv sowie zugleich teleologisch auf „synthetische[] Einheit der Geltung“¹⁰⁹¹ richtet.¹⁰⁹² In Hinblick darauf geht als Face-à-face die bei Husserl dem Apriori der transzendentalen Subjektivität eingeborene¹⁰⁹³ sowie „ständig in Vergemeinschaftung fungierende[] Intersubjektivität[surtatsache]“¹⁰⁹⁴ eher dem Mit-sein unseres Weltbewusstseinslebens,¹⁰⁹⁵ dem „inneren Konnex [...] eines Miteinander“¹⁰⁹⁶ oder sogar allem „irreale[n] intentionale[n] Hineinreichen“¹⁰⁹⁷ voraus, anstatt dadurch erschöpft zu werden. Indessen fallen ins Sekundäre sowohl die teleologische Dimension zur Einstimmigkeit als auch die leibliche, auch wenn sich darin jenes Miteinander im Sinn der „Weltapperzeption –[,] die [...] ein überaus verwickeltes Ineinander von geltenden Sinnen [ist]“¹⁰⁹⁸, so gut wie möglich konkretisieren kann. Jedoch befindet sich die

¹⁰⁸⁷ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 316. Vgl. *TU*, 252, 435, 443. Bei Levinas: *TI*, 189, 334-35, 340-41. Außerdem Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 176.

¹⁰⁸⁸ Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 185. Vgl. außerdem 186-87, 279.

¹⁰⁸⁹ *Krisis*, 6.

¹⁰⁹⁰ *Krisis*, 192. Vgl. *CM*, §42, §60.

¹⁰⁹¹ *Krisis*, 71.

¹⁰⁹² Vgl. *CM*, §55, §64 sowie *Krisis*, 252, 302.

¹⁰⁹³ Vgl. *CM*, §59, §64. Außerdem *C-Manuskript*, 425f.

¹⁰⁹⁴ *Krisis*, 192.

¹⁰⁹⁵ Vgl. *Krisis*, 136; *CM*, §42, §60; Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 185.

¹⁰⁹⁶ *Krisis*, 6.

¹⁰⁹⁷ *CM*, §56. Vgl. *Krisis*, 199.

¹⁰⁹⁸ *Krisis*, 71. Vgl. 199 sowie *CM*, §56. Außerdem Novotný, Karel, *Welt und Leib*, Königshausen u. Neumann, Würzburg 2021, 88-89.

ethische Dimension nunmehr in der Grundlage, worin statt Mit- oder Ineinander gleichsam ein Aufeinander überwiegt, wenn auf das oben genannte Ansprechen des Anderen ausführlich eingegangen wird.

3) Der Prototyp der Ansprüche und Antworten

Zwar hat Waldenfels niemals völlig die Levinassche ethische „Dimension der Erhabenheit [...], Dimension der Transzendenz“¹⁰⁹⁹ übernommen, allerdings wurde er dadurch zu seiner responsiven Phänomenologie inspiriert,¹¹⁰⁰ deren Schlüsselbegriffe darin liegen müssen: Bei der „Epiphanie des Antlitzes“¹¹⁰¹ und dergleichen vollzieht sich die primärste Fremderfahrung weder durch Wahrnehmen noch durch Einfühlen, sondern zunächst durch das Antwortgeben darauf, was in Form „des Widerstreits [...]“ bereits [...] Ansprüche geltend mach[t], die nicht alle zugleich befriedigt werden können“¹¹⁰², jedoch dennoch mit der „unaufschiebbaren Dringlichkeit“¹¹⁰³ aus der „Fremdverantwortung“¹¹⁰⁴ bzw. mit der „Uunausweichlichkeit, mit der wir beim Anderen anfangen.“¹¹⁰⁵ Kurz gesagt

¹⁰⁹⁹ TU, 310-11. Bei Levinas: *TI*, 236-37. Anschließend daran folgt: „[I]n ihr kann es sich als Fremde[s] präsentieren, ohne sich mir wie ein Hindernis oder ein Feind entgegenzustellen.“ Vgl. dazu 311-12: „Der Andere, der in seiner Transzendenz über mich herrscht, ist auch der Fremde, die Witwe und d[ie] Waise, gegen die ich verpflichtet bin.“ Bei Levinas: *TI*, 237. Sowie 308: „Der Arme, der Fremde präsentiert sich als Gleicher.“ Bei Levinas: *TI*, 234. Vgl. dagegen bei Sartre, *EN*, 292f.

¹¹⁰⁰ Der Zugang zur responsiven Dimension geht in dieser Arbeit besonders von der ethischen aus. Vgl. dazu Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 324, 331, 344. Er verhält sich anders, als es im *Antwortregister* der Fall ist. Vgl. dazu Waldenfels, Bernhard, *Antwortregister*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994. Daneben ist die Enthüllungsweise „von der des fremden und des eigenen Selbst nicht zu trennen.“ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 129.

¹¹⁰¹ TU, 309. Bei Levinas: *TI*, 235. Vgl. TU, 63, 85, 87, 89, 307. Bei Levinas: *TI*, 43, 59, 61-62, 233. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 311. Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 166-67.

¹¹⁰² Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 28-29. Vgl. weiter 318: „Anspruchskonflikt“.

¹¹⁰³ TU, 307. Bei Levinas: *TI*, 234.

¹¹⁰⁴ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 324, 333. Bei Levinas: unter anderem AE, 180.

¹¹⁰⁵ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 335. Vgl. TU, 307. Bei Levinas: *TI*, 233-34. Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 166f. Bei Levinas: TU, 282.

hat sich das Ich statt durch die monologische „Selbstbesinnung“¹¹⁰⁶ eher durch das Antwortgeben auf die wohl widerstreitenden Ansprüche zu verantworten.¹¹⁰⁷ Diese Ansprüche, die vor allem durch die Epiphanie des Antlitzes ausgedrückt werden, sind ebenfalls in einem solch ungewöhnlichen Sinn zu verstehen, der sich auf keine Gegebenheit des bereits Gesagten wie Proposition oder Aussage beschränken lässt.¹¹⁰⁸ Unabhängig davon ob diese Ansprüche in Widerstreit treten, bieten sie sich als „der [...] mich im Gegenteil über das Gegebene hinaus[rufende] [Ausdruck], das bereits durch das Wort unser Gemeinsames geworden ist.“¹¹⁰⁹ ebenfalls nicht als bloße Fragen oder Probleme dar, die durch etwa Beantwortung oder als etwas, das einfach „beantwortet und [dem einfach] geantwortet [werden würde],“¹¹¹⁰ wegzuklären oder aufzulösen wären. Zwar bleiben sie nicht gänzlich unerfüllbar, nur können sie nicht alle zugleich befriedigt werden, jedoch würden sie sowie ihre Widerstreitsform keineswegs durch Erfüllung aufgehoben werden.¹¹¹¹ Denn einerseits geht sogar der Anspruch selbst, ohne den Widerstreit zwischen einem Anspruch und dem anderen in die Überlegung hinzuzuziehen, als solcher bereits über alles Gesagte, Beantwortete sowie Geantwortete hinaus, und andererseits „,[geht] die Fremdverantwortung als Verantwortung für den Anderen meinem Antworten noch voraus[].“¹¹¹² D. h., dass es ohne Epiphanie des Antlitzes überhaupt nichts zu beantworten gäbe, wofür das Ich verantwortlich wäre. Hierdurch zeigt sich ebenfalls die bereits mehrmals erwähnte „Unausweichlichkeit, mit der wir beim Anderen anfangen“, um uns auf die Selbst-„Überschreitung“¹¹¹³ und dergleichen einzulassen.

¹¹⁰⁶ *Krisis*, 165. Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 327.

¹¹⁰⁷ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 324 sowie *TU*, 307. Bei Levinas: *TI*, 233-34. Weiter *AE*, 180 sowie *TU*, 311. Bei Levinas: *TI*, 236. Außerdem Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 172-74, 177-78.

¹¹⁰⁸ Vgl. *TU*, 88-89. Bei Levinas: *TI*, 61-62. Allein zum Gesagten gehört der Widerspruch. Vgl. dazu Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 28.

¹¹⁰⁹ *TU*, 307. Bei Levinas: *TI*, 233.

¹¹¹⁰ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 331. Vgl. weiter 318.

¹¹¹¹ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 332: „Erfüllen können wir den Anspruch nur, sofern er als Zielphase oder Gesetzesfall in eine teleologische oder deontische Ordnung eingefügt ist – das heißt, sofern er seine Fremdheit abgelegt hat und derselbe ist wie der eigene Anspruch.“ Weiter 331, 344. Bei Levinas: *AE*, 154.

¹¹¹² Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 324.

¹¹¹³ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995,

Durch alle diese negativen Bestimmungen wie Nicht-gegeben-werden, Unerfüllbar- oder Unaufhebbarkeit, verrät sich allerdings in solchen Ansprüchen die Fremdheit in ihrem eigentlichen Sinn als unwiderruflicher Anlass, sodass die „Uausweichlichkeit der Situation, auf die ich zu antworten habe,“¹¹¹⁴ jedoch keine Möglichkeit implizieren muss, die zur Auflösung oder zum Ausweg aus der Situation führen kann, in die das angesprochene Ich immer bereits geraten ist, ohne sich dazu entschieden zu haben, darin hineinzugehen. Indem das Ich also auf die Ansprüche zu antworten hat, verantwortet es sich für den fremden Anderen, noch bevor es sich leiblich oder anderswie auf diesen bezieht, geschweige denn ein reflexives oder sogar nur quasi-reflexives Selbst stattfindet. Durch diese grundlegende Fremdverantwortung ist das kritische „Auf-sich-nehmen“¹¹¹⁵ des „Sich-“Verantwortens bzw. der „Stellvertretung“¹¹¹⁶ genauer gesagt in einer passiven Form zu fassen: „Ich trete nicht an die Stelle des Anderen[.] [I]ch bin durch den Anderen eingenommen, unausweichlich okkupiert.“¹¹¹⁷ So erklärt sich die „Uausweichlichkeit der Situation, auf die ich zu antworten habe,“ sowie die „Uausweichlichkeit, mit der wir beim Anderen anfangen“. Dementsprechend klingt es womöglich weniger übertrieben davon zu sprechen, dass „diese Verantwortung als eine originäre Stellvertretung [...] mich zur leibhaftigen, mit Leib und Leben haftenden Geisel des Anderen macht, und zwar in einer radikalen Form, zu deren Beschreibung Ausdrücke wie Vorladung, Anklage, Sühne, Verfolgung, Entblößung und Besessenheit zu Hilfe genommen werden, die einen kriminologischen und klinischen Nebensinn aufweisen.“¹¹¹⁸

Trotz aller übertriebenen ethischen Implikation hat sich hierdurch die Urpassivität des Antwortgebens sowie weiter der responsiven Dimension allerdings so gut wie möglich

^{317.} Vgl. 61-62. Außerdem Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 73, 144, 149.

¹¹¹⁴ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 339.

¹¹¹⁵ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 341. Vgl. AE, 118.

¹¹¹⁶ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 335, 341.

¹¹¹⁷ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 339.

¹¹¹⁸ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 335. Vgl. dagegen 341: „Das Passiv verwandelt sich in eine Passion [...]. Ohne die Verwandlung dessen, was ich durch den Anderen erleide, in das, was ich für den Anderen bin, wäre die Verantwortung letzten Endes nichts als ein auferlegtes Geschick. [...] Ethik wäre ein bloßes Trugbild.“ Darauf kommen wir später kurz zurück. Nach Waldenfels „[stellt sich] bei Levinas die Ethik als ‚Erste Philosophie‘ [...] schließlich als eine Philosophie ohne ‚Erstes‘, ohne Arche, heraus[] [...].“ Vgl. dazu 323.

gezeigt.¹¹¹⁹ Aufgrund jener Urpassivität wird das Ich zum Fremdbezug motiviert, indem es angesehen,¹¹²⁰ angesprochen, „durch den Anderen eingenommen, unausweichlich okkupiert“ wird und erst dann zum Antwortgeben über das Gesagte sowie über das Gegebene hinausgerufen werden kann. Das, worauf das Ich in solcher Art und Weise antwortet, ist weder Gegebenheit noch „Selbstverantwortung“¹¹²¹ bzw. -Besinnung wie etwa eine „Selbstgesetzgebung, in der ich mich vor mir selbst verantworte.“¹¹²² Als Anspruch verhält sich hierbei vielmehr „eine Aufforderung“¹¹²³, wozu nach Waldenfels ich als antwortende(r), deren oder dessen Antworten „die Fremdverantwortung als Verantwortung für den Anderen noch vorausgeht“, niemals „vorweg bestimmen [kann], was das ist, worauf ich zu antworten habe und mit welchem Recht mir eine Antwort abverlangt wird, [ansonsten] antworte[te] ich schon nicht mehr. Ich rede und reflektiere bereits über mögliche Antworten, indem ich das Ereignis von Aufforderung und Erwiderung in Gesagtes verwandle [...].“¹¹²⁴ Daher unterscheidet sich das Antwortgeben durchaus von dem Begründen oder der Selbstbesinnung.

Ein Motiv zum Antwortgeben muss damit ein fremdes bleiben, das hinsichtlich teleologischer, leiblicher oder irgendwelcher anderen Dimension dem Ich keineswegs untersteht, jedoch „aus einer Dimension der Erhabenheit an mich heran [tritt] und [...] mich [beherrscht].“¹¹²⁵ Seine Fremdheit lässt sich weder durch die Merleau-Pontysche „Zwischenleiblichkeit“¹¹²⁶ noch wie bei Husserl durch wiederholte Durchführung der Reduktionsmethode bestimmen, so als „,[abstrahierten] wir [...] von allem

¹¹¹⁹ Hierauf wird ausführlich in einem späteren Kapitel eingegangen.

¹¹²⁰ Vgl. TU, 307. Bei Levinas: TI, 234.

¹¹²¹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 326. Vgl. bei Husserl: *Krisis*, 165.

¹¹²² Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 334. Vgl. Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 166.

¹¹²³ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 331. Zur Aufforderung, bei der „sich eine Dimension des An- [eröffnet]“, vgl. weiter Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 103. Dies wird später näher behandelt.

¹¹²⁴ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 331. Anschließend daran folgt: „[...] und es den Ordnungen des Sagens und Tuns unterwerfe.“ Zur Unterscheidung zwischen dem Gesagten und dem Sagen bzw. zwischen der Ordnung und dem Ereignis vgl. weiter 328, 344 sowie bei Levinas: AE, 154. Außerdem, ob und inwiefern eine Antwort zu einem Anspruch passt, hängt statt vom Antwortgeber eher von der Anspruchsseite ab. Vgl. dazu Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 318.

¹¹²⁵ TU, 310. Bei Levinas: TI, 236. Vgl. 311. Bei Levinas: TI, 237.

¹¹²⁶ Vgl. *Signes*, 167. Weiter VI, 170f. sowie 264f.

Fremdgeistigen als dem, was am hier fraglichen *Fremden* seinen spezifischen Sinn ermöglicht [...] [wie] der Charakter der *Umweltlichkeit für jedermann*, das Für-jedermann-da- und zugänglich-sein, Jedermann-in-Leben-und-Streben-etwas-angehen-oder-nicht-angehen-können, der allen Objekten der phänomenalen Welt eignet und ihre Fremdheit ausmacht [...].¹¹²⁷ Dementsprechend wiegt fürs Ich bzw. fürs „Mich“¹¹²⁸ das Du, auf das sich das Ich vor allem bezieht, wie bereits gesagt schwerer als die Welt, genauso wie diese „**d[e]s an sich erste[n] Fremde[n]** (d[e]s erste[n] *Nicht-Ich*)“¹¹²⁹ innenwohnende Fremdheit als jene in einem weiteren Sinn kaum fremde Umweltlichkeit. Allein das Du kann das Mich zuerst ansprechen sowie dazu motivieren, über die Weltkonstitution als Zusammenarbeit miteinander hinausgehend auf sich selbst zu rekurrieren, und zwar als das einzigartige Selbst. Der Übergang dazu entspricht der „Dimension der Transzendenz“ nicht nur als einer der mich beherrschenden Erhabenheit, sondern auch wenn davon ausgegangen wird, dass das so entstehende Antwortgeben, das trotz allem Widerstreit, unabhängig davon „was beantwortet und geantwortet wird“, vor allem dringlich sowie unausweichlich sein muss, allerdings keineswegs durch die ausgegebenen Antworten erschöpft und mithin „nicht bloß im Sinne einer ‚Leermeinung‘, die auf Erfüllung aus ist, sondern im Sinn einer unwiderruflichen Leere, einer leibhaften Abwesenheit“¹¹³⁰ verstanden werden kann. Unabhängig davon was als Antwort gegeben werden kann, kann das laufende Aufforderungs- und Erwiderungssereignis nie damit aufhören. Darin wiederholt sich das Einprägen der Fremdheit in ihrem eigentlichen Sinn, die das Ich zum Antwortgeben über das Gegebene hinausruft, jedoch ohne auf ausreichende Gründe oder erreichbare Ziele dafür zu verweisen. Darüber zu reflektieren, könnte irreführend bereits eine nachträgliche Verwandlung des Ereignisses in Gesagtes implizieren, so wie zur Untersuchung der „Ich-Du-Dyade“¹¹³¹ „eine ‚radikale Unmöglichkeit, sich von Außen zu sehen und von sich und den Anderen in derselben Weise zu reden‘, eine Unmöglichkeit der Totalisierung“¹¹³² jedoch in eine Alternative der

¹¹²⁷ CM, §44.

¹¹²⁸ Vgl. dagegen Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 249: „[D]ie Steigerung ins ‚Undeklinierbare‘, mit der noch Husserl dem Ich eine transzendentale Sonderstellung zu erhalten sucht.“ In einem weiteren Sinn besitzt als Mich das Ich dennoch seine Sonderstellung, jedoch in einer absoluten Urpassivität.

¹¹²⁹ CM, §49.

¹¹³⁰ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 332. Vgl. AE, 114.

¹¹³¹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 316.

¹¹³² Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995,

totalisierenden Perspektive. Die Aufforderung und Erwiderung besagt eben den Prototyp der Ansprüche und Antworten, die nach dem anschließenden Eingehen auf die Einzigartigkeit noch näher behandelt werden würden.

3.1.3 Die durch den Fremdbezug erst geschaffene Einzigartigkeit des Selbstbezuges

1) Die über die schiere „Asymmetrie und Irreziprozität“¹¹³³ „eine[r] Nicht-Gegenseitigkeit“¹¹³⁴ hinausreichende Einzigartigkeit

a) Die mit der „Öffentlichkeit“¹¹³⁵ gleichursprüngliche Einzigartigkeit

Im Rahmen dessen, dass das Ich ohne Verweis auf ausreichende Gründe oder erreichbare Ziele jedoch bereits für das Antwortgeben auf die widerstreitenden Ansprüche aus dem Anderen verantwortlich ist,¹¹³⁶ ist es erforderlich daran anschließend die Frage der Einzigartigkeit des Selbstbezuges zu klären, die sich vor „eine[r] antihumanistische[n] Tendenz“¹¹³⁷ bzw. vor der „Indifferenz eines Lebensstroms“¹¹³⁸ bewahren lässt. Das Ich verantwortet sich hinsichtlich der Doppelheit des Anderen, der durch die „Epiphanie“¹¹³⁹ oder „Präsentation des Antlitzes – de[n] Ausdruck –“¹¹⁴⁰ zugleich den „Anspruch des Anderen als Fremden [sowie] de[n] Mitanspruch aller Anderen“¹¹⁴¹ stellen muss, sowohl

314. Bei Levinas: *TI*, 46. Vgl. weiter bei Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, 366 sowie außerdem Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 279.

¹¹³³ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 333. Vgl. 365. Dagegen bei Merleau-Ponty: *PP*, 407.

¹¹³⁴ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 314.

¹¹³⁵ *TU*, 307. Bei Levinas: *TI*, 234.

¹¹³⁶ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 324, 328, 333 sowie bei Levinas: *AE*, 180.

¹¹³⁷ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 355.

¹¹³⁸ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 363. Vgl. 355 sowie 377. Außerdem bei Merleau-Ponty: *Signes*, 174.

¹¹³⁹ *TU*, 309. Bei Levinas: *TI*, 235.

¹¹⁴⁰ *TU*, 307. Bei Levinas: *TI*, 233. Zum Ausdruck und dergleichen vgl. unter anderem *TU*, 63, 87, 89-90, 93-94, 309. Bei Levinas: *TI*, 43, 61-63, 65-66, 233. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 311. Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 166-67.

¹¹⁴¹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 317. Vgl. weiter 344. Bei Levinas: *AE*, 26. Außerdem *TU*, 309. Bei Levinas: *TI*, 235.

„für“ den Anderen als etwa „de[n] Fremde[n], die Witwe und d[ie] Waise“¹¹⁴² wie auch „vor“ demselben als „de[m] [mich] [ansehenden] Dritte[n] – die Sprache ist Gerechtigkeit.“¹¹⁴³ Diese von „der ganzen Menschheit“¹¹⁴⁴ herrührende Gerechtigkeitssprache muss das Ich statt zur „Einordnung in den Menschheitsverband“¹¹⁴⁵ – es gibt zuerst noch keinen Menschheitsbegriff – eher zum Fremdbezug in Form der Aufforderung-Erwiderung motivieren,¹¹⁴⁶ noch bevor es über die Gerechtigkeit oder über die „Dimension der Erhabenheit, Dimension der Transzendenz“¹¹⁴⁷ reden, reflektieren oder sie begründen kann, ganz zu Schweigen von der Husserlschen „Selbstbesinnung [...] [als] de[m] Weg der Selbstverantwortung“¹¹⁴⁸, die bereits der „Fremdverantwortung“¹¹⁴⁹ gewichen ist. Trotzdem muss „die[se] Unausweichlichkeit, mit der wir beim Anderen anfangen“¹¹⁵⁰, bereits die „Öffentlichkeit“ implizieren, bei der „,[sich] das [,Ich-Du’] [keineswegs] [...] genüg[en] und das Universum ver[gessen]“¹¹⁵¹ dürfte, so als wäre irgendeine Art der weiteren Vergemeinschaftung überhaupt unnötig oder sogar redundant. Demgegenüber ist, wie Waldenfels zusammenfasst, „,[d]as *Wir*, das dem Face-à-face erwächst, [...] das ‚ursprüngliche Ereignis‘, das selbst den Charakter einer Universalisierung hat bis hin zu entsprechenden Institutionen, in denen sich die Allgemeinheit verkörpert [...].“¹¹⁵²

¹¹⁴² TU, 311-12. Bei Levinas: *TI*, 237. Vgl. 308. Bei Levinas: *TI*, 234.

¹¹⁴³ TU, 307-08. Bei Levinas: *TI*, 234. Vgl. 310. Bei Levinas: *TI*, 236. Zu der hierbei implizierten Sozialität und dergleichen vgl. Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 173, 175-76.

¹¹⁴⁴ TU, 308. Bei Levinas: *TI*, 234.

¹¹⁴⁵ Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 81. Vgl. 78, 83, 98; *Krisis*, 267; *CM*, §58.

¹¹⁴⁶ Zu dieser Form vgl. unter anderem Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 331.

¹¹⁴⁷ TU, 311. Bei Levinas: *TI*, 237.

¹¹⁴⁸ *Krisis*, 165. Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 326 sowie 334.

¹¹⁴⁹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 324, 333. Bei Levinas: unter anderem AE, 180.

¹¹⁵⁰ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 335. Vgl. TU, 307. Bei Levinas: *TI*, 233-34. Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 166f. Bei Levinas: *TU*, 282.

¹¹⁵¹ TU, 307. Bei Levinas: *TI*, 234. Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 316.

¹¹⁵² Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 316. Vgl. TU, 252, 435, 443. Bei Levinas: *TI*, 189, 334-35, 340-41.

Dafür wäre jedoch keinesfalls die Einzigartigkeit in diesem Sinn aufzuheben, dass eine(r) als Ich die oder der Einzige ist, die oder der in diese „Unausweichlichkeit der Situation, auf die [es] zu antworten ha[t],“¹¹⁵³ geraten ist. Oder mit Waldenfels' Worten:

„[B]ei der [Verantwortung] [bin] ich unersetztlich [...], das heißt, wo ich mich nicht vertreten lassen kann: nur so bin ich Ich und kein Anderer [...]. Paradox gesagt bin ich *als Stellvertreter unvertretbar*.“¹¹⁵⁴

Ich bin einzigartig, nicht nur indem ich spreche.¹¹⁵⁵ Genauer gesagt: Ich bin einzigartig, nur in der Hinsicht als ich darauf antworten muss, was sich zuerst im Antlitz meines „Gesprächspartner[s]“¹¹⁵⁶ so ausdrückt, dass ich dadurch unumgänglich angesprochen bin. Unabhängig davon wie unstimmig bzw. widerstreitend die Ansprüche sein können, so als wenn der „Anspruch des Anderen als Fremden und der Mitspruch aller Anderen“ sogar „nicht alle zugleich befriedigt werden können“¹¹⁵⁷, zeigt sich als das Einzigartige als „das, was ich für den Anderen bin,“¹¹⁵⁸ allein dadurch, wie und was ich auf die fremde Aufforderung erwidere, während ich selbst niemals „vorweg bestimmen [kann], was das ist, worauf ich zu antworten habe und mit welchem Recht mir eine Antwort abverlangt wird [...].“¹¹⁵⁹ Mithin kann ich ebenfalls nicht vorhersagen, ob oder

¹¹⁵³ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 339.

¹¹⁵⁴ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 336-37. Bei Levinas: AE, 76, 146 sowie 163. Vgl. weiter Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 339.

¹¹⁵⁵ Vgl. dagegen Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 311. Bei Levinas: AE, 95.

¹¹⁵⁶ TU, 90. Bei Levinas: TI, 63.

¹¹⁵⁷ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 28-29. Vgl. 318.

¹¹⁵⁸ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 341. Diese korrespondiert überaus stark mit „der Selbstübersteigung, die sich in der Infragestellung durch den Anderen und im Geben der Antwort ereignet.“ Vgl. dazu 315. Weiter Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 168: „Allein das *Wie* des Antwortens auf [den Anderen], obliegt meiner Freiheit. Und genau in der Ausgestaltung dieses Wie besteht meine Verantwortung.“ 169; 177: Dass „wir auf Andere zu antworten haben [...], [kann] man sowohl als Problem als auch als Chance begreifen [...].“ 178: „[D]ie Genese des Subjekts [wird] aus der Erfahrung des Anderen gewonnen [...].“

¹¹⁵⁹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 331. Vgl. 318, 328.

wie die Ansprüche miteinander in Widerstreit stehen, folglich was sich dadurch als das Eigene bzw. als mein Selbst realisieren lässt. All dies impliziert allerdings keinen „kommunikativen Zirkel, in dem die [...] Fremdheit [...] zu einem bloßen Moment herabsinkt,“¹¹⁶⁰ so als kommunizierte ich tatsächlich nur mit mir selber, indem ich allein dafür verantwortlich wäre, meine eigene Fragestellung zu beantworten, „[so]daß die Verantwortung monologisch in einem einzigen Logos zentriert bleib[en]“¹¹⁶¹ müsste, und „[d]ie zweite Person der Anrede [...] nur eine periphere oder transitorische Rolle [spielen]“¹¹⁶² könnte. – All diese Unsicherheit oder Unbestimmbarkeit, in der die Einzigartigkeit des den Fremdbezug implizierenden Selbstbezuges jedoch fundiert ist, entspricht jedoch überdies der Levinasschen „Einzigkeit“ (*unicité*) des Ich als eines Individuums ‚ohne Genus‘, ‚ohne Begriff‘,¹¹⁶³ das nämlich nirgendworaus hergeleitet werden kann. Demgemäß „,[läßt sich] ein begriffsloses Individuum [...] nicht sagen, sondern bestenfalls zeigen“¹¹⁶⁴, wie Waldenfels hierzu angemerkt hat. Vom Fremdbezug ausgehend bleibt also der Öffentlichkeits- mit dem Einzigartigkeitszugang gleichursprünglich. Unabhängig davon ob die beiden tatsächlich immer Hand in Hand miteinander gehen würden, muss Ersterer von Letzterem im Prinzip nicht abweichen

¹¹⁶⁰ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 331. Anschließend daran folgt: „[...] und sich einem Prozeß allgemeiner Normalisierung und Homogenisierung einfügt.“

¹¹⁶¹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 327: „Auf dem Boden der Selbstverantwortung gedeiht eine kommunikative Ethik, die jede Fremdverantwortung als Verantwortung vor den Anderen letzten Endes absorbiert. Dabei ist es gleichgültig, ob die Einheitsinstanz in einem allgemeinen Vernunftsubjekt, in einer intersubjektiven Monadengemeinschaft, in einer mehr oder weniger anonymen Tradition oder in einem transsubjektiven Diskurs verankert ist. Entscheidend ist, daß die Verantwortung monologisch in einem einzigen Logos zentriert bleibt.“ Vgl. 324: „Im Hintergrund unserer Analysen steht schließlich der Kontrast zwischen einer kommunikativen Ethik, die sich vorweg schon auf einem Boden der Gemeinsamkeit bewegt, und einer Ethik aus dem Geist des Antwortens, die als responsive Ethik zu bezeichnen wäre und sich auf ihre Weise an einer Genealogie der Moral versucht.“ Bei Levians überwiegt nach Bedorf auch eher die Fragestellung einer solchen Genealogie der Moral oder einer Ethikgenese. Vgl. Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 172, 177.

¹¹⁶² Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 326.

¹¹⁶³ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 306. Bei Levinas: *TI*, 122.

¹¹⁶⁴ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 306. Hierin scheint sich das Sagen dem Gesagten anzunähern.

sowie umgekehrt, selbst wenn als Gerechtigkeitssprache der Mitanspruch aller Anderen bzw. der ganzen Menschheit und als Ausdruck der direkte Anspruch „im Antlitz des Anderen“¹¹⁶⁵ bzw. des Gesprächspartners divergieren könnten. Das einzigartige Ich besteht ebenso darin, sich auf das oben erwähnte „Wir, das dem Face-à-face erwächst“, als auf „das ,ursprüngliche Ereignis“ der Rede und dergleichen einzulassen.

b) Die verfeinerte Fremdheit

Außerdem würde die sich zuerst im Antlitz offenbarende Fremdheit „**d[e]s an sich erste[n] Fremde[n]** (d[e]s erste[n] *Nicht-Ich*)“¹¹⁶⁶ weder für die Einzigartigkeit noch für die sie mit begleitende Öffentlichkeit so verblassen, dass die bei Husserl in der widersinnigen Ausdrucksweise der „Zugänglichkeit des originalen Unzugänglichen“¹¹⁶⁷ versteckte Fremdheit zur Selbst-, „Universalisierung“ oder -Verallgemeinerung, so als käme das Du dadurch ebenso wie das Ich selbst „zu dem Sinn Mensch“¹¹⁶⁸, der zugänglichen Ähnlich- oder Vergleichbarkeit von der Wahrnehmung bis zur höherstufigen Einfühlung nach und nach in eine fremde Psyche oder Personalität weichen würde,¹¹⁶⁹ so als gehörte die Fremdheit eben zur „Vermenschlichung“¹¹⁷⁰, wenn nicht so wie die „Umweltlichkeit für jedermann“¹¹⁷¹ zur Objektivierung. Diese Fremdheit in ihrem eigentlichen Sinn, der sich ebenfalls nie auf „eine Nicht-Gegenseitigkeit“ wie etwa aus der Merleau-Pontyschen Zwischenleiblichkeitslehre¹¹⁷² beschränken lässt, steckt von vornherein in der Grundlage oder in den Umständen des Fremdbezuges in Form der Aufforderung-Erwiderung als die oben genannte, dem Fremdbezug eingeborene Unsicherheit, Unbestimmbar-, Unerfüllbar-¹¹⁷³ sowie Unausweichlichkeit, usw. usf. Als solche kann sie keineswegs auf „ein wahrhaft Negatives, kein ‚Positives, das anderswo

¹¹⁶⁵ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 316. Bei Levinas: Vgl. unter anderem *TI*, 217.

¹¹⁶⁶ *CM*, §49.

¹¹⁶⁷ *CM*, §52. Vgl. §54; *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, 631; Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 53.

¹¹⁶⁸ *CM*, §50.

¹¹⁶⁹ Vgl. *CM*, §55 sowie unter anderem Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 73.

¹¹⁷⁰ Vgl. Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 213f.

¹¹⁷¹ *CM*, §44.

¹¹⁷² Vgl. *VI*, 170f. sowie außerdem 264f.

¹¹⁷³ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 332.

ist’[,]“¹¹⁷⁴ reduziert werden und sich nicht daraus ableiten lässt. Jedoch reflektieren solche negativen Bestimmungen allerdings, was Waldenfels bereits zur Merleau-Pontyschen „ureigenen Blindheit des Bewußtseins“¹¹⁷⁵ bemerkt hat, wo „die Lücke niemals gefüllt [wird], das Unbekannte niemals in Bekanntes verwandelt [...].“¹¹⁷⁶ Diese Blindheit wird als ursprüngliche Unbestimbarkeit und dergleichen nicht mehr auf eine leibliche Genesis zurückgeführt, sondern vielmehr darauf, was aufgrund des Aufforderungs-Erwiderungsrahmens als responsive Genesis bezeichnet werden kann.¹¹⁷⁷ Hierdurch kann wiederum das bei Merleau-Ponty fehlende Motivationsfundament bzw. die Begründung für die implizit voraussetzende „ontologische Trennung der Bewusstseine“¹¹⁷⁸ ergänzt werden. In dieser Hinsicht beruhen mit Ausnahme der ethischen die leibliche sowie die anderen Dimensionen sozusagen auf der responsiven, die bis hierhin hauptsächlich aus der ethischen entwickelt hat.¹¹⁷⁹ Demzufolge „gewinnt [die Einzigartigkeit zudem] einen genuin ethischen Aspekt, wenn die Fremdheit nicht bloß als *eigene Möglichkeit* auftritt, die uns zwar faktisch verwehrt ist, aber prinzipiell offensteht, sondern als *fremder Anspruch*, auf den ich zu antworten habe.“¹¹⁸⁰ Trotzdem versucht Waldenfels weiterhin, den responsiven Zugang von der Bedingung bzw. Voraussetzung der Ethik zu befreien, und zwar insofern, als das Verhältnis umgekehrt wird, so als wenn auf der responsiven Dimension die ethische sowie die anderen beruhen.

2) Die „Pluralisierung“¹¹⁸¹ oder „Universalisierung“¹¹⁸² des „unersetzblich[en] [...]“

¹¹⁷⁴ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 157. Bei Merleau-Ponty VI, 302.

¹¹⁷⁵ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 157.

¹¹⁷⁶ Ebd. Bei Merleau-Ponty: VI, 132, 295-96, 302-03.

¹¹⁷⁷ Zur responsiven Dimension der Transzendenz sowie zur „responsiven Ethik“ vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 324, 331, 344.

¹¹⁷⁸ Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 278. Vgl. 277.

¹¹⁷⁹ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 324, 331, 344.

¹¹⁸⁰ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 312.

¹¹⁸¹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 315. Vgl. 318.

¹¹⁸² Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 316. Vgl. TU, 252, 435, 443. Bei Levinas: TI, 189, 334-35, 340-41.

[unvertretbaren] Stellvertreter[s]“¹¹⁸³ in der „Fremdverantwortung“¹¹⁸⁴

Die beim Fremdbezug mit der Einzigartigkeit gleichursprüngliche „Öffentlichkeit“¹¹⁸⁵ führt jedoch zu keinem Kopieren, so als ließe sich inhaltlich die Einzigartigkeit oder Jemeinigkeit für Individuen jeweils als Selbst bestimmen. Soweit niemals „vorweg bestimmen [werden kann], was das ist, worauf ich zu antworten habe und mit welchem Recht mir eine Antwort abverlangt wird,“¹¹⁸⁶ kann ebenso nicht vorhersagt werden, ob oder wie die fremden Ansprüche miteinander in Widerstreit stehen, sowie folglich was sich dadurch als das Eigene oder sogar als mein Selbst realisieren lässt. Ganz knapp formuliert, bleiben die jemeinigen Eigenschaften unvorhersehbar. Dementsprechend stellt wie bereits erwähnt „ein [derart] begriffsloses Individuum [...] etwas [dar], was sich nicht sagen, sondern bestenfalls zeigen lässt.“¹¹⁸⁷ Das dient der folgenden Erörterung, die statt um die Rede über die Vergemeinschaftung eher um die über die Pluralisierung oder Universalisierung geht, als ein primärer Leitfaden.

Nach Waldenfels „,[erwächst] [d]ie Pluralisierung der Einzigkeit des Selbst [...] aus der Selbstübersteigung, die sich in der Infragestellung durch den Anderen und im Geben der Antwort ereignet“¹¹⁸⁸, also gleichfalls beim Fremdbezug in Form der Aufforderung-Erwiderung.¹¹⁸⁹ Davon ausgehend würde das Pluralisieren nicht „eine[r] antihumanistische[n] Tendenz“¹¹⁹⁰ bzw. der „Indifferenz eines Lebensstroms“¹¹⁹¹ zugute

¹¹⁸³ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 336-37. Bei Levinas: AE, 76, 146 sowie 163. Vgl. weiter Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 339.

¹¹⁸⁴ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 324, 333. Bei Levinas: unter anderem AE, 180.

¹¹⁸⁵ TU, 307. Bei Levinas: TI, 234.

¹¹⁸⁶ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 331. Vgl. 318, 328.

¹¹⁸⁷ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 306. Hierin scheint sich das Sagen dem Gesagten anzunähern. Vgl. bei Levinas: TI, 122.

¹¹⁸⁸ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 315. Vgl. TU, 307, 311. Bei Levinas: TI, 233, 237. In Frage wird das mit gestellt, „was ich für den Anderen bin [...].“ Vgl. dazu Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 341 sowie 61-62, 317, Fußnote: Selbst-, „Überschreitung“.

¹¹⁸⁹ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 331.

¹¹⁹⁰ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 355.

¹¹⁹¹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995,

kommen, in der die Jemeinigkeit oder Einzigkeit eines Ich letztendlich so verloren ginge wie die Fremdheit.¹¹⁹² Die Abweichung zwischen Pluralisierung und Vergemeinschaftung ist bei Levinas bereits unübersehbar, wenn Letztere mit der intersubjektiven „*Welthabe*“¹¹⁹³ so zusammenhängt, dass sich der Andere vor allem als Mitträger der Verweltlichung oder als Mitsein unseres Weltbewusstseinslebens darbietet,¹¹⁹⁴ wobei als Korrelat des Ich die „Welt“ noch nicht dem „Du“, dem „Gesprächspartner“¹¹⁹⁵ weicht. Auch wenn sich die Menschheit als Allgemeinheit, angesichts des Universalisierungscharakters der Öffentlichkeit, allerdings teilweise in einer Gemeinschaft wie in etwa einer „Kulturmenschheit“¹¹⁹⁶ bei Husserl verkörpert, der eine der „eigenartige[n] geistige[n] Objektivitäten“¹¹⁹⁷ erteilt wird, kann dadurch das erhabene „*Wir-sein* [...], [das] sich [nie] um eine gemeinsame Aufgabe drängen oder stoßen“¹¹⁹⁸ muss, keineswegs erschöpft werden. Anstatt zu einer solchen zusammenarbeitenden Gemeinschaft, die bei Levinas „durch die Sprache gestiftet [werden kann] – in der die Gesprächspartner absolut getrennt bleiben –“¹¹⁹⁹, pluralisiert sich das einzige Ich „als

^{363.} Vgl. 355 sowie 377. Außerdem *Signes*, 174.

¹¹⁹² Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 355.

¹¹⁹³ Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 185. Vgl. 186 sowie weiter Novotný, Karel, *Welt und Leib*, Königshausen u. Neumann, Würzburg 2021, 82, 85-86, 88.

¹¹⁹⁴ Vgl. unter anderem *Krisis*, 6, 136, 199; *CM*, §42, §56, §60.

¹¹⁹⁵ *TU*, 90. Bei Levinas: *TI*, 63.

¹¹⁹⁶ *CM*, §58.

¹¹⁹⁷ *CM*, §58.

¹¹⁹⁸ *TU*, 308. Bei Levinas: *TI*, 234. Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 316-17; *TU*, 252, 435, 443. Bei Levinas: *TI*, 189, 334-35, 340-41. Dies gilt besonders auch bei Nancy, dass die Gemeinschaftsidee zunächst keineswegs auf eine der Produzenten zurückgeht. Sie zeigt sich so direkt wie bereits am fremdbesessenen Leibkörper als Rückbezug, bei dem „[q]ua Leib [...] ich meines Körpers inne [werde] und [...] auf mich selbst als Körper zurück[komme] und [...] mich mit meiner körperlichen Existenz [identifiziere].“ Als solcher wäre man „von Fremdheit [heimgesucht] und das Ausmaß seiner Fremdbesessenheit [...] der Radius seiner Offenheit für die Welt [...].“ Vgl. Busch, Kathrin, *Jean-Luc Nancy*, 341f, 351-53. Bei Nancy: *Corpus*, Métailié, Paris 2000. Zur deutschen Übersetzung vgl. *Corpus*, übers. v. Nils Hodyas u. Timo Obergöker, Diaphanes, Berlin 2003, 13.

¹¹⁹⁹ *TU*, 309. Bei Levinas: *TI*, 235. Anschließend daran folgt: „[...] macht nicht die Einheit der Gattung aus. Sie spricht sich als die Verwandtschaft der Menschen aus.“ Dieses Sich-sprechen ist nicht auf Husserl zurückzuführen. Trotzdem kann die zitierte Sprache, durch die eine Gemeinschaft gestiftet werden kann, allerdings an Husserl zurückverweisen. Vgl. dazu *Krisis*, 199: „Wir sehen, wir hören usw. nicht bloß

eines unter den vielen Ichen“¹²⁰⁰ sogar ohne Weiteres zu „einer Bruderschaft“¹²⁰¹, die Levinas ohne Zögern auf die Fremdverantwortung zurückgeführt hat:

„Daß alle Menschen Brüder sind, erklärt sich nicht durch ihre Ähnlichkeit – und auch nicht durch eine gemeinsame Ursache [...]. Meine Verantwortung gegenüber einem Antlitz [...] macht das ursprüngliche Geschehen der Brüderlichkeit aus.“¹²⁰²

Ohne Verweis auf irgendeine Art der Vergemeinschaftung, sich immer weiter vertiefende Verschlingung oder Verflechtung miteinander, bleibt bei Levinas dieser ausschließlich aus der „Ich-Du-Dyade“¹²⁰³ herrührende, jedoch ebenfalls darüber hinausgehende innere Konnex trotzdem so grundlegend, dass sogar die „Einzigkeit eines monotheistischen Gottes [...] ihre Bedeutung aus dieser Menschheitsverwandtschaft [empfängt]“¹²⁰⁴ und nicht umgekehrt. In Hinblick darauf macht weder die Erweiterung des „wurzellosen“ Ich als des absoluten Ausgangspunktes¹²⁰⁵ erst ein Wir aus, noch die chiastische Verflechtung des im Wesentlichen zwischenleiblichen Ich,¹²⁰⁶ sondern nur die oben zitierte „Selbstübersteigung, die sich in der Infragestellung durch den Anderen und im Geben der

nebeneinander, sondern miteinander. Von demselben sieht der andere, was ich nicht sehe, aber ich habe in dem Sinne Anteil an der Einheit unseres Lebens, das ein Mitteilungsleben, **ein Leben des Verkehrs durch Ausdruck, im weitesten Sinne durch Sprache <ist>**.“ Meine Hervorhebung.

¹²⁰⁰ Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 83. Vgl. weiter 101: „Als Vergessenheit meines unvergleichlich-einzigen Ich ist Naivität nur möglich, weil die Tatsache der transzendentalen Anderen bereits mein transzentales Ich zu einem unter den Anderen macht und so seiner unvergleichlich-einzigen Ichheit beraubt.“ Jedoch muss die Einzigartigkeit für die Öffentlichkeit nicht geopfert werden. Beides bleibt hinsichtlich des Fremdbezuges miteinander gleichursprünglich. Vgl. TU, 310-11. Bei Levinas: *TI*, 236.

¹²⁰¹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 317. Vgl. 318 sowie TU, 308-09. Bei Levinas: *TI*, 234-35.

¹²⁰² TU, 309. Bei Levinas: *TI*, 235. Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 316. Vgl. TU, 252, 435, 443. Bei Levinas: *TI*, 189, 334-35, 340-41.

¹²⁰³ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 316.

¹²⁰⁴ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 318. Vgl. TU, 310-11. Bei Levinas: *TI*, 236.

¹²⁰⁵ Vgl. besonders Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 186 sowie 190.

¹²⁰⁶ Vgl. Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 275-76. Bei Merleau-Ponty: *VI*, 127, 170f. Weiter 264f.

Antwort ereignet“, indem die bereits mehrfach erwähnte „Dimension der Erhabenheit, Dimension der Transzendenz“¹²⁰⁷ „im Antlitz des Anderen“¹²⁰⁸ „mich [...] über das Gegebene hinaus[ruft]“¹²⁰⁹ und zur Bruderschaft sowie weiteren Aspekten führt. Hierin eingeschlossen ist das vor-angesprochene sowie unreflexive Ich, unabhängig davon ob es in irgendwelcher Hinsicht bereits einzig war oder nicht. Demgegenüber sind „die Pluralisierung der Einzigkeit des Selbst“, die Selbst-„Überschreitung“¹²¹⁰ und dergleichen spätere Phasen des Übergangs, worauf ich einzigartig werde, indem ich mich in der unausweichlichen sowie unwiderruflichen Infragestellung durch den Anderen nicht nur frage, „was ich durch den Anderen erleide,“¹²¹¹ sondern vielmehr, „was ich für den Anderen bin,“¹²¹² und zwar „unersetztlich als Stellvertreter unvertretbar.“

3) Die gegenüber der ethischen ausgezeichnete responsive Dimension¹²¹³

a) Das Problem der Levinaschen Ethik „als ‚Erste Philosophie‘“¹²¹⁴

Wie gesagt versucht Waldenfels den responsiven Zugang von der Bedingung bzw. Voraussetzung der Ethik zu befreien, jedoch ohne dem einzigartigen Selbst „einen genuin ethischen Aspekt“¹²¹⁵ zu berauben. Dazu dient ein kurzer Verweis auf die „Paradoxien

¹²⁰⁷ TU, 311. Bei Levinas: *TI*, 237.

¹²⁰⁸ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 316. Bei Levinas: Vgl. unter anderem *TI*, 217.

¹²⁰⁹ TU, 307. Bei Levinas: *TI*, 233. Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 127.

¹²¹⁰ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 317. Vgl. 61-62. Außerdem Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 73, 144, 149.

¹²¹¹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 341.

¹²¹² Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 341. Vgl. weiter 323: „Leitend bleibt für Levinas auch hier die phänomenologische Einsicht, daß das Sein der ‚Sache selbst‘ nicht zu trennen ist vom Zugang zum Sein [...].“ Bei Levinas: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1982, 145. Außerdem Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 168-69.

¹²¹³ Zur responsiven Dimension der Transzendenz sowie zur „responsiven Ethik“ vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 324, 331, 344.

¹²¹⁴ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 323: „[B]ei Levinas [stellt sich] die Ethik als ‚Erste Philosophie‘ [...] schließlich als eine Philosophie ohne ‚Erstes‘, ohne Arche, heraus[] [...].“

¹²¹⁵ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 312.

dieses Denkens [bei Levinas], das sich auf traditionelle Sichtweisen und Begriffsformen einläßt, sich aber der Allgewalt des Schon-Gesagten entreißt.“¹²¹⁶ Hiermit lässt sich erklären, wofür als Schlüsselbegriff die „monologisch in einem einzigen Logos zentriert[e]“¹²¹⁷ Selbstverantwortung sowie -Besinnung der Fremdverantwortung weichen muss,¹²¹⁸ in der sich eine „Rückübersetzung der Verantwortung in ein *Antworten*, in eine ‚Antwort der Verantwortung‘“¹²¹⁹ bereits implizit vollzogen hat. Während daraus der Prototyp der Ansprüche und Antworten so gut wie möglich abstrahiert werden kann,¹²²⁰ lässt sich als Verantwortlichkeit die ethische Transzendentalität nach Waldenfels jedoch so weit belasten, wörtlich „mit [der] Verfolgung zusammengedacht, der Akkusativ [...] wörtlich zum Anklagefall erhoben, [sowie] das Passiv in die Passion eines erlittenen Leids verwandelt [werden]. Dabei wechselt der Ton der Beschreibung von ‚normalen‘ Phänomenen wie Ermüden und Altern zu Exzessen von Haß und Gewalt, ohne daß dieser Wechsel der Tonlage hinreichend bedacht wird.“¹²²¹

Diese ethische Passion wirkt sich aber nicht immer gut auf die Auslegung der ethischen Dimension aus, wenn das eben genannte Rückübersetzung der Verantwortung in ein *Antworten* ebenso in die Überlegung hinzugezogen wird. Allerdings ließe sich ohne den Erwiderungsteil, mit Waldenfels' Worten, „diese Verantwortung als eine originäre Stellvertretung [darbieten], die mich zur leibhaftigen, mit Leib und Leben haftenden Geisel des Anderen macht, und zwar in einer radikalen Form, zu deren Beschreibung Ausdrücke wie Vorladung, Anklage, Sühne, Verfolgung, Entblößung und Besessenheit zu Hilfe genommen werden, die einen kriminologischen und klinischen Nebensinn

¹²¹⁶ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 323.

¹²¹⁷ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 327.

¹²¹⁸ Zur Selbstverantwortung sowie -Besinnung vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 326. Bei Husserl: *Krisis*, 165. Zur Fremdverantwortung vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 323-24, 333. Bei Levinas: unter anderem *AE*, 180.

¹²¹⁹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 324. Bei Levinas: *AE*, 180. Vgl. *TU*, 307. Bei Levinas: *TI*, 233-34.

¹²²⁰ Vgl. unter anderem Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 318, 331.

¹²²¹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 341-42. Vgl. 340 sowie bei Levinas: *AE*, 128, 141, 161.

aufweisen.“¹²²² Jedoch ließe sich dadurch die „unaufschiebbare Dringlichkeit“¹²²³ oder „Uausweichlichkeit“¹²²⁴ statt als Dringlichkeit zum Antwortgeben eher ausschließlich als Unwiderruflichkeit einer fremden Tat erweisen, so als „[wäre] ich durch den Anderen eingenommen, unausweichlich okkupiert“¹²²⁵, ohne demselben noch etwas erwidern zu müssen oder zu können. Tatsächlich verhält es sich im Ganzen vielmehr so: Zwar bin ich bereits in die „Situation, auf die ich zu antworten habe“,¹²²⁶ geraten, unabhängig davon ob ich es wollte bzw. mich dazu entscheiden konnte oder nicht, jedoch bin ich ebenso unausweichlich in der Lage, etwa Antwort zu geben. Allein durch eine solche „Selbstübersteigung, die sich in der Infragestellung durch den Anderen und im Geben der Antwort ereignet“¹²²⁷, kann und muss ich vor dem sowie für den Anderen auf mich selbst, auf „mein absolutes ‚Ich-selbst‘, als mich verantwortendes“¹²²⁸ und damit als einzigartiges rekurrieren, indem hierbei die Antwort darauf ebenso gegeben wird, „was ich für den Anderen bin [...].“¹²²⁹

b) Das Gewicht des Erwiderungsteils für das Selbst genauso wie für die Ethik
Die Erwiderung oder Response bleibt nicht nur für die Einzigartigkeit des Selbstbezuges, sondern auch dafür wichtig, dass sich die Ethik als solche gegenüber dem Schicksal auszeichnen lässt, in das man ebenfalls niemals aufgrund seiner eigenen Entscheidung geraten wäre, und zwar so, dass man nach wie vor keineswegs das Gegebene übersteigen,

¹²²² Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 335.

¹²²³ TU, 307. Bei Levinas: *TI*, 233-34.

¹²²⁴ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 335, 339. Vgl. TU, 307. Bei Levinas: *TI*, 233-34.

¹²²⁵ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 339.

¹²²⁶ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 339.

¹²²⁷ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 315. Vgl. TU, 307, 311. Bei Levinas: *TI*, 233, 237.

¹²²⁸ *Krisis*, 165. Der Originaltext geht jedoch um die der Selbstverantwortung entsprechende Selbstbesinnung. Vgl. dazu weiter *CM*, §64. Vgl. außerdem Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 336-37. Bei Levinas: *AE*, 76, 146 sowie 163.

¹²²⁹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 341. Vgl. Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 168-69.

überschreiten,¹²³⁰ transzendentieren,¹²³¹ oder darüber hinausgehen könnte, unabhängig davon ob das als Schicksal immer vorhersehbar wäre. Diese zwei Aspekte vereinen sich mit Waldenfels' eigenen Worten wie folgt:

„Ohne die Verwandlung dessen, was ich durch den Anderen erleide, in das, was ich für den Anderen bin, wäre die Verantwortung letzten Endes nichts als ein auferlegtes Geschick. [...] Ethik wäre ein bloßes Trugbild.“¹²³²

Eine derart „ethische“ sowie grundlegende Selbstübersteigung zur Einzigartigkeit hängt hinsichtlich der bereits erwähnten Passivität eigentlich mit überhaupt keiner „eigene[n] Möglichkeit [...], die uns zwar faktisch verwehrt ist, aber prinzipiell offensteht,“¹²³³ und zwar mit keinem leiblichen Können zusammen,¹²³⁴ sondern zunächst vielmehr mit einem fremden Zwang, der das Ich zu sich selbst genauso wie zum Vollenden seiner Einzigartigkeit bringt. Das für das Sich-verantworten erforderliche Auf-sich-nehmen, das überhaupt erst eine Stellvertretung ermöglicht,¹²³⁵ lässt sich statt durch das Leiden eher durch die Verwandlung des Leidens in den Selbstbezug zeigen.¹²³⁶ Dahinter steckt als Fremdheit die dem Fremdbezug eingeborene Unsicherheit, Unerfüllbar-¹²³⁷ sowie Unbestimmbarkeit, dass ich selbst niemals „vorweg bestimmen [kann], was das ist, worauf ich zu antworten habe und mit welchem Recht mir eine Antwort abverlangt

¹²³⁰ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 61-62, 317, Foßnote.

¹²³¹ Vgl. Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 144 sowie 149.

¹²³² Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 341. Vgl. 323 sowie TU, 307. Bei Levinas: *TI*, 233-34; *AE*, 161, 180. Weiter Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 147 und besonders Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 168-69.

¹²³³ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 312.

¹²³⁴ Zum über die bloße Kinästhesie hinausgehenden Leib als „ich kann“ vgl. besonders VI, 303.

¹²³⁵ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 341. Bei Levinas: *AE*, 118.

¹²³⁶ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 340-41: „[Der] Unterschied zwischen ‚angeklagt werden‘ und ‚sich anklagen‘ verblaßt, da Verantwortung tragen bedeutet, die Schuld und Anklage des Anderen zu ertragen [...].“ Bei Levinas: *AE*, 161.

¹²³⁷ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 332.

wird,“¹²³⁸ so wie ich ebenfalls nicht vorhersagen, ob oder wie die Ansprüche miteinander in Widerstreit stehen,¹²³⁹ usw. usf., und folglich was sich dadurch als das Eigene oder sogar mein Selbst realisieren lässt, d. h. „was ich für den Anderen bin“.

c) Die primäre Trennung der responsiven Dimension von der ethischen

Zwar wohnt der bisher beschriebenen Einzigartigkeit allerdings ein genuin ethischer Aspekt inne, jedoch überwiegt bei Waldenfels überhaupt keine Levinasche „Lebensleidens-Philosophie“¹²⁴⁰ im Namen der Ethik die Philosophie und besonders die „Responsivität“. Ohne diese könnte kein einzigartiges Selbst bestehen, das sich für irgendwas oder -wen verantwortete, die Ethik wäre ein bloßes Trugbild, und sogar das Leiden allein würde ohne Weiteres einer Moral zugerechnet. Die Einzigartigkeit des Antwortgebers erweist sich nicht dadurch als ethisch, weil die gegebene Antwort für eine solche gehalten werden könnte,¹²⁴¹ sondern dadurch, weil sich als „unersetzblich[er] [...] [unvertretbarer] Stellvertreter“¹²⁴² der angesprochene Antwortgeber trotz aller Unbestimbarkeit und dergleichen sich selbst für den Anderen bestimmen lässt, unabhängig davon wie und inwiefern die gegebene Antwort als eine rechte oder schlechte beurteilt werden würde. All das geht weit über etwa „Selbstgesetzgebung“¹²⁴³ hinaus, wenn in der Tat „die [Ansprüche] nicht alle zugleich befriedigt werden können“¹²⁴⁴, und folglich eine bereits möglichst „selektiv und exklusiv“¹²⁴⁵ ausgegebene Antwort dennoch

¹²³⁸ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 331. Vgl. 318, 328.

¹²³⁹ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 28-29, 152, 318. Außerdem *Krisis*, 6 sowie 71. Weiter *TI*, 177 sowie 268.

¹²⁴⁰ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 340.

¹²⁴¹ Die gegebene Antwort darf aufgrund einer kommunikativen Ethik beurteilt werden. Vgl. dazu Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 324, 327. Aber ob und inwiefern eine Antwort zu einem Anspruch passt, hängt weniger vom Antwortgeber als vielmehr von der Anspruchsseite ab. Vgl. dazu 318, 327-28.

¹²⁴² Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 336-37. Bei Levinas: *AE*, 76, 146 sowie 163. Vgl. weiter Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 339.

¹²⁴³ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 334.

¹²⁴⁴ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 28-29. Vgl. 318: „Anspruchskonflikt“.

¹²⁴⁵ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995,

irgendwie „falsch“ sein kann. Oder mit Waldenfels' Worten: „Es mag Gründe geben für das, was ich sage und tue, aber keine zureichenden Gründe. Jemand mag in seiner Zurechnungsfähigkeit berechenbar sein, aber es bleibt ein Kern an Unberechenbarkeit.“¹²⁴⁶ Trotzdem bleiben zum Antwortgeben die unaufschiebbare Dringlich-, Unausweichlich-, Unwiderruflichkeit¹²⁴⁷ und dergleichen unangetastet bestehen, die statt zur ethischen Dimension eher zur responsiven gehören. Ist in dieser Hinsicht der ethische Aspekt der Einzigartigkeit oder die sozusagen responsive Ethik allerdings mit etwas Schicksalhaftem gefärbt, lässt sich die Färbung allein auf den bereits erläuterten „Anspruchskonflikt“¹²⁴⁸ zurückführen, der die „Verantwortungskonflikte“¹²⁴⁹ bewirkt, die nach Waldenfels durch die Levinasche „Verantwortung ‚für alle und für alles‘, das Tragen der ‚Last des Universums‘ [...] als [durch] einen ‚Überschuß der Verantwortung‘ [...] keineswegs behoben sind.“¹²⁵⁰ In Hinblick darauf ließe „sich hinter der Verantwortlichkeit ein *Abgrund an Unverantwortlichkeit* [öffnen]“¹²⁵¹, insbesondere wenn die Verantwortlichkeit dennoch im Sinn der Selbstverantwortung auf die - Besinnung, -Gesetzgebung oder sogar -Begründung hinwiese.¹²⁵² Außerdem müsste zur Vollkommenheit der Verantwortlichkeit ihr Vollzug voraussetzen, „daß es eine einzige Ordnung gibt, der das Reden und Tun ein- oder zugeordnet werden kann,“¹²⁵³ auch wenn die Ansprüche bzw. die „Anspruchsordnung[en]“¹²⁵⁴, wonach sich ein Anspruch erst

318.

¹²⁴⁶ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 328. Vgl. 318, 331. Außerdem Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 146: „[K]eine Antwort [wird] den fremden Ansprüchen voll gerecht [...].“

¹²⁴⁷ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 332, 341. Bei Levinas: AE, 114.

¹²⁴⁸ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 318. Vgl. 28-29.

¹²⁴⁹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 345.

¹²⁵⁰ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 345. Bei Levinas: AE, 126, 145, 147.

¹²⁵¹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 328. Vgl. 327. Außerdem Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 169, 172.

¹²⁵² Vgl. außerdem *Krisis*, 165 sowie CM, §64.

¹²⁵³ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 327.

¹²⁵⁴ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 319: „Ansprüche sind nicht realisierbar ohne eine bestimmte *Anspruchsordnung* [...].“ Bei Levinas: AE,

realisieren lässt, von Anfang an tatsächlich bereits in Widerstreit stehen. Es lässt sich niemals im Vorhinein garantieren, dass eine Erwiderung dem perfekt korrespondieren würde, was sich innerhalb der Situation, auf die man zu antworten hat, als etwas Un- oder Einstimmiges bestimmen lässt, wenn man durch den Anderen plötzlich eingenommen sowie unausweichlich okkupiert wird und erst dann auf die Situation zu antworten hat. Die Erwiderung bzw. die Responsivität bietet sich also trotz aller ethischen Implikation sowie aller schicksalhaften Färbung statt als Lösung der oben erwähnten Konflikte eher als Zugang zur Einzigartigkeit des jedoch fremdvermittelten Selbstbezuges dar. Der ethische Aspekt erweist sich nicht so grundlegend wie Levinas dargelegt hat.

3.2 Ein Überblick über das Erfahrungsgeschehen als den Ursprung des Eigenen sowie des Fremden

3.2.1 Die pathische sowie diastatische Auslegung der responsiven Dimension

1) Vorbemerkungen

Durch die oben genannte „Responsivität“¹²⁵⁵ bzw. durch den Aufforderungs-Erwiderungsrahmen nähern wir uns tatsächlich der Ebene an, worauf sich der „Anspruchskonflikt“¹²⁵⁶ oder -Widerstreit ereignet, nämlich der „Genese der Erfahrung selbst“¹²⁵⁷. In derselben Richtung soll nun in Anlehnung an Waldenfels weiter auf den Ursprung folgender Punkte eingegangen werden: Einerseits die Urpassivität, bei der das Ich zum Fremdbezug motiviert wird, indem es angesehen,¹²⁵⁸ angesprochen,¹²⁵⁹ „durch den Anderen eingenommen, unausweichlich okkupiert“¹²⁶⁰ wird und erst dann zum

202. Vgl. weiter Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 123: „Der fremde Anspruch wird zum rechtmäßigen Anspruch aufgrund eines gemeinsamen Gesetzes, das den Anspruch einer Anspruchsordnung unterstellt.“

¹²⁵⁵ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 324, 331, 344. Wie gesagt ist der vorliegende Zugang von dem im *Antwortregister* abgewichen. Vgl. dazu Waldenfels, Bernhard, *Antwortregister*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994.

¹²⁵⁶ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 318. Vgl. 28-29.

¹²⁵⁷ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 10. Vgl. 102.

¹²⁵⁸ Vgl. *TU*, 307. Bei Levinas: *TI*, 234.

¹²⁵⁹ Vgl. unter anderem *TU*, 311. Bei Levinas: *TI*, 236.

¹²⁶⁰ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 339.

Antwortgeben „über das Gegebene hinaus[gerufen]“¹²⁶¹ werden kann; andererseits das „*Ab[-]* und *Lostrennen*“¹²⁶² des Eigenen aus dem Fremden, für das, genauso wie für die Voraussetzung einer „ontologische[n] Trennung der Bewusstseine“¹²⁶³, eine Erklärung fehlt, das jedoch neuerdings „als Zwischenereignis im antwortenden und stellvertretenden Sagen“¹²⁶⁴ ausgelegt worden ist. Die beiden Punkte, die in der Erfahrungsgenese tief verwurzelt sind, verweisen auf „zwei Leitmotive, die sich als Pathos und Diastase bezeichnen lassen“¹²⁶⁵ und im Anschluss eingeführt werden. Zunächst ist allerdings zu betonen, dass sich eine Analyse der Erfahrung, die vor allem eine von den Konflikten, dem Widerstreit oder sogar „ein[em] *Abgrund* an *Unverantwortlichkeit*“¹²⁶⁶ heimgesuchte, gebrochene bzw. „brüchige Erfahrung“¹²⁶⁷ darstellt, niemals auf den Unterschied zwischen Eigenem und Fremdem beschränkt. Eine solche Unterscheidung ist jedoch umgekehrt durch das pathische und besonders diastatische Erfahrungsgeschehen abzuleiten, so wie der notwendigerweise fremdvermittelte

¹²⁶¹ TU, 307. Bei Levinas: *TI*, 233. Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 127.

¹²⁶² Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 367. Vgl. ebenfalls 311 sowie weiter Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 172.

¹²⁶³ Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 278. Vgl. 277 sowie weiter Derrida, Jacques, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Galilée, Paris 2000, 72, 217f. Außerdem Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 311, 367.

¹²⁶⁴ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 336. Zum Zwischenereignis vgl. außerdem Waldenfels, Bernhard, *Ordnung im Zwielicht*, Wilhelm Fink, München 2013, 50 und besonders Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 181. Zum „Zwischen“ vgl. 165f.

¹²⁶⁵ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 9.

¹²⁶⁶ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 328. Vgl. 327. Zu seinem Levinasschen Prototyp und den Implikationen vgl. besonders Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 178: „Die unendliche und daher auch unmöglich ganz zu übernehmende Verantwortung wird begrenzt durch die Gegenwart des Dritten. Der Dritte bildet das Scharnier zwischen dem Ethischen und dem Politischen, indem sowohl das Ethische ohne politischen Kontext nie zu haben ist (Dritter-im-Anderen), als auch das Politische ohne das Ethische normativ nicht zu fassen ist (Anderer-im-Dritten). Levinas ist damit nicht nur ein prominenter Denker des Anderen, sondern ebenso ein Denker des Sozialen, das nicht vernunft- oder kommunikationstheoretisch beruhigt wird, sondern als Widerstreit von multiplen Verantwortungen verstanden wird.“

¹²⁶⁷ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 9.

Selbstbezug.¹²⁶⁸ Auch hinsichtlich der eigentlichen Bedeutung des Fremden oder der Fremdheit wird dermaßen eine Vertiefung verfolgt, dass sie sich nicht nur als Kern „**d[e]s an sich erste[n] Fremde[n]**“ (**d[e]s erste[n] Nicht-Ich**)“¹²⁶⁹ gegenüber aller andersartigen weltlichen Fremdheit wie etwa einer „*Umweltlichkeit für jedermann*“¹²⁷⁰ auszeichnen lässt, indem der Fremdbezug der „Selbstübersteigung“¹²⁷¹ zur Einzigartigkeit zugrunde liegt, sondern auch, dass das Fremde von vornherein mit dem eigenen unreflexiven Ich gleichursprünglich bleiben muss, und zwar indem die Genese des Ab- und Lostrennens zwischen ihnen tatsächlich von der „eines An-spruchs [...] nicht zu trennen [ist]“¹²⁷², die beiden sich zuerst beim Fremdbezug in Form der Aufforderung-Erwiderung befinden. D. h., dass der Aufforderungs-Erwiderungsrahmen im strengen Sinn kein bereits dem Anderen gegenüberstehendes Ich als das unreflexive voraussetzt, also überhaupt keine „Ich-Du-Dyade“¹²⁷³. Dementsprechend beschränkt sich der Ursprung des Fremden eigentlich nicht mehr auf „das erste Nicht-Ich“ im Sinn „**d[e]s andere[n] Ich**“¹²⁷⁴. Ebenso muss die eigentliche Bedeutung des Fremden oder der Fremdheit nicht mehr mit der der Intersubjektivität zusammenhängen. Zwar kann sich das Fremde nachträglich als etwas Intersubjektives bestimmen, dazu dienen oder so fungieren, jedoch muss es damit nicht zu jemandem als zu einem anderen bzw. fremden Ich zugerechnet werden, auch wenn Letzteres als „der Andere noch nicht zu dem Sinn Mensch gekommen ist.“¹²⁷⁵ Die Fremdheit in ihrem eigentlichen Sinn ist nicht nur angesichts des fremdvermittelten Selbstbezuges eine genetische, sondern sie ist vielmehr, auf die pathische sowie diastatische Erfahrungsgenese selbst zurückzuführen, die die Umstände darstellt, unter

¹²⁶⁸ Wenn sich die Fremdheit im Fremdbezug, durch den das Ich als das einzigartige auf sich selbst rekurriert, nicht mehr allein auf den Anderen oder auf das Du bezieht, setzt der fremdvermittelte Selbstbezug dann keine „ontologische Trennung der Bewusstseine“ voraus. Vgl. dazu besonders Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 10, 14, 181.

¹²⁶⁹ CM, §49.

¹²⁷⁰ CM, §44.

¹²⁷¹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 315. Vgl. TU, 307, 311. Bei Levinas: TI, 233, 237.

¹²⁷² Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 129. Vgl. 102.

¹²⁷³ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 316.

¹²⁷⁴ CM, §49. Das Fremde im „Fremdbezug, [im] Bezug auf das, wovon das Selbst affiziert, von dem es zu etwas aufgefordert wird und auf das es antwortet,“ muss tatsächlich einer „schlichte[n] Disjunktion von Person und Sache“ vorangehen. Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 181 sowie 110, 112f. Dies wird später näher behandelt.

¹²⁷⁵ CM, §50.

denen sich das eigene Selbst oder etwas Jemeiniges und das Fremde als Nicht-Ich, jedoch nicht immer im Sinn des anderen Ich, voneinander abtrennen lassen.

2) Die Leitmotive – Das Pathos und die Diastase

a) Das Pathos

Um der auf der Sinngebung beruhenden Intentionalitätslehre etwas entgegensetzen zu können bzw., um das, was in der Neuzeit aus der Vernunft als schier irrationale oder private Gefühle ausgeschlossen worden ist¹²⁷⁶ und was aufgrund jener zur Entweltlichung und Entgemeinschaftung führenden „Subjektivierung der Gefühle“¹²⁷⁷ verblasst bzw. verloren gegangen ist, wiederzuerhalten, ist der Begriff des Pathos eingeführt worden, da er sich als deren Wurzel darbieten lässt. Kurz gesagt verweisen die philosophischen und besonders die phänomenologischen Versuche auf das Pathos, um „die Welthaltigkeit der Gefühle zurückzugewinnen und sie aus ihrem innerpsychischen Verlies zu befreien [...].“¹²⁷⁸ Waldenfels scheinen diese Ausführungen jedoch noch zu beschränkend zu sein, wenn er zwar hervorhebt, dass „[e]s [...] zu den Vorzügen der Husserlschen Intentionalitätslehre [gehört], daß die Intentionalität auf alle Arten von Erlebnissen ausgedehnt wird“¹²⁷⁹ einschließlich der „affektiven“¹²⁸⁰, jedoch „[d]ie Erneuerung einer Macht des Pathischen [...] nicht von einer affektiven Intentionalität zu erwarten [ist].“¹²⁸¹ Nach Waldenfels „[verweist das] Pathos auf Widerfahrnisse, die [...] keine Grundschicht [...], sondern ein Geschehen“¹²⁸² ist. Als solches wird es zunächst durch das

¹²⁷⁶ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 16f.

¹²⁷⁷ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 18.

¹²⁷⁸ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 19. Vgl. z. B. Heidegger in 21-22. Zu Husserl vgl. 19-20, 22f. Zur Welthaltigkeit vgl. außerdem 28-29: „Der Sinn, mit dem etwas erscheint, fügt sich ein in weitere Sinnhorizonte, die sich zu einer Welt zusammenschließen. Dies gehört zu den Grundannahmen jeder Phänomenologie und Hermeneutik des Sinnes [...].“

¹²⁷⁹ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 22.

¹²⁸⁰ Vgl. Husserl, Edmund, *Analysen zur passiven Synthesis*, Nijhoff, Den Haag 1966, 172.

¹²⁸¹ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 22. Vgl. weiter ebd.: „Vielmehr ist zu erwarten, daß sich das Pathische als besondere Modalität herausstelle, als die Art und Weise nämlich, in der wir auf das ansprechen, was wir meinen und erstreben, was wir verstehen und behandeln. Daher empfiehlt sich die bereits angekündigte indirekte Vorgehensweise.“ Dementsprechend werden das Pathos sowie das Pathische im Folgenden hauptsächlich einerseits durch den Vergleich mit der Intentionalität und andererseits im bereits mehrmals erwähnten Aufforderungs-Erwiderungsrahmen enthüllt, ohne einen noch unmittelbareren Zugang dazu vorzulegen.

¹²⁸² Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 9. Vgl. unter anderem 124: „Im Pathos erfahren wir nicht etwas, sondern das Pathos ist die Erfahrung selbst in Form

„Getroffensein durch Fremdes, das alle Sinngebungen und Zielsetzungen übersteigt“¹²⁸³, ausgezeichnet, die dem Bedeuten und dem Begehrten in der Husserlschen Intentionalitätslehre entsprechen.¹²⁸⁴ Stattdessen ist nunmehr für die Erfahrungsgenese die bisher nachlässige „Frage nach dem Ort der Erfahrung, an dem Fremdes einbricht oder einsickert“¹²⁸⁵, die tatsächlich grundlegende. Auch „um diesen Ort des Fremden deutlicher zu umschreiben“¹²⁸⁶, geht Waldenfels also „von der Sphäre des Pathischen aus[]“¹²⁸⁷. Ursprünglich in einem altgriechischen Sinn ist mit dem Verweis auf „Widerfahrnisse[] [...] etwas [gemeint], das uns ohne unser eigenes Zutun zustößt oder entgegenkommt. Im Hintergrund steht die grammatische Form des Passivs, die Leideform,“¹²⁸⁸ jedoch wurde die Betonung dieser urpassiven Form erst nachträglich auf das „Widrige“¹²⁸⁹, auf das „unglückliche[] Leiden[]“¹²⁹⁰ und sogar noch weiter auf „die durchaus ambivalente Steigerungsform der *Leidenschaft*“¹²⁹¹ gelegt.¹²⁹² Gleichzeitig sind trotz all solcher Überdeterminierungs- oder Verengungsmöglichkeiten, die sich auf die Subjektivierung der angeblichen Gefühle sowie folglich auf deren Entweltlichung, Entgemeinschaftung bzw. „Privatisierung“¹²⁹³ weiterhin auswirken, die „Formen des Pathos [...] in den Sinnesempfindungen, mit denen die Wahrnehmung beginnt, im Bereich des Strebens, [...] im Reden und Überreden“¹²⁹⁴, usw. usf. – dennoch überall als Grundlage zu finden. Entgegen der eben genannten Auswirkung lässt sich die Intentionalitätslehre allerdings dadurch auszeichnen, dass durch „eine intentionale Deutung des Erlebens [...] seine Lebendigkeit und Welthaltigkeit zurückzugewinnen [ist],

eines Widerfahrnisses.“

¹²⁸³ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 10. Vgl. 14.

¹²⁸⁴ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 24, 98, 101.

¹²⁸⁵ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 14.

¹²⁸⁶ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 14.

¹²⁸⁷ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 14.

¹²⁸⁸ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 15. Vgl. 124-25.

¹²⁸⁹ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 15.

¹²⁹⁰ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 16.

¹²⁹¹ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 16.

¹²⁹² Vgl. weiter Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 125: „Aber auch pathische Erfahrungen, die jemanden, der sie erleidet, nicht derart auf sein Leiden zurückwerfen, fallen nicht zusammen mit Fragen der Schuldzuweisung und der Rechtfertigung.“

¹²⁹³ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 18.

¹²⁹⁴ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 16.

ohne [...] die Einsichten der neuzeitlichen Subjektlehre einfach über Bord zu werfen.“¹²⁹⁵ Jedoch beschränkt sich all diese intentionale Deutung, auch wenn hierzu eine affektive Dimension gehört, auf die Sinngebung, -bildung sowie Zielsetzung, also auf das Bedeuten und das Begehren. Zwar greifen diese beiden ursprünglich im altgriechischen Sinn, den „wir heute ‚Intentionalität‘ nennen“¹²⁹⁶ ineinander, jedoch überwiegt in der Husserlschen Intentionalitätslehre eher die Betrachtungsweise des Bedeutens bzw. der „Bedeutungserfüllung“¹²⁹⁷, so als gälte dieselbe ebenso für das Begehren. Allerdings wohnt die Erfüllungsbewegung in einem weiteren Sinn jedweder Intention inne, sei es eine des Bedeutens oder des Begehrens.¹²⁹⁸ Hinsichtlich des Bedeutens besteht sie in „eine[r] Regelstruktur [...] [:] Die Intention richtet sich nicht nur *auf etwas*, [...] [sondern] auch *nach etwas*, nämlich nach einer Regel, die dem Gang der Erfahrung innewohnt und unsere Erwartungen lenkt, bevor sie als Regel formuliert und gesetzt wird.“¹²⁹⁹ Hiervon weichen die Erfüllungsumstände des Begehrens jedoch dadurch ab: Auch wenn „das Begehren [ebenfalls] mit Fülle und Leere zusammengebracht wird, [...] können [Leere und Fülle] zwiefach verstanden werden, als *Leere und Fülle an Bestimmtheit* und *Grad an Gesättigtheit* oder aber als Wechsel von *Ab-* und *Anwesenheit*, wobei die Abwesenheit als bloß vorläufiger Zustand des Unbefriedigtseins oder aber als konstitutive Abwesenheit verstanden werden kann.“¹³⁰⁰ – Letztere korrespondiert der Regelstruktur eigentlich nicht wie der Bedeutungserfüllung, nach der sich die Abwesenheit oder die Leere allein als etwas Zu-erfüllendes bestimmen lässt.¹³⁰¹ Nur wenn man aus etwa einem

¹²⁹⁵ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 24.

¹²⁹⁶ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 23. Anschließend daran folgt das: „[Platon] spricht von einem ‚Auf-etwas-aus-sein‘, einem εἴναι τίος, wobei der griechische Genitiv andeutet, daß es *um etwas* geht, sei es im Begehren wie bei Hunger und Durst, aber auch im Erkennen.“ Vgl. weiter 24.

¹²⁹⁷ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 25.

¹²⁹⁸ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 25: „Das intentionale Geschehen spielt sich ab zwischen Fülle und Leere. [...] Den qualitativen Variationen der Intention entsprechen qualitativ variable Erfüllungen.“ Weiter Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*, Den Haag 1950, §25, Zusatz.

¹²⁹⁹ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 25.

¹³⁰⁰ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 25-26.

¹³⁰¹ Etwa „ureigene Blindheit des Bewußtseins“ muss hinsichtlich der Vertiefung des Fremden jedoch nicht völlig aus der Husserlschen Intentionalitätslehre ausgeschaltet werden. Vgl. dazu CM, §52: „In dieser Art bewährbarer Zugänglichkeit des originalen Unzugänglichen gründet der Charakter des seienden Fremden.“ Sowie §54; *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, 631. Außerdem Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 154. Zur Blindheit

„Sinntrieb[]“¹³⁰² die „vollendete Gegenwart mit vollständiger Bestimmtheit gleichsetzt“¹³⁰³, kann die eben erwähnte Abweichung so übersehen werden, als ginge die Erfahrungsgenese selbst entsprechend der bereits erwähnten Regelstruktur auf eine ebenso schrittweise Erfahrungserfüllung zurück. In der Tat kann „[d]as Widerfahrnis, von dem wir ausgingen,“¹³⁰⁴ keineswegs dadurch erschöpft oder darauf reduziert werden, „nichts weiter als die Initialzündung für einen Prozeß der Sinnbildung“¹³⁰⁵ zu sein. Während die Sinnbildung letzten Endes in einer Regelstruktur der Erfüllung eingefangen werden muss, wirkt sich die Regelstruktur, nach der sich etwas überhaupt erst sinnvoll ordnen kann, überhaupt nicht auf die Sphäre des Pathischen aus, worin das erste Getroffensein durch Fremdes entsteht. Selbst wenn sich das Fremde oder die Fremdheit dennoch gegenüber dem in einer Regelstruktur Geordneten auszeichnen lässt,¹³⁰⁶ kann eine solche Bestimmungsweise niemals für jenes Getroffensein selbst gelten. Als derart rein Pathisches übersteigt das urpassive Getroffensein durch Fremdes also alle Sinngebungen und Zielsetzungen. Oder mit Waldenfels' Worten: „Jedes Pathos zeigt Züge des Unmöglichen, des Nicht-Ermöglichten.“¹³⁰⁷ Und „als [...] un-mögliche[s] Ereignis [geht das Pathos] [...] seiner Ermöglichung voraus[] [...]. Das Pathos bedeutet nicht etwas, das *aus der Erfahrung* stammt oder unter bestimmten Bedingungen *in der Erfahrung* gegeben ist[.] [E]s ist *die Erfahrung selbst, sofern sie sich selbst entgleitet.*“¹³⁰⁸ Aber ohne das pathische Getroffensein durch Fremdes als Anlass gäbe es überhaupt kein Erlebnis oder Widerfahrnis, also überhaupt keine Erfahrung. Zwar könnte sie im Ganzen mithilfe der Intentionalität erschlossen werden, jedoch würde die Intentionalitätslehre für Waldenfels als ein „transzentale[r] Ansatz, der alles, was uns in der Erfahrung begegnet, transsubjektiven Möglichkeitsbedingungen und universalen Geltungsregeln

vgl. 157. Bei Merleau-Ponty VI, 132, 295-96, 302-03.

¹³⁰² Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 26. Vgl. 25: „Theoretische und praktische Erfahrungsarten können ineinandergreifen, so etwa in der Beantwortung einer Frage, die sowohl die ‚theoretische Frage‘ wie die darin fundierte ‚Wunschfrage‘ befriedigt. Das Fragen, auch das theoretische, nimmt die Form des Strebens und Wünschens an [...].“ Vgl. dazu Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*, Den Haag 1950, §25, Zusatz. Eine theoretische Untersuchung nach dem Begehen sowie eine nach dem Bedeuten könnten in Hinblick darauf demselben „Trieb“ zur Sinnbildung zugerechnet werden.

¹³⁰³ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 26.

¹³⁰⁴ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 26.

¹³⁰⁵ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 26.

¹³⁰⁶ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 262, 273f.

¹³⁰⁷ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 10.

¹³⁰⁸ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 173.

unterwirft, [dennoch] zu kurz greif[en].“¹³⁰⁹ Die Leitmotive Pathos und die Diastase werden daher eingeführt, um das aufgrund der Intentionalität noch Unfassbare, nämlich die strukturellen Brüche der Erfahrung, im Aufforderungs-Erwiderungsrahmen zu exemplifizieren.

b) Die Diastase

Eine diastatische Denkweise, die vor allem „nicht von einem Zwischen ausgeht, sondern bei ihm beharrt, muß sich gegen klassische Ordnungsmuster behaupten, die auf verschiedene Weise dem Syn-thetischen und Sy-stematischen, also dem Zusammengesetzten und Zusammengestellten, den Vorzug geben.“¹³¹⁰ Nunmehr ist das Gewicht eher darauf zu legen, was dem Syn-thetischen und Sy-stematischen oder dem Zusammengesetzten und Zusammengestellten keinen Vorzug gibt. Es „[läßt] einen Spalt [...] für Dissoziationen und Desintegrationen [offen]“¹³¹¹, auch wenn irgendwann etwa Ordnung für die „*Integration* des Einzelnen in ein Ganzes“¹³¹² oder für „den Bereich des Werdens“¹³¹³ ins Spiel kommen könnte. Irgendwie setzt dabei die dennoch „zu ordnende Mannigfaltigkeit [...] durch das, was wir seit Kant *transzentales* Denken nennen [...], [...] eine bloß formale *Synthesis a priori*“¹³¹⁴ voraus. Hierdurch würde die

¹³⁰⁹ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 10.

¹³¹⁰ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 166. Der Begriff wie „Zwischen“ und dergleichen werden nach Waldenfels bereits bei Husserl sowie Merleau-Ponty gefunden. Vgl. 173: „Intersubjektivität, Interkulturalität, *intermonde* und *intercorporéité*, [nämlich Zwischenwelt und Zwischenleiblichkeit,] die wir Husserl und Merleau-Ponty verdanken [...].“ Jedoch scheint Merleau-Ponty dem diastatischen Denkweg noch näher zu stehen als Husserl. Vgl. bei Husserl *CM*, §51: „In einer paarenden Assoziation ist das Charakteristische, daß im primitivsten Falle zwei Daten in der Einheit eines Bewußtseins in Abgehobenheit anschaulich gegeben sind und auf Grund dessen wesensmäßig schon in purer Passivität [...] als unterschieden Erscheinende phänomenologisch eine Einheit der Ähnlichkeit begründen, also [...] als Paar konstituiert sind.“ In Hinblick darauf, dass als Paar zwei „unterschieden Erscheinende phänomenologisch eine Einheit der Ähnlichkeit“ statt einer der Identifikation bilden, wäre Husserl, wie bereits zitiert, zwar „von einem Zwischen ausgegangen“, hätte jedoch versäumt, „bei ihm zu verharren“.

¹³¹¹ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 166.

¹³¹² Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 167.

¹³¹³ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 168. Im Vergleich zur Integration lassen sich nach Waldenfels im Bereich des Werdens „die Klammern, die einzelnes mit anderem zusammenheften, [...] lockern und öffnen.“ Vgl. ebd.

¹³¹⁴ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 168-69. Vgl. dagegen 182: „Nur der Rückgang auf Zwischenereignisse, deren Vorgängigkeit nicht durch transzendentale

Mannigfaltigkeit jedoch nicht genetisch, sondern nur in einer abstrakten Weise erschlossen werden, denn „[d]ie Ordnungsleistung beschränkt sich auf notwendige Bedingungen, die etwas möglich, aber nicht wirklich machen[.] [Z]ureichende Gründe sind vor aller Erfahrung nicht gegeben“¹³¹⁵, genauso wie vor dem unausweichlichen Antwortgeben, wenn eine möglichst „selektiv und exklusiv“¹³¹⁶ ausgegebene Antwort dennoch irgendwie falsch sein kann.¹³¹⁷ Diese Grundlosigkeit bzw. ein solcher Abgrund der prinzipiellen Unbegründbarkeit ist im Folgenden nicht zu modifizieren, sondern eher durch die diastatische Denkweise als „Faktum“¹³¹⁸ anzuerkennen, so als wenn eine Begründungsidee etwa ein Irrweg sein kann.¹³¹⁹ Es wird auch nicht darauf abgezielt, die Mannigfaltigkeit als bloß ableitbare „Nicht-Unmöglichkeit“¹³²⁰ „auf de[n] festen Boden einer Ordnung“¹³²¹ wie etwa bei einer „Selbstgesetzgebung, in der ich mich vor mir selbst verantworte“¹³²², zurückzuführen. Vielmehr führt dieser Denkweg zur Enthüllung dessen, dass die „Klüfte zur Erfahrung selbst gehören, wenn sie auch das Subjekt prägen, das [...] keineswegs eine fugenlose Einheit bildet.“¹³²³ Der notwendigerweise fremdvermittelte Selbstbezug muss dementsprechend eine noch dispersivere Kraft als die des oben

Bedingungen der Möglichkeit und normative Regelungen eingeholt werden kann, bewahrt uns vor dem Reduktionismus eines Verfahrens, das kein Widerfahrnis und keinen fremden Anspruch gelten lässt, ohne beim eigenen Subjekt und bei intersubjektiven Regelungen Rückentdeckung zu suchen.“

¹³¹⁵ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 169. Im Anschluss daran folgt: „Die synthetische Leistung wird also dadurch garantiert, daß jegliches Seiende auf seine *Nicht-Unmöglichkeit* hin betrachtet [...] wird.“ Vgl. 125, 170, 183.

¹³¹⁶ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 318.

¹³¹⁷ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 318, 328, 331.

¹³¹⁸ Vgl. weiter *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II*, 155: „[E]in absolutes, undurchstreichbares Faktum“ sowie 159.

¹³¹⁹ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 175.

¹³²⁰ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 169.

¹³²¹ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 172. Vgl. 173 sowie Waldenfels' Verweis auf Levinas: *TU*, 280. Bei Levinas: *TI*, 213.

¹³²² Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 334.

¹³²³ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 170. Vgl. 173: „Die bodenlose Vielfalt röhrt her von einem bodenlosen Geschehen [...]. Diese Abgründigkeit tritt deutlich zutage, wenn wir den diastatischen Charakter unserer Erfahrung näher in Augenschein nehmen.“

genannten „*Ab*[‐] und *Lostrennen*[‐]^s“¹³²⁴ erleiden.¹³²⁵ Letztere röhrt sogar von Ersterer her.

Die Implikation der Diastase wurde in dieser Arbeit bereits im Zusammenhang mit der Bestimmung des Fremdbezuges behandelt, „als Zwischenereignis im antwortenden und stellvertretenden Sagen“¹³²⁶. Welche Bedeutung dem Zwischen eingeräumt wird, zeigt sich ganz offen darin, dass „[e]ntscheidend für die Ausgestaltung einer diastatischen Denkweise [...] bestimmte Figuren des Zwischen [sind], gleichsam *Interfiguren*, wie man sie im Gegensatz zu Konfigurationen nennen könnte.“¹³²⁷ Der Begriff oder „[d]ie Idee des Zwischen, die in der Dia-stase und der Dif-ferenz durchschimmt,“¹³²⁸ hat sich über die Anknüpfung an ein Anderes¹³²⁹ hinausgehend entwickelt, also „als methodisches Zwischenspiel [...] zwischen zwei oder mehreren Instanzen [...], von denen eine als Selbst bevorzugt und markiert ist, und dies in der Weise, daß nicht einfach zwei Instanzen voneinander unterschieden werden, sondern jeweils *eine sich gegen die andere verschiebt* und erst in dieser Absonderung vom jeweils Fremden ihre Eigenheit findet.“¹³³⁰ Der Punkt liegt nicht darin, wie viele Instanzen ins Spiel kommen. Das Zwischen bzw. die „Diastase“ bezeichnet einen Differenzierungsprozeß, in dem das, was

¹³²⁴ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 367. Vgl. ebenfalls 311 sowie weiter Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 172.

¹³²⁵ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 99, 102f.

¹³²⁶ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 336. Vgl. in dieser Arbeit 3.1.2 2).

¹³²⁷ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 185.

¹³²⁸ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 173.

¹³²⁹ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Ordnung im Zwielicht*, Wilhelm Fink, München 2013, 50 sowie Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 174. Weiter 183: „Anderes“ sowie 181: „Fremdbezug“. Als solches lässt es sich weiter von der Husserlschen Fremdheit unterscheiden, die dennoch auf „das erste Nicht-Ich“ im Sinn „des anderen Ich“ zurückgeht.

¹³³⁰ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 165. Vgl. außerdem 183. Allerdings ist etwas als Selbst bevorzugt und markiert, jedoch nicht im Sinn eines absolut einzigen Ich. Vgl. dazu 100, 176: „Vielmehr berührt sich eines im anderen. Selbst- und Fremdaffektion gehen zusammen, so daß die Bewegung weder ipsozentrisch noch alterozentrisch verläuft, noch durch ein Drittes gesteuert wird. Statt dessen interferieren die Bewegungen, so etwa zwei Blicke, die sich kreuzen, so auch Reden und Hören, die einander verstärken. Mit Merleau-Ponty kann man von einem *Chiasmus* oder *Chiasma* sprechen [...].“ Vgl. bei Merleau-Ponty: VI, 170f. sowie außerdem 264f. Zum absolut einzigen Ich vgl. bei Husserl: *Krisis*, 117.

unterschieden wird, erst entsteht [...].“¹³³¹ In der gleichen Art und Weise kann neben der zitierten Eigenheit ebenfalls durchgezogen werden, „[w]as man so leichthin Fremderfahrung nennt“¹³³². Indessen wäre in Hinblick auf die Grundlage der pathischen Sphäre des Widerfahrnisses, wobei etwas Pathisches im Getroffensein durch Fremdes gipfelt, die Fremdheit oder das Fremde von Anfang an bereits jedweder Erfahrung eingeboren. Die Erfahrung wäre im weitesten Sinn eben eine Fremd-Erfahrung. Die Fremdheit bzw. das Fremde beschränkt sich keineswegs auf eine der oben zitierten Instanzen, die eher davon überstiegen werden.

c) Die Urdiastase in Umrissen

Als „Gestaltungskraft der Erfahrung“¹³³³ fungiert zuerst die Diastase, sodass die „Erfahrungen [...] gegenüber sich selbst verschoben [sind] in Form einer *Vorgängigkeit* dessen, was uns affiziert, und einer *Nachträglichkeit* dessen, was wir darauf antworten. Diese Urdiastase [...] ist in allen weiteren Differenzierungsbewegungen am Werk“¹³³⁴, wie z. B. die „*responsive Differenz* [...] zwischen dem, worauf wir antworten, und dem, was wir zur Antwort geben“¹³³⁵, das sich als selektiv und exklusiv erweisen ließe. Die durch solche Differenzierungsbewegungen implizierte Urdiastase liegt genaugenommen „zwischen dem Wovon der Affektion und dem Worauf des Antwortens, [und] die sich in allem wiederholt, was sich zwischen uns abspielt“¹³³⁶, bzw. die Diastase als

¹³³¹ Waldenfels, Bernhard, *Antwortregister*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994, 335. Vgl. AE, 43, 147 sowie Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 174: „Das Zwischen ist zu denken: als *Riß* ohne etwas, das zerrißt, als *Spalt* ohne etwas, das sich aufspaltet, als *Pause*, ohne etwas, das aufhört und wieder beginnt, als *Abweichung* ohne etwas, das abweicht – und so eben auch als Diastase ohne etwas, das auseinandertritt.“

¹³³² Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 165. Vgl. ebd.: Diese Fremderfahrung kann „auf verschiedene Erfahrungsmodi wie Widerfahrnis oder Affektion, Berührung, Aufforderung und Appell [aufgefächert werden].“

¹³³³ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 9. Vgl. 100: „Das Widerfahrnis, das jemandem zustößt, unterscheidet sich vielmehr von sich selbst in Form einer Diastase, die keine Drittinstanz hinter sich hat.“

¹³³⁴ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 10. Anschließend daran folgt: „Sie verhindert, daß sich der Bogen dialektisch schließt in der Aufhebung eigener Voraussetzungen und in der Heilung aller Brüche.“ Vgl. 103. Zur tieferen Bedeutung der „Ur-“Diastase vgl. unter anderem 102, 129. Zu ihrem „radikal zeitlichen Sinn“ vgl. besonders 178f.

¹³³⁵ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 60, 101. Vgl. außerdem 28f.: Die signifikative Differenz des Bedeutens in der „Formel *etwas als etwas*“.

¹³³⁶ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 255.

„Zwischengeschehen“¹³³⁷ wie das Ab- und Lostrennen zwischen Eigenem und Fremdem. Zusammengefasst stellt die Diastase im Allgemeinen „einen Prozeß der Scheidung“¹³³⁸ selbst dar, ohne „sich [...] in traditionelle Formen der Dialektik oder Dialogik überführen [zu] lassen.“¹³³⁹ Außerdem würde es zunächst durch „[e]in solch differenzielles Denken [vermieden werden] [...], mit Bausteinen zu operieren, die selbst schon etwas sind und sich zu komplexeren Gebilden zusammenfügen.“¹³⁴⁰ Kurz formuliert liegt nichts bzw. nichts bestimmt Seiendes der Ur-Diastase als Auslegungsausgangspunkt zugrunde, der der Erfahrungsgenese näher stünde.¹³⁴¹ Mithin ginge ein gleichsam pathisches Ich keinesfalls dem Fremden voraus. Indessen bliebe das Ich überhaupt undenkbar, dem nichts Fremdes widerfahren wäre. Des Weiteren muss jedoch der diastatische Charakter unserer Erfahrung auf die Ebene der Urdiastase zurückgeführt werden, die als Ur-

¹³³⁷ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 174: „Zwischen mir und dem Anderen, zwischen uns und den Anderen, zwischen Eigenem und Fremdem geschieht etwas, was weder auf die Initiative und das Vermögen einzelner Individuen oder Gruppen noch auf eine vermittelnde Ordnungsinstanz, noch auf codierte Regelungen zurückgeführt werden kann. Es geschieht etwas zwischen uns, was uns aufschreckt, anröhrt, angeht, anspricht, was trennend verbindet und verbindend trennt. Für dieses Zwischengeschehen wähle ich den Ausdruck *Diastase*.“ Weiter 180: „Die Diastase läßt nicht nur Steigerungsgrade zu bis hin zu einer Urdiastase, die im Hiatus von Widerfahrnis und Antwort ihr größtes Gefälle erreicht[.] [D]ie Scheidungslinien laufen außerdem in verschiedene Richtungen, so daß jedem Zwischenereignis verschiedene Dimensionen zuzuordnen sind.“ 181: „So steht dem Antwortmodell, das von fremden Ansprüchen ausgeht und mit einer beidseitigen Asymmetrie operiert, ein Kampfmodell gegenüber [...].“

¹³³⁸ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 175.

¹³³⁹ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 175. Vgl. 10. Aus gleichem Grund hat Waldenfels das Folgende ebenso der diastatischen Denkweise zugerechnet: „[Die] *difference* oder *différance* im Sinne von Deleuze und Derrida“. Vgl. 174. „[Der] *Kontrast* als Urphänomen“ bei Husserl und besonders „die *Abweichung (écart)*“ bei Merleau-Ponty. Vgl. 175 sowie weiter Husserl, Edmund, *Analysen zur passiven Synthesis*, Nijhoff, Den Haag 1966, 138; bei Merleau-Ponty: VI, 192, 194.

¹³⁴⁰ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 175.

¹³⁴¹ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 181: „Das Auseinandertreten geschieht, ‚es gibt‘ ein Auseinander; ohne dieses ‚es gibt‘ wäre es unmöglich, von dieser Diastase zu reden. Doch wenn auszuschließen ist, daß dieses ‚es gibt‘ sich in eine schlichte Tatsache verwandelt, die erneut die übliche Frage nach ihren Bedingungen und Voraussetzungen aufwerfen würde, so müssen die notwendigen Differenzen aus einem Prozeß der Selbstdifferenzierung hervorgehen.“ Außerdem 170.

Scheidung „im Hiatus von Widerfahrnis und Antwort ihr größtes Gefälle erreicht,“¹³⁴² zu dem jener jedweden Zugang zum „kommunikativen Zirkel“¹³⁴³ blockierende Hiatus „zwischen Anspruch und Antwort [...] durch den entschiedenen Rückgang auf ein vorgängiges Pathos verstärkt und gleichsam zerdehnt“¹³⁴⁴ wird. Dementsprechend beruht die Auslegung der Urdiastase auf dem Aufforderungs-Erwiderungsrahmen bzw. auf der vertieften Analyse für den „genetische[n] Zusammenhang des Aufforderungs- und Antwortgeschehens [...].“¹³⁴⁵

3) Die Urdiastase

a) Die Untergrabung der „Vorzugsstellung der ersten Person“¹³⁴⁶

Was sich zwischen dem Anspruch und der Antwort im Aufforderungs-Erwiderungsrahmen abspielt, wird im Folgenden wie gesagt „durch den entschiedenen Rückgang auf ein vorgängiges Pathos verstärkt und gleichsam zerdehnt.“¹³⁴⁷ Dafür kann die Aufforderung im Aufforderungs-Erwiderungsrahmen vorerst einerseits als Herausforderung und andererseits als Anforderung verstanden werden.¹³⁴⁸ Der Herausforderung entspricht das, was bereits als Zwischenspiel des Prototyps von dem fremden Anspruch und der eigenen Antwort auf ihn erschlossen wurde.¹³⁴⁹ Indessen kann der Anforderung jedoch noch „eine schiere Affektion, ein Angerührtwerden, das *nichts zu tun gibt oder zu tun lässt*,“¹³⁵⁰ korrespondieren. Dies gilt auch ohne Anspruch auf das, „was wir zur Antwort geben.“¹³⁵¹ Anders gesprochen müsste mit der Aufforderung nicht

¹³⁴² Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 180.

¹³⁴³ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 331.

¹³⁴⁴ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 176, Fußnote. Vgl. 124, 165. Zum Anspruch vgl. unter anderem Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 28-29, 312, 317-18 sowie weiter Waldenfels, Bernhard, *Antwortregister*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994, 243.

¹³⁴⁵ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 112.

¹³⁴⁶ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 99, Fußnote.

¹³⁴⁷ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 176, Fußnote. Vgl. 124, 165.

¹³⁴⁸ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 106, 181: Die „sachliche Anforderung und [der] fremde[] Anspruch [...].“

¹³⁴⁹ Vgl. in dieser Arbeit 3.1.2 3).

¹³⁵⁰ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 108.

¹³⁵¹ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 101. Jedoch könnte es ohne Unausweichlichkeit zum Antworten in einem neuartigen Sinn allerdings dennoch nicht

immer ein Anruf gemeint werden, der „eine explizite, gesteigerte, unter Umständen besonders lautstarke Form der Anrede darstellt“¹³⁵² und „sich mit [...] ein[em] Anspruch auf etwas [verbindet],“¹³⁵³ während er „sich [...] an jemanden [richtet].“¹³⁵⁴ Dadurch lässt sich erstens die weitere Bedeutung der „Aufforderung, die mich zu etwas bewegt,“¹³⁵⁵ von der engeren klar unterscheiden, „die sich ausdrücklich an mich richtet.“¹³⁵⁶ Zweitens kann der „Aufforderungscharakter“¹³⁵⁷, den die Herausforderung und die Anforderung gemein haben, so erschlossen werden, dass er eher in der „Gerichtetheit“¹³⁵⁸ des Betroffenen oder Angerührten liegt, anstatt etwa in einem vorbestehenden „auffordernden Partner“¹³⁵⁹ bzw. in einer Vorzugsstellung der ersten Person. Zwar bleibt von dieser Stelle als Wovon des Getroffenseins das Getroffensein selbst dennoch untrennbar, jedoch nähert sich diese Stelle statt der Person „de[m] Schmerz von jemandem [an], der ihn verspürt [...].“¹³⁶⁰ Eine derartige Metapher reflektiert wiederum die Erfahrungsverwurzelung im Pathos oder in der Urpassivität, die zunächst einen als Betroffenen, Angerührten, Erleidenden bzw. „Patienten“¹³⁶¹

weiter gelten. Zum alten Sinn vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 339. Zum neuen vgl. Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 123-24.

¹³⁵² Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 107.

¹³⁵³ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 108. Anschließend daran folgt das: „[...] nämlich der Anspruch darauf, daß ich nicht nur irgend etwas sage oder tue, sondern daß ich den Anruf erwidere und antwortend auf ihn eingehe.“ Vgl. 118: „Wäre niemand da, so entstünden auch keine Ansprüche, die verletzt werden könnten.“ Also verbindet sich der Anspruch sowohl mit dem, was zu tun ist, wie auch mit jemandem als dem auffordernden Anderen.

¹³⁵⁴ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 108. Vgl. ebd.: „Der Anruf ist adressiert. Er fordert nicht nur dazu auf, etwas zu tun, [sondern vielmehr] [...] mich oder sonst jemanden dazu auf.“ Darin ist bereits ein eingehenderer Blick auf die primäre Bedeutung der Aufforderung geworfen worden, „daß etwas von jemandem zu tun ist.“ Vgl. dazu 103.

¹³⁵⁵ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 98.

¹³⁵⁶ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 98. Vgl. 10-11, 122. Die Unterscheidung „führt uns auf den Weg von der Affektion zum Appell“. Vgl. dazu 102.

¹³⁵⁷ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 104.

¹³⁵⁸ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 107. Vgl. außerdem 103.

¹³⁵⁹ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 104.

¹³⁶⁰ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 100.

¹³⁶¹ Vgl. unter anderem Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 99, 165.

charakterisieren muss, der allein als solcher erst dann zum Antwortenden oder Respondenten werden kann, sowie weiterhin zu einem einzigartigen Selbst.¹³⁶² Im Einklang damit werden zurzeit bei Waldenfels die „Termini wie ‚Subjekt‘ und ‚Intersubjektivität‘ [...] ausdrücklich vermieden [...], um diesem Geschehen keine Figuren zu unterschieben, die den Zugang zu dem [...] Zwischen verstellen“¹³⁶³, genauso wie zur Diastase, und zwar zur Urdiastase.¹³⁶⁴ Die „Inter-“subjektivität würde auch wegen einer irreführenden Deutung auf die Symmetrie des „Zwischenspiel[s] [...] zwischen zwei oder mehreren Instanzen“¹³⁶⁵ vermieden werden, „von denen eine als Selbst bevorzugt und markiert ist,“¹³⁶⁶ nämlich ohne Symmetrie, auch wenn die Bewegung zwischen ihnen jedoch „weder ipsozentrisch noch alterozentrisch verläuft,“¹³⁶⁷ sondern vielmehr in einer Merleau-Pontyschen chiastischen Form.¹³⁶⁸ Ungeachtet dieser Sichtweise würde dieselbe als Inter-„subjektivität“ ebenso vermieden werden wie das Subjekt, das von der Urpassivitätsbedeutung abweicht, in der „[d]ie Wurzel für die von Lévinas so heftig betonte Asymmetrie zwischen mir und dem Anderen liegt [...].“¹³⁶⁹ Die „Ur-“passivität impliziert eher diese fundamentalere Asymmetrie:

„ Das Widerfahrnis geschieht nicht *face à face*. Es gibt eine Gesichts- und Namenlosigkeit des Erleidens, die nichts von Gleichgültigkeit an sich hat.“¹³⁷⁰

Hiervon ausgehend stellt der Aufforderungscharakter als Gerichtetheit kein Gegenteil der Tätigkeit dar, sondern eine selbstständige Dimension. Zwar muss „[d]ie Affektion als An-

¹³⁶² Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 178-80 sowie weiter 184: „Das Selbst durchläuft nicht nur verschiedene Phasen der Selbstwerdung vom erleidenden über das provozierte und angesprochene Selbst bis zum antwortenden Sprecher und Täter [...].“

¹³⁶³ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 165.

¹³⁶⁴ Zur Diastase vgl. Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 173-74. Zur Urdiastase vgl. 255.

¹³⁶⁵ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 165.

¹³⁶⁶ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 165. Vgl. dagegen beim früheren Merleau-Ponty: *PP*, 407.

¹³⁶⁷ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 176.

¹³⁶⁸ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 100, 176. Bei Merleau-Ponty: *VI*, 170f, 264f.

¹³⁶⁹ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 110. Vgl. Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 179f. In dieser Arbeit 3.1.2 1) sowie weiter 3.1.3 1).

¹³⁷⁰ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 110. Vgl. ebd.: „[D]ie *passio* des Widerfahrnisses [stellt] keine bloß umgekehrte *actio* dar[].“

gerührt werden [...] jemanden voraus[setzen], dem etwas zustößt, [jedoch setzt] sie selbst [...] keineswegs jemanden voraus, der oder die als solche(r) gemeint ist.“¹³⁷¹ Ansonsten wäre zur Einzigartigkeit überhaupt keine „Selbstübersteigung [erforderlich], die sich in der Infragestellung durch den Anderen und im Geben der Antwort ereignet.“¹³⁷² Das Ich wurde hierin als ein noch unreflexives bezeichnet, das sich auf den Anderen so gut wie auf „**das an sich erste Fremde** (das erste *Nicht-Ich*)“¹³⁷³ bezieht. Nunmehr lässt sich das Ich gegenüber dem unreflexiven noch weiter dadurch auszeichnen, dass es als „Pathische[s] [...] im Getroffensein durch Fremdes [gipfelt],“¹³⁷⁴ und zwar so, dass das Fremde noch tiefer verwurzelt ist als im „**andere[n] Ich**“¹³⁷⁵. Entsprechend dem Aufforderungscharakter bzw. der Gerichtetheit geht der Aufgeforderte nicht nur dem Auffordernden voran, wenn sich jemand als Letzterer wie etwa als „Täter“ bestimmen lässt, sondern es ist vielmehr so, dass sich überhaupt niemand als solcher verhalten muss. Sogar im extremen Fall der Gewalt kann jemandem eine reine „*Naturgewalt*, die man als unadressierte Gewalt bezeichnen könnte,“¹³⁷⁶ widerfahren. Außerdem, sei es eine solche Naturgewalt oder eine „*Gewaltausübung*, die jemand an jemanden adressiert“¹³⁷⁷, steckt hierin „[d]och zunächst [...] jemand, *dem* etwas zustößt, noch nicht jemand, *der* oder *die* darauf mit Dankbarkeit, Empörung oder Ergebung antwortet.“¹³⁷⁸ Begleitend zu all dieser Untergrabung der Vorzugsstellung der ersten Person, die weder das Ich noch der Andere als Du einnähme, ist eine neuartige Fragwürdigkeit des genetischen Zusammenhangs zwischen dem Fremden oder der Fremdheit und der Intersubjektivität.¹³⁷⁹ Bevor wir weiter darauf eingehen, bleiben die die Urdiastase durchziehenden Fäden noch zu klären.

b) Die Urdiastase „zwischen dem Wovon der Affektion und dem Worauf des Antwortens“¹³⁸⁰ sowie der „Umwandlung des erleidenden in ein antwortendes Selbst“¹³⁸¹

¹³⁷¹ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 110.

¹³⁷² Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 315. Vgl. *TU*, 307, 311. Bei Levinas: *TI*, 233, 237.

¹³⁷³ *CM*, §49.

¹³⁷⁴ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 10.

¹³⁷⁵ *CM*, §49.

¹³⁷⁶ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 109, 125.

¹³⁷⁷ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 109, 125.

¹³⁷⁸ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 109, 125.

¹³⁷⁹ Vgl. in dieser Arbeit 3.2.2.

¹³⁸⁰ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 255.

¹³⁸¹ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 102. Vgl. 122, 178 sowie 103: „[Diese Umwandlung] geschieht immer wieder, wenn wir neue Erfahrungen machen und

Im Großen und Ganzen verändert sich der von Levinas inspirierte Aufforderungs-Erwiderungsrahmen nicht so sehr. Der fremdvermittelte Selbstbezug zieht sich nach wie vor durch diesen Rahmen hindurch,¹³⁸² nur ist die Wurzel des Fremden vom Anderen auf eine tiefere Ebene der Zweideutigkeit oder „Ambivalenz“¹³⁸³ verschoben, auf der sich niemand – entsprechend der Untergrabung der Vorzugsstellung der ersten Person – als Täter, Auffordernde(r), Ansprechende(r), Fragesteller, usw. usf., verhalten muss, um den Betroffenen, Erleidenden bzw. „Patienten“ zum Antworten motivieren zu können. Die Gelegenheit oder „Situation, auf die ich zu antworten habe“,¹³⁸⁴ muss nicht mehr „im Antlitz des Anderen“¹³⁸⁵ gegeben werden. Trotzdem verhält sich dasselbe Ich ähnlicherweise „[a]ls ‚Patient‘“, der von Fremdem getroffen ist, als Adressat, der von Anderen angesprochen ist, und als Respondent, der auf fremde Appelle antwortet [...].“¹³⁸⁶

Genauer gesagt „[ist] [a]ls ‚Patient‘ [...] das Selbst [noch] kein Adressat[.] [E]s wird zum Adressaten im Antworten auf das, was es zum eigenen Tun auffordert und in der Aufforderung ein Gesicht erhält.“¹³⁸⁷ Offensichtlich ist das Gesicht oder Antlitz nicht bereits Anlass oder Gelegenheit dafür, dass das Ich angesehen,¹³⁸⁸ angesprochen¹³⁸⁹ und

nicht nur fertige Erfahrungen wiederholen.“

¹³⁸² Vgl. unter anderem Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 181: „Der erste Zug, der das Zwischenereignis auszeichnet, ist der *Selbstbezug*. Diese Diastase äußert sich in Form einer *Selbstabweichung*, einer *Selbstspaltung*.“ Zur Selbstabweichung vgl. ebenfalls 183.

¹³⁸³ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 125. Streng genommen verweist die Ambivalenz auf die immerzu nachträgliche Qualifizierung dessen, wovon uns getroffen ist, oder was sich dadurch bestimmen lässt. Dies wird später näher behandelt.

¹³⁸⁴ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 339.

¹³⁸⁵ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 316. Bei Levinas: Vgl. unter anderem *TI*, 217.

¹³⁸⁶ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 180. Während sich das Ich als Adressat darbietet, wird jedoch eine Unbestimmtheit des korrelativen Adressanten behalten. Vgl. dazu 118 sowie 125. Dies wird später näher behandelt.

¹³⁸⁷ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 110. Vgl. 117: Das „Selbst, das sich vom erleidenden zum antwortenden Selbst wandelt, indem es sich als Adressat angerufen fühlt.“ Sowie 178. Zur Unausweichlichkeit der Aufforderung vgl. unter anderem 127: „Als Adressat bin ich von einem An-spruch, einem Ansprechen, das einen Anspruch erhebt, getroffen, ob ich es will oder nicht.“

¹³⁸⁸ Vgl. *TU*, 307. Bei Levinas: *TI*, 234.

¹³⁸⁹ Vgl. *TU*, 311. Bei Levinas: *TI*, 236. Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*,

sozusagen verantwortlich „durch den Anderen eingenommen, unausweichlich okkupiert“¹³⁹⁰ wird, sondern zuerst im Aufforderungsgeschehen selbst auftritt. Hierbei entsteht die Selbstübersteigung zur Einzigartigkeit, jedoch muss nunmehr vom oder durch den Anderen das Ich nicht erst in Frage gestellt werden und dann auf die Selbst-Umwandlung in einen Respondenten eingehen. Außerdem ist noch zu berücksichtigen: Das, worauf das Ich antwortet, und das, wovon es in beschriebener Art und Weise angesprochen wird, fallen nirgendwo mehr zusammen¹³⁹¹ – sei es am Anderen als Du, seinem Antlitz oder in der „stellvertretenden“¹³⁹² „Fremdverantwortung“¹³⁹³. Zunächst im wörtlichen Sinne eines solchen „Grund-ri[sses]“¹³⁹⁴ ist die Urdiastase zwischen dem Wovon der Affektion, des Getroffenseins bzw. „des Widerfahrnisses und d[em] Worauf des Antwortens [zu erfassen], also d[em], was uns angeht, und d[em], worauf wir eingehen.“¹³⁹⁵ Die Selbstumwandlung von Ersterem zu Letzterem überbrückt ebenfalls nicht diesen Grundriss. Das Fremde, auf das sich das Ich „vom erleidenden über das provozierte und angesprochene Selbst bis zum antwortenden Sprecher und Täter“¹³⁹⁶ bezieht, erleidet damit ebenso eine Diastase. Hierdurch lässt sich der mehrfach diastatische Selbstbezug noch gegenüber dem auszeichnen, was durch „die Rückübersetzung der Verantwortung in ein *Antworten*, in eine ‚Antwort der Verantwortung‘“¹³⁹⁷ auf und für den Anderen, nämlich durch den Fremdbezug, der sich

Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 318.

¹³⁹⁰ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 339.

¹³⁹¹ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 178: „Das Wovon des Getroffensein ist nicht etwas, das mit dem Worauf des Antwortens zu identifizieren wäre, so wie der Erleidende nicht schlicht der oder dieselbe ist wie der Antwortende.“

¹³⁹² Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 340-41. Vgl. bei Levinas: *AE*, 118 sowie 161.

¹³⁹³ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 324, 333. Vgl. 323 sowie *TU*, 307. Bei Levinas: *TI*, 233-34. Weiter *AE*, 180.

¹³⁹⁴ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 176: „Unter Urdiastase verstehe ich einen Grund-riß im wörtlichen Sinne, nämlich eine maximale Spanne, die unsere Erfahrung besonderen Zerreißproben aussetzt.“ Die Idee des Grundrisses könnte jedoch ein paar chiastaticischen Charaktern bei Merleau-Ponty entstammen. Vgl. dazu Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 153 sowie unter anderem *VI*, 188-89, 192-94, 311.

¹³⁹⁵ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 176.

¹³⁹⁶ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 184.

¹³⁹⁷ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995,

im Antlitz des Anderen so gut wie möglich zu konkretisieren scheint, erst erschlossen werden kann. Dazu gehört der bereits erläuterte „genuine ethische[] Aspekt“¹³⁹⁸ der Einzigartigkeit des Ich im Sinn des „unersetzunglich[en]“¹³⁹⁹ oder „,[p]aradox gesagt [...] unvertretbar[en] [Stellvertreter].“¹⁴⁰⁰

Stattdessen verweist nunmehr „der Fremdbezug [...] auf das, wovon das Selbst affiziert, von dem es zu etwas aufgefordert wird und auf das es antwortet.“¹⁴⁰¹ Hinsichtlich des Grundrisses zwischen ihnen gabelt sich der Fremdbezug wie bereits erwähnt in das Wovon des Widerfahrnisses und das Worauf des Antwortens, wozwischen sich der Selbstumwandlungsweg entfaltet. Ein derart fremdvermittelter Selbstbezug bietet sich nun ganz klar als das Gegenteil „eine[r] universale[n] konstitutive[n] Synthesis [...] [oder] eine[r] unendliche[n] regulative[n] Idee“¹⁴⁰² bei Husserl dar, womit „ich [...] eine **verweltlichende Selbstapperzeption** [...] vollzogen [habe] und [...] sie in beständiger Fortgeltung und Fortbildung [halte].“¹⁴⁰³ Im Vergleich zu jenem Ich in der ersten Person sowie in etwa Selbstidentifizierung¹⁴⁰⁴ führt beim mit dem Patienten beginnenden diastatischen Selbstbezug jedoch „ein[] Prozeß der Selbstdifferenzierung“¹⁴⁰⁵ zu den anderen Scheidungen. Als „,[d]er erste Zug, der das Zwischenereignis auszeichnet, ist der *Selbstbezug*“¹⁴⁰⁶ bzw. „,[d]iese Urdiastase [...] in allen weiteren Differenzierungsbewegungen am Werk.“¹⁴⁰⁷ Darunter fallen neben dem Fremden und der bereits genannten „responsive[n] Differenz [...] zwischen dem, worauf wir antworten, und dem, was wir zur Antwort geben“¹⁴⁰⁸, sowohl der „Unterschied zwischen Etwas und

324. Bei Levinas: *AE*, 180.

¹³⁹⁸ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 312.

¹³⁹⁹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 336. Bei Levinas: *AE*, 146 sowie 163.

¹⁴⁰⁰ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 336-37.

¹⁴⁰¹ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 181.

¹⁴⁰² CM, §22. Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 166f.

¹⁴⁰³ CM, §45. Vgl. unter anderem *Krisis*, 268.

¹⁴⁰⁴ Vgl. *Krisis*, 252, 254.

¹⁴⁰⁵ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 181. Vgl. 170, 175.

¹⁴⁰⁶ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 181.

¹⁴⁰⁷ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 10. Vgl. 255.

¹⁴⁰⁸ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 60.

Jemand“¹⁴⁰⁹ als auch eine weitere begriffliche „Disjunktion von Person und Sache“¹⁴¹⁰. Es verhält sich nicht umgekehrt, so als ergäbe sich alles aus dem, was sich zwischen uns bzw. zwischen dem Ich als dem eigenen und dem Anderen als dem fremden Selbst abspielt, so als hätten wir uns schon immer selbstverständlich voneinander abgetrennt. Die Aufforderung röhrt in der Tat zunächst nicht vom Anderen „als *fremder Anspruch*“¹⁴¹¹ her. Der Andere bzw. sein Antlitz, wo sich etwas Fremdes zwar ausdrücken lässt,¹⁴¹² stellt jedoch nicht die Aufforderungsgenese dar, sondern, dass wie bereits gesagt die „Genese eines An-spruchs [...] von der des fremden und des eigenen Selbst nicht zu trennen [ist].“¹⁴¹³ Der An-spruch als etwas uns An-gehendes bleibt in Hinblick darauf mit den beiden „Selbst“ gleichursprünglich. Damit lassen sich allein mit derselben Gleichursprünglichkeit „das [...] eigene Selbst und die Andersheit des oder der Anderen [...] herausbilden.“¹⁴¹⁴ Dies, was als „*Ab[-]* und *Lostrennen*“¹⁴¹⁵ des Eigenen aus dem Fremden bzw. aus der Andersheit – wenn sich nunmehr das Fremde statt in der Fremdverantwortung im Fremdbezug auf keinen Anderen beschränkt – bezeichnet wurde, geschieht demnach auf derselben Ebene der Aufforderung, von der ausgehend das Ich vor allem als Patient auf die Selbstumwandlung oder -Übersteigung in einem weiteren, nicht unbedingt ethischen Sinn eingeht. Hierbei fungiert als dispersive Kraft die Diastase in mannigfaltiger Art und Weise zwischen zwei oder mehreren Instanzen, wie z. B. dem bereits genannten Wovon und Worauf; der Einzigartigkeit eines Selbst und der Andersheit; usw. usf. Aber ausschließlich fungiert zwischen dem Wovon und dem Worauf als Urdiastase oder „der erste Zug“ der Selbstbezug. Nirgendwo anders als hierbei bilden sich zunächst das „eigene“ Ich sowie das „fremde“ Du heraus, ganz zu Schweigen von dem, was bisher durch den Anderen bzw. durch den Fremdbezug im alten Sinn ausgelegt werden kann. Es fragt sich dann, wie sich bei einer derartigen Selbstdifferenzierung der Umwandlungs- oder Übersteigungsweg entfaltet.

¹⁴⁰⁹ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 114.

¹⁴¹⁰ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 112.

¹⁴¹¹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 312.

¹⁴¹² Vgl. *TU*, 63, 87, 89-90, 93-94, 309. Bei Levinas: *TI*, 43, 61-63, 65-66, 233. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 311. Das Antlitz kann allerdings dennoch eine bevorzugte und ethische Form der Andersheit darstellen.

¹⁴¹³ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 129.

¹⁴¹⁴ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 179. Vgl. 178.

¹⁴¹⁵ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 367. Vgl. ebenfalls 311 sowie weiter Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 165, 172.

c) Der Beginn des „Weg[es] von der Affektion zum Appell“¹⁴¹⁶

Im Prototyp des Aufforderungs-Erwiderungsrahmens wurde das Ich zum Antworten darauf, was „bereits [...] Ansprüche geltend mach[t], die nicht alle zugleich befriedigt werden können“¹⁴¹⁷, „über das Gegebene hinaus[gerufen]“¹⁴¹⁸, indem es verantwortlich „durch den Anderen eingenommen, unausweichlich okkupiert“ wurde. Aber wenn wir „durch den [...] Rückgang auf ein vorgängiges Pathos“¹⁴¹⁹ noch tiefer auf das aufgeforderte Ich eingehen, müssen sich mit ihm jedoch nicht immer die fremden Ansprüche verbinden, die auf das Antlitz des Anderen zurückgehen. Eine solche Bestimmung, ob das Ich durch Jemand oder Etwas einfach angerührt oder durch welches – Jemand als Anderer oder Etwas als Es – weiterhin angesprochen würde, um sich „vom erleidenden über das provozierte und angesprochene Selbst bis zum antwortenden Sprecher und Täter“ zu bilden, geschieht nicht genau in der grundlegendst pathischen Sphäre des Widerfahrnisses,¹⁴²⁰ sondern zuerst auf dem Weg von der schieren Affektion zum Appell. Hierauf formen sich zuerst aus dem Angerührtwerden das Angesehen-, Angesprochenwerden und dergleichen, wodurch das Ich zum Antworten herausgefordert werden kann. Der Appell lässt sich auf einen leiseren Ton als der Anruf beziehen, wenn sich Letzterer wie bereits erwähnt mit einem Anspruch auf etwas verbinden muss. Allerdings verweist der Appell zugleich auf einen weiteren Sinn als der Anspruch, der seit der Levinasschen Inspiration immerzu auf den Anlass vom Antlitz eines Du zurückführbar bleibt. Demzufolge könnte das Fremde nur auf die Fremdheit im Anspruch als dem fremden Anspruch zurückgehen,¹⁴²¹ der sich jedoch zuerst auf dem Weg von der

¹⁴¹⁶ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 102. Vgl. 10-11: Der „Umschlag des Affekts, den wir erleiden, in einen Appell, auf den wir zu antworten haben.“ 110, 118: „Die Verwandlung einer Affektion in einen Appell“. Weiter 165: „Was man so leichthin Fremderfahrung nennt, stand bereits im Hintergrund unserer vorausgehenden Untersuchungen, doch aufgefächert auf verschiedene Erfahrungsmodi wie Widerfahrnis oder Affektion, Berührung, Aufforderung und Appell.“ Außerdem 98: „[D]och hebe ich den pathischen Charakter des responsiven Geschehens nun stärker hervor sowie die Eigengewichtigkeit dessen, was uns anröhrt und bewegt.“

¹⁴¹⁷ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 28-29. Vgl. 318.

¹⁴¹⁸ TU, 307. Bei Levinas: TI, 233. Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 127.

¹⁴¹⁹ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 176, Fußnote. Vgl. 124, 165.

¹⁴²⁰ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 14.

¹⁴²¹ Vgl. unter anderem Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp,

Affektion zum Appell bestimmen lässt, sowie der „*Anspruchskonflikt*“¹⁴²² und die „*Anspruchsordnung*“¹⁴²³. Mit dem Appell wird darauf hingewiesen, dass etwas noch nicht als Person oder Sache festgestellt wird, sondern nur als das, „was uns anröhrt und bewegt“¹⁴²⁴, bzw. was uns über das reine Angerührtwerden hinaus mehr oder weniger bewegt. Hierdurch lässt sich allerdings der Appell gegenüber „einer schieren Affektion, einem bloßen Angerührtwerden, das nichts zu tun gibt oder zu tun lässt,“ kaum als Fortschritt auszeichnen.¹⁴²⁵ Indessen ist der Weg von der Affektion zum Appell, worauf Ansprüche als solche, Auffordernder als Anderer oder „etwas als etwas auftritt[,] [...] **selbst kein Etwas**, außer im Rückblick oder in einer nachträglichen Beschreibung“¹⁴²⁶ über das „Differenzierungsgeschehen[]“¹⁴²⁷ auf diesem Weg. Mithin bleibt ein unzweideutiger Unterschied oder „eine schlichte Disjunktion von Person und Sache“¹⁴²⁸ als fester Boden für den „genetische[n] Zusammenhang des Aufforderungs- und Antwortgeschehens“¹⁴²⁹ so fragwürdig wie die Vorzugsstellung der ersten Person, die weder das Ich noch der Andere als Du einnähme. Jene scheinbar selbstverständliche Disjunktion ist eigentlich auf eine „Gabelung des Aufforderungs- und

Frankfurt am Main 1995, 312.

¹⁴²² Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 318. Vgl. ebd.: „*Anspruchsfeld* und [-]*relief*, [...] wo [sich] jede Antwort [...] als selektiv und exklusiv erweist, selbst wenn sie dieser Weisung folgt.“ Sowie 28-29. Außerdem Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 181: Es kann „dem Antwortmodell, das von fremden Ansprüchen ausgeht und mit einer beidseitigen Asymmetrie operiert, ein Kampfmodell gegenüber[stehen] [...].“ Zum Anspruchsfeld vgl. 256 sowie Waldenfels, Bernhard, *Antwortregister*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994, 243.

¹⁴²³ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 319: „Ansprüche sind nicht realisierbar ohne eine bestimmte *Anspruchsordnung* [...].“ Bei Levinas: AE, 202. Vgl. weiter Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 123: „Der fremde Anspruch wird zum rechtmäßigen Anspruch aufgrund eines gemeinsamen Gesetzes, das den Anspruch einer *Anspruchsordnung* unterstellt.“

¹⁴²⁴ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 98.

¹⁴²⁵ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 122-23: „Der Appell unterscheidet sich durch seinen adressierenden und seinen prätendierenden Charakter von den Aufforderungen, die sich auf einen bloßen Anreiz oder eine bloße Anforderung beschränken.“

¹⁴²⁶ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 99. Meine Hervorhebung.

¹⁴²⁷ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 114.

¹⁴²⁸ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 112.

¹⁴²⁹ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 112.

Antwortgeschehens“¹⁴³⁰ oder des Weges von der Affektion zum Appell zurückzuführen.

d) Das Differenzierungsgeschehen auf dem Weg von der Affektion zum Appell

Auf dem Weg von der Affektion zum Appell wird tatsächlich nicht allein die primäre Unterscheidung zwischen der Person und der Sache zuerst ermöglicht. Allerdings wird im Folgenden eine „genetische Skizze“¹⁴³¹ eines der unentbehrlichen Aspekte der Urdiastase dadurch exemplifiziert, dass sich „[d]er Unterschied zwischen Etwas und Jemand, der weitere Nuancen zuläßt, [...] [aus] eine[m] Differenzierungsgeschehen[]“¹⁴³² ergibt, dem „die Differenzierung zwischen adressierender und nicht-adressierender Aufforderung im Aufforderungsgeschehen selbst“¹⁴³³ korrespondiert, wenn nicht sogar zugrunde liegt. Einfach gesagt stellen sich die Grenzfälle für die adressierende und die nicht-adressierende Aufforderung jeweils als Herausforderung und als Anforderung dar, denen jeweils der Anruf und die schiere Affektion entsprechen. Zwischen diesen beiden entfaltet sich der Weg von der Affektion zum Appell, der im Vergleich zum Anruf oder zum Anspruch in sich jedoch eine Art der Unbestimmtheit oder Unsicherheit dessen behält,¹⁴³⁴ „was uns anröhrt und bewegt.“ Dies kann keineswegs einfach auf eine schlichte Disjunktion von Person und Sache zurückgeführt werden, so als wäre etwas uns Anröhrendes und Bewegendes bereits ohne Weiteres der einen oder der anderen zuzurechnen. Jedoch wird damit ebenso nicht gemeint, dass sich etwas uns Anröhrendes und Bewegendes nicht bestimmen oder konkretisieren ließe, außer als Person oder Sache. Als konkretes Beispiel für das möglicherweise obskure Appellkorrelat bieten sich nach Waldenfels „Übergangsobjekte“ wie Kissen oder Plüschtiere [dar], die ihre Funktion nicht wahrnehmen könnten, wenn nicht bestimmte physiognomische Züge in die Dinge und umgekehrt bestimmte dinghafte Züge in das persönliche Gebaren eingingen.¹⁴³⁵ Als ein weiteres Beispiel dient die „kindliche Früherfahrung“¹⁴³⁶ zur „Mutter“, die als Übergangsobjekt oder -subjekt aufgefasst wird, selbst wenn man sich als Erwachsene(r) nicht ohne Weiteres in die

¹⁴³⁰ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 118.

¹⁴³¹ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 120.

¹⁴³² Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 114.

¹⁴³³ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 114.

¹⁴³⁴ Zu den derivativen Unsicherheiten des Kennenlernens bei den zwischenmenschlichen Beziehungen vgl. 114-115.

¹⁴³⁵ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 116.

Anschließend daran folgt das: „Schließlich ist darauf hinzuweisen, daß Tiere als sozusagen lebendige ‚Übergangswesen‘ einspringen [...].“

¹⁴³⁶ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 118.

kindliche Früherfahrung einfühlen kann. Hierbei verhält sie sich zunächst nicht mehr „*als Bezugsperson*“¹⁴³⁷ fürs Kind, die „*als jemand* das kindliche Lächeln auslöst, [so] als läge darin eine subjektive Leistung.“¹⁴³⁸ Die Mutter wird „*jemand, die etwas von sich preisgibt, sich also zugleich vorenthält*“¹⁴³⁹, erst nachdem die „*Affektionen*, denen das Kind ausgesetzt ist, [...] zum Appell [werden],“¹⁴⁴⁰ und zwar nur dadurch, dass „das [Kind] auf den fremden Appell lächelnd oder sonstwie antwortet [...].“¹⁴⁴¹ Erst dann wird die Mutter zuerst „Etwas und Jemand in eins, [je]doch [...] nicht in konfuser Vermengung, sondern derart, daß die Mutter, die Nahrung spendet, mehr darstellt als eine bloße Produzentin und Distribuentin von Nahrung.“¹⁴⁴² So kreuzen sich ursprünglich Etwas und Jemand als das eine, was uns anröhrt und bewegt, unabhängig davon wie und inwiefern sich die beiden begrifflich als Sache und Person noch voneinander trennen lassen. Die Sache oder Etwas qua „[d]as bloße Ding [...] bildet nur einen Grenzfall oder ein Konstrukt, ähnlich einem reinen Geist, dem nichts widerfährt als er selbst.“¹⁴⁴³ Auch wenn sie einer genetischen Auslegung als Begriffsmittel dienen könnten, könnten sie keineswegs von der Erfahrungsgenese selbst vorausgesetzt werden.¹⁴⁴⁴ Tatsächlich verhält es sich vielmehr umgekehrt. Die Erfahrung kann sogar für die Differenzierung von Etwas und Jemand bis zu aller im „Übergang von der Affektion zum Appell“¹⁴⁴⁵, ausgelassen werden,

¹⁴³⁷ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 115.

¹⁴³⁸ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 116.

¹⁴³⁹ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 117. Vgl. ebd.: „Die Verwandlung der Affektion in einen Appell hat zur Folge, daß etwa die mütterliche Brust, die dem Kind Milch zuführt, zugleich die Nahrungssenderin verkörpert; als ‚Partialobjekte‘ ist sie wie alle späteren Partialobjekte Etwas und Jemand in eins [...].“ Sowie die Fußnote. Hierbei stellt sich allerdings die Frage, ob auch ohne den Verweis auf die mütterliche Brust die Mutterstellung jedoch durch irgendeine andere sorgeberechtigte Person ersetzbar wäre.

¹⁴⁴⁰ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 116.

¹⁴⁴¹ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 117. Die Antwort beschränkt sich auf überhaupt keine bestimmte Form. Vgl. dazu außerdem Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 172-73.

¹⁴⁴² Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 117. Vgl. 121.

¹⁴⁴³ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 121. Vgl. ebd.: „Dinge gehören in die Zwischenzone des Leibes, der ständig zwischen Jemand und Etwas changiert, so die schon erwähnte mütterliche Brust, so das gesamte Register des libidinösen Leibes: Haut, Mund, After, Genitalien, in denen sich eine Art von erotischem Stoffwechsel vollzieht.“

¹⁴⁴⁴ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 10: Die „Genese der Erfahrung selbst“ sowie 102.

¹⁴⁴⁵ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 122. Vgl. ebd.:

was weiterhin auch für die begriffliche Trennung gilt. Trotzdem „[sind] diese vorgegenständlichen Erfahrungen [...] der Nährboden für eine künstlerische, mythologisch-religiöse und denkende Gestaltung der Wirklichkeit, die den Rahmen der normalen Erfahrung übersteigt.“¹⁴⁴⁶ Dennoch ist zu berücksichtigen, dass sich die eben zitierten vorgegenständlichen Erfahrungen zunächst auf nichts rein Pathisches beziehen und bereits darüber hinausgegangen sind, wenn die Bedeutung der „Vor-“gegenständlichkeit statt im Getroffensein durch Fremdes eher im Differenzierungsgeschehen liegt, bei dem sich dem Betroffenen noch nichts Bestimmmbares gegenübersteht. Zwar kann dabei unter Umständen etwas uns Anrührendes und besonders Bewegendes ein Übergangsobjekt darstellen, durch das sich Etwas und Jemand in vielfältiger Form ineinandergreifend zeigen lassen, jedoch muss uns nichts bereits an dieser Stelle so konkret wie als Gegenstand vorkommen. – Es ist möglich als obskures Appellkorrelat unterwegs zu sein, auch wenn es sich letztendlich als Person, Sache oder sogar etwas Anderes herausstellt.

Dasselbe Differenzierungsgeschehen hört nicht hiermit auf. Die Differenzierung dessen, was uns anruht und bewegt, geschieht entsprechend der zwischen adressierender und nicht-adressierender Aufforderung bei demselben Aufforderungsgeschehen. Hierbei gabelt sich mehrfach der Weg von der Affektion zum Appell, und dadurch formiert sich das Aufforderungs- zum Antwortgeschehen. Oder mit Waldenfels' Worten:

„Die Verwandlung einer Affektion in einen Appell führt dazu, daß das, *wovon* wir getroffen werden, sich in ein *von wem* und *von was* sondert, so wie das, worauf wir antworten, sich in ein *wem* und *auf was* zerteilt. Das *Wer* markiert den Ort für adressierte, das *Was* den Ort für nicht-adressierte Aufforderungen.“¹⁴⁴⁷

Die Verwandlung der Affektion in den Appell geht als Urdiastase allerdings der Gabelung in „Wer“ oder „Was“, Jemand oder Etwas, also Person oder Sache voran, sowie das Widerfahrnis der Erfahrung überhaupt und die vorgegenständlichen Erfahrungen den normalen. Jedoch ist damit nicht zu behaupten, dass die Um- oder Verwandlung der Affektion in den Appell dem Antworten des Betroffenen in gleicher Weise voranginge, bei dem sich die bereits genannte „responsive Differenz“ ereignet. Das Aufforderungs-

„[E]in Hindernis unter vielen Hindernissen, die den Weg von der Affektion zum Appell, vom Erleiden zum eigenen Antworten verstellen.“

¹⁴⁴⁶ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 121. Überdies fallen in den zitierten Rahmen der normalen Erfahrung das Bedeuten und das Begehr in der Husserlschen Intentionalitätslehre. Vgl. dazu 10, 14, 23-26, 98, 101.

¹⁴⁴⁷ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 118. Vgl. 119.

und Antwortgeschehen verhalten sich tatsächlich als dasselbe. Letzteres böte sich weder als Ergänzung noch als Folge zu Ersterem dar, so als könnte das Ich allein durch den Anderen verantwortlich zum Antwortgeben über das Gegebene hinausgerufen werden. Das, wovon es aufgefordert wird, lässt sich beim Antwortgeschehen ebenfalls erst und nur nachträglich bestimmen, anstatt als solches aufzutreten. Anders formuliert befindet sich der fremde Anspruch nunmehr nicht im Antlitz des Anderen, sondern zunächst in einer Appellskala von der schieren Affektion bis zum stärksten Anruf, was auch für den oben beschriebenen von Waldenfels angeführten Beispieldfall gilt, in dem das kindliche Lächeln durch die Mutter ausgelöst wird. Die Mutter verhält sich wie bereits erwähnt nicht ohne Weiteres als Person. Sie wird erst durch die Verwandlung von der Affektion zum Appell ein Übergangsobjekt, dessen Figur jedoch immer klarer werden kann, indem das Kind darauf so wie auf den fremden Appell irgendwie antworten kann. Das bedeutet, dass sich der Appell bzw. das Appellkorrelat ohne den Erwiderungsteil nicht als solches bestimmen ließe, unabhängig davon wo es sich in der Appellskala befände oder welcher Seite es sich annäherte. Ohne fremden Anspruch aus dem Anderen oder aus der Mutter, könnte das Kind jedoch dennoch antworten, was in Form der Anforderung statt als Jemand eher als Etwas vorkommen würde. Das Antworten setzt nicht mehr den Levinasschen fremden Anspruch voraus, also auch keinen Anderen als Du.¹⁴⁴⁸ Das Antworten gilt als solches auch ohne jemanden, der dem „Patienten“ begegnete und dann den zum Antworten motivierte. Tatsächlich verhält es sich vielmehr so:

„Der Adressant wird vielmehr einer Art Adressantenerprobung ausgesetzt, die der Realitätsprüfung gleicht. Es wird in der Erfahrung, so auch im ‚Feedback‘ der kindlichen Erfahrung, erprobt, ob da jemand ist, der an mich appelliert oder nicht. Wäre niemand da, so entstünden auch keine Ansprüche, die verletzt werden könnten.“¹⁴⁴⁹

¹⁴⁴⁸ Jedoch kann nach Bedorf bereits bei Levinas eine solche Ambiguität bestehen, die für den Erwiderungsteil immer Spielraum bietet, wodurch sich das Auffordernde als Jemand oder Etwas bestimmt. Vgl. Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 169: „Die Antwort enthält also ein Moment der Notwendigkeit – [d]as Dass [als Erscheinen eines absoluten Anderen] – und ein Moment der Möglichkeit – das Wie [als verschiedenen Zuschreibungen eines sozialen Anderen].“ Weiter 170-71: „Der absolute Andere ist gewissermaßen ein reines Ereignis, das noch keine Attribute hat und daher nicht als solches in unser kontextabhängiges Wahrnehmen integrierbar ist.“ Jedoch ist hier der absolute Andere, in dem Bedorf das Motiv zum Antworten sieht, dennoch nicht mit dem Fremden zu identifizieren, das das „Subjekt [...]“ in Frage [] stellt [...].“ Vgl. 11, 14. Dasselbe stellt jedoch den Grund dar, weshalb das Fremde für Waldenfels vielmehr in der Erfahrungsgenese verwurzelt ist.

¹⁴⁴⁹ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 118. Vgl. ebd.: „Der Adressant wird keinen Kriterien unterworfen, die uns bestimmten helfen, was Andere sind oder wozu

Zwischen dem Aufforderungs- und Antwortgeschehen muss demnach keine Fremdheit aus dem Anderen stecken, durch die sich das Aufforderungs- und Antwortgeschehen erst ineinander verknoten ließen. Hiermit lässt sich das Fremde, das dem Ich widerfahren ist, bzw. das es als Patienten charakterisiert, bereits gegenüber der Fremdheit auszeichnen, die als fremder Anspruch oder irgendwie auf „**das andere Ich**“¹⁴⁵⁰ zurückkommt.¹⁴⁵¹

e) Die nicht ethische, sondern zunächst genetische „Uausweichlichkeit von Affektion und Appell“¹⁴⁵²

Wenn die „Uausweichlichkeit der Situation, auf die ich zu antworten habe,“¹⁴⁵³ nicht mehr mit der Fremdverantwortung zusammenhängen muss, muss diese Uausweichlichkeit ebenso neuerlich erschlossen werden. Daraus würde allerdings nicht folgen, dass die Implikation von der Selbst-, „Überschreitung“¹⁴⁵⁴ und dergleichen bis zur Selbstübersteigung zur Einzigartigkeit, aus dem Aufforderungs-Erwiderungsrahmen ausgeschaltet werden, sondern nur, dass sie sich vor allem weder ethische noch intersubjektive darstellt. Wenn sich das Aufforderungsgeschehen auf dem Weg von der Affektion zum Appell dennoch mit Uausweichlichkeit zum Antwortgeschehen formiert, wird damit nunmehr keineswegs auf die Verantwortung aus einer „[mich beherrschenden] Dimension der Erhabenheit [...], Dimension der Transzendenz“¹⁴⁵⁵ hingewiesen. Eine derartige Dimension wird immer beibehalten, jedoch nicht mehr als unentbehrlicher Anlass oder als Voraussetzung für alle anderen.

Wenn sich etwa eine „unaufschiebbare Dringlichkeit, [die] eine Antwort verlangt“¹⁴⁵⁶, durch den Weg von der Affektion zum Appell hindurch ziehen kann, verweist sie zwar nicht mehr auf die „Epiphanie“¹⁴⁵⁷ oder „Präsentation des Antlitzes – de[n] Ausdruck –

sie gut sind, denn damit wären wir bereits auf den Bahnen des Bedeutens und Begehrrens.“

¹⁴⁵⁰ CM, §49: „Also **das an sich erste Fremde** (das erste *Nicht-Ich*) ist **das andere Ich**.“

¹⁴⁵¹ Zur ausführlichen Behandlung des Fremden vgl. in dieser Arbeit 3.2.2.

¹⁴⁵² Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 122, Titel.

¹⁴⁵³ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 339. Vgl. 335 sowie TU, 307. Bei Levinas: *TI*, 233-34.

¹⁴⁵⁴ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 317. Vgl. 61-62. Außerdem Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 73, 144, 149.

¹⁴⁵⁵ TU, 310-11. Bei Levinas: *TI*, 236-37.

¹⁴⁵⁶ TU, 307. Bei Levinas: *TI*, 233-34. Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 335.

¹⁴⁵⁷ TU, 309. Bei Levinas: *TI*, 235.

[“]¹⁴⁵⁸ zurück, jedoch dennoch auf „eine[] Situation, in der etwas auftritt, was für mich nicht zur Wahl steht und mich dennoch trifft und angeht.“¹⁴⁵⁹ – Nichts als das Pathos qua „Erfahrung selbst in Form eines Widerfahrnisses[,] [das unserer Initiative zuvorkommt]“¹⁴⁶⁰, kann diese Situation auszeichnen. Damit lässt sich diejenige Unausweichlichkeit von der sekundären unterscheiden,¹⁴⁶¹ durch die man – auch wenn ohne Verweis auf ausreichende Gründe oder erreichbare Ziele – für das Antwortgeben auf die widerstreitenden Ansprüche aus dem Anderen verantwortlich wäre.¹⁴⁶² Die gleichsam genetische Unausweichlichkeit zum Antworten, bei dem wie oben zitiert die fremden Ansprüche vor allem zu „erproben“ sind, anstatt ohne Weiteres zur Fremdverantwortung aufzunehmen, röhrt von überhaupt keiner ethischen Erhabenheit her. Auch wenn die pathischen Erfahrungen jemanden, der sie erleidet, auf sein Leiden zurückwerfen, „fallen [sie] nicht zusammen mit Fragen der Schuldzuweisung und der Rechtfertigung.“¹⁴⁶³ Es verhält sich vielmehr umgekehrt, was bedeutet, dass sich allein beim „Umschlag des Affekts, den wir erleiden, in einen Appell, auf den wir zu antworten haben[,] [...] das Pathos [...] mit einem Ethos [auflädt], das jeder Normierung vorausgeht.“¹⁴⁶⁴ All das hängt nicht davon ab, wie und inwiefern sich die widerstreitenden Ansprüche in einer oder mehreren bestimmten Anspruchsordnungen realisieren, wie der Anspruchs- mit dem „Verantwortungskonflikt[]“¹⁴⁶⁵ zusammenhängt und folglich, wie „sich hinter der Verantwortlichkeit ein Abgrund an Unverantwortlichkeit [eröffnet].“¹⁴⁶⁶ Die bei Levinas

¹⁴⁵⁸ TU, 307. Bei Levinas: *TI*, 233. Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 166-67.

¹⁴⁵⁹ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 124.

¹⁴⁶⁰ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 124. Vgl. 15 sowie 121. Aber „[d]ie Unausweichlichkeit beschränkt sich nicht auf Widerfahrnisse, die uns ohne unser Zutun überkommen.“ Vgl. dazu 125 sowie 126: „[D]ie Ausweglosigkeit als Herausforderung [...].“

¹⁴⁶¹ Zu den sekundären vgl. außerdem Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 126: „Doch entsprechend den verschiedenen Aufforderungsvarianten sind verschiedene Formen der Unausweichlichkeit zu unterscheiden.“

¹⁴⁶² Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 28-29, 324, 328, 333 sowie AE, 180.

¹⁴⁶³ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 125.

¹⁴⁶⁴ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 10-11. Vgl. unter anderem 98-99, 124, 128 Fußnote, 129.

¹⁴⁶⁵ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 345.

¹⁴⁶⁶ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 328. Vgl. 327. Zu seinem Levinasschen Prototyp vgl. außerdem Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 169, 172.

hervorragende ethische Dimension kann damit schließlich relativiert werden. Anders gesagt verhält sich das Ethos ebenso als „Gabelung des Aufforderungs- und Antwortgeschehens“ oder des Weges von der Affektion zum Appell, wie die Scheidung zwischen der Person und der Sache. Aufgrund der pathischen Grundlage entspricht der Unausweichlichkeit von der Aufforderung bis in den „Umschlag des Affekts, den wir erleiden, in einen Appell, auf den wir zu antworten haben“, vielmehr das Folgende: „All das, wovon wir getroffen und angerührt werden, bewegt sich *diesseits von gut und schlecht, von richtig und unrichtig, von Ja und Nein*“¹⁴⁶⁷, wodurch sich eine Ambivalenz zieht und erst dann alle „Qualifizierung [...] nachträglich [geschieht].“¹⁴⁶⁸ Aus demselben Grund verweist jedes antwortende Erproben vor allem auf überhaupt „keine[] Kriterien [...], die uns bestimmen helfen, was [als Adressant] Andere sind oder wozu sie gut sind[.] [Ansonsten] [...] wären wir bereits auf den Bahnen des Bedeutens und Begehrrens.“¹⁴⁶⁹ Einem solchen „Sinntrieb[]“¹⁴⁷⁰ korrespondiert nicht die genetische Unausweichlichkeit.

3.2.2 Das ursprüngliche Fremde und die mit dem Ordnungsgeschehen gleichursprüngliche Fremdheit

1) Das Ordnungsgeschehen

a) Die Inspiration aus dem „*Mit[-]anspruch*“¹⁴⁷¹ „im Antlitz des Anderen“¹⁴⁷²

Die oben genannte „Qualifizierung“¹⁴⁷³ sowie die „Kriterien“¹⁴⁷⁴ implizieren eine bereits „[fungierende *Ordnung*], die ständig im Werden ist, selbst wenn sie sich nur wiederholt“¹⁴⁷⁵ im „Rahmen der normalen Erfahrung“¹⁴⁷⁶ der „Sinngebungen und

¹⁴⁶⁷ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 124.

¹⁴⁶⁸ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 125. Vgl. z. B. ebd.: „Die nachträgliche Qualifizierung erlaubt es, Bedrohlichem aus dem Wege zu gehen, sich abzuschirmen und Vorsorge zu treffen gegen ähnliche Ereignisse.“

¹⁴⁶⁹ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 118.

¹⁴⁷⁰ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 26. Vgl. 25 sowie Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*, Den Haag 1950, §25, Zusatz.

¹⁴⁷¹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 317. Vgl. 344. Bei Levinas: *AE*, 26. Außerdem *TU*, 309. Bei Levinas: *TI*, 235.

¹⁴⁷² Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 316. Bei Levinas: Vgl. unter anderem *TI*, 217.

¹⁴⁷³ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 125.

¹⁴⁷⁴ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 118.

¹⁴⁷⁵ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 235.

¹⁴⁷⁶ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 121.

Zielsetzungen“¹⁴⁷⁷ oder des Bedeutens und Begehrens.¹⁴⁷⁸ In einem jedoch noch tieferen Sinn „[übt die] Ordnung [...] ihre gleichmachende Wirkung auf alles aus, was sich zwischen uns und mit den Dingen ereignet. Sie prägt alles, was *als etwas* erscheint und *auf etwas hin* erstrebt wird, und diese schematisierende und kategorisierende Wirkung äußert sich in Qualifizierungen und Quantifizierungen, in Datierungen und Lokalisierungen wie auch in kausalen Zuschreibungen.“¹⁴⁷⁹ So machen sie als „Ordnungen [...] ein[en] Bereich von Gründen“¹⁴⁸⁰ aus, in dem sich auf den fremden Appell eine „Antwort [...] als selektiv und exklusiv erweis[en]“¹⁴⁸¹ lässt, auch wenn sie irgendwie „falsch“ sein kann.¹⁴⁸² Diese „ordnende Macht“¹⁴⁸³ spielt in aller normalen Erfahrung als „Gestalt jener Differenzen [eine Rolle], die anzeigen, daß etwas *als etwas* intendiert und verstanden, *in etwas* erstrebt oder *gemäß einer Regel* erfaßt wird.“¹⁴⁸⁴ Zwar kann diese Regel einfach als eine bestimmte fungierende Ordnung verstanden werden, jedoch erschöpft sie keineswegs die ordnende Macht bzw. das Ordnungsgeschehen. Hiermit stellt sich vor allem jedoch nicht die Frage, „wie einer in die Ordnung hineink[äme] oder [...] aus ihr heraustritt[äme],“¹⁴⁸⁵ so als bliebe der sowohl

¹⁴⁷⁷ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 10.

¹⁴⁷⁸ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 123-24. Außerdem 14, 23-26, 98, 101.

¹⁴⁷⁹ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 251. Zur gleichmachenden Wirkung vgl. 241, 255 sowie Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 319. Bei Levinas: AE, 202. Zu ihrem Zusammenhang mit dem Gesetz vgl. weiter Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 123. Anschließend ans Zitat folgt das: „Man könnte nun fortfahren und diese ordnende Macht auch auf uns selbst und die Anderen ausdehnen, sofern jeder in einer bestimmten Rolle *als jemand* betrachtet und behandelt wird bis hin zu der alle bestimmten Rollen übersteigenden Übergestalt eines *jedermann* [...] als vernunftgeleitetes Selbst [...].“ Hielte man als Ausgangspunkt ein solches Ich mit der „unterstellten Allgemeingültigkeit des Vernunftgesetzes“ zusammen für selbstverständlich oder unfragwürdig, würde unter anderem der genetische Zusammenhang zwischen dem Pathos und dem Ethos übersehen werden.

¹⁴⁸⁰ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 184.

¹⁴⁸¹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 318.

¹⁴⁸² Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 318, 328, 331.

¹⁴⁸³ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 251.

¹⁴⁸⁴ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 235.

¹⁴⁸⁵ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 257. Eine

fremdvermittelte bzw. -angeregte als auch diastatische „*Selbstbezug*“¹⁴⁸⁶ im Wesentlichen von irgendeiner Ordnung unabhängig. Tatsächlich verhält sich das Ordnungsgeschehen ebenfalls als „Gabelung des Aufforderungs- und Antwortgeschehens“¹⁴⁸⁷ oder des „Weg[es] von der Affektion zum Appell“¹⁴⁸⁸. Als ordnende Macht tritt die Ordnung „nicht äußerlich hinzu [...]. Aufforderungen und Ansprüche [...] nötigen den Respondenten nicht nur zu antworten, sondern sie zwingen ihn, dies *so und nicht anders* zu tun,“¹⁴⁸⁹ auch wenn die Hinweise oder Anweisungen dazu nie genügend klar sind. Ohne eine derart ordnende Macht ließe sich überhaupt keine Antwort als selektiv und exklusiv erweisen, wenn alle Möglichkeiten – die sich tatsächlich ohne etwa „*Anspruchsordnung*“¹⁴⁹⁰, „[-]feld und [-]relief“¹⁴⁹¹ bereits nicht als solche darbieten lassen – einfach gleichgültig wären, sowie alle Antworten nichts als Beliebigkeit. Die Ordnung kommt nicht ins Spiel. Sie „ist immer im Spiel, nur eben oft als geheimer Souffleur, der mit dem Akteur nahezu verschmilzt“¹⁴⁹², während „[d]ieses Nahezu [...] ein Nahezu [bleibt] [...]“¹⁴⁹³. In Hinblick darauf bleibt die Ordnung auf die Selbst-, „Umwandlung des erleidenden [Patienten] in ein antwortendes Selbst“¹⁴⁹⁴ zwar unreduzierbar, jedoch zugleich von ihr untrennbar. Außerdem zeigt sie sich nicht genau am Anderen als Du in der zweiten Person bzw. als „Face-à-face“¹⁴⁹⁵. Erwiese sich überhaupt niemand als Adressant und „entstünden auch keine Ansprüche, die verletzt werden könnten“¹⁴⁹⁶, ließe sich jedoch

solche „würde eine abwegige Frage stellen.“ Vgl. ebd.

¹⁴⁸⁶ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 181.

¹⁴⁸⁷ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 118.

¹⁴⁸⁸ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 102. Vgl. 10-11, 110, 118, 165.

¹⁴⁸⁹ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 256.

¹⁴⁹⁰ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 319. Bei Levinas: AE, 202. Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 123.

¹⁴⁹¹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 318. Zum Anspruchsfeld vgl. 256 sowie Waldenfels, Bernhard, *Antwortregister*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994, 243.

¹⁴⁹² Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 257.

¹⁴⁹³ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 257.

¹⁴⁹⁴ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 102. Vgl. 103, 122, 178. Zum Patienten vgl. unter anderem 99, 110, 165.

¹⁴⁹⁵ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 316.

¹⁴⁹⁶ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 118.

noch etwa Ordnung fungieren, nach der „[d]ie nachträgliche Qualifizierung [es] erlaubt[e] [...], Bedrohlichem aus dem Wege zu gehen, sich abzuschirmen und Vorsorge zu treffen gegen ähnliche Ereignisse.“¹⁴⁹⁷ Auch wenn sich etwa ein Anspruch bereits als „erprobt“ erwiesen und auf Jemanden als Adressanten verwiesen hätte,¹⁴⁹⁸ müsste sich dieser Andere weiter in zwei oder sogar mehrere Instanzen gabeln. Dies wird auf die Levinassche Lehre zurückgeführt, dass „im Anspruch des Anderen als Fremden der Mitanspruch aller Anderen laut wird [...].“¹⁴⁹⁹ Die der Urdiastase innewohnende ordnende Macht verhält sich hinsichtlich des oben zitierten „Nahezu“ „nicht als distanziertes Ich, sondern als indirektes Du, das einen Mitanspruch stellt.“¹⁵⁰⁰ Indirekt zu sein ist bei Levinas gleichgestellt mit der dritten Person.¹⁵⁰¹ Wenn die als indirektes Du in der dritten Person ordnende Macht allerdings einen Bereich von Gründen ausmacht, lässt sich bei Levinas das von der „Fremdverantwortung“¹⁵⁰² herrührende Antworten also von der Bedingung des Monologs des Logos befreien.¹⁵⁰³ Letzterer bedarf wie bereits gesagt keines Anderen als „Gesprächspartner“¹⁵⁰⁴, stattdessen setzt er „eine letzte[], radikale[] und universale[] „Selbstverantwortung““¹⁵⁰⁵ voraus, die bei Husserl spezifisch erkenntnismäßig mittels der „Selbstbesinnung“¹⁵⁰⁶ ausgeführt wurde. Zwar geht nunmehr das Antworten auf keine Verantwortung zurück, jedoch verhält sich die ordnende Macht ähnlich wie der Mit-anspruch.

¹⁴⁹⁷ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 125. In Hinblick darauf geht die ordnende Macht sogar nicht auf den Anderen zurück. Hierauf wird ausführlich in einem späteren Kapitel eingegangen.

¹⁴⁹⁸ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 118.

¹⁴⁹⁹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 317. Vgl. 344. Bei Levinas: *AE*, 26. Außerdem *TU*, 309. Bei Levinas: *TI*, 235.

¹⁵⁰⁰ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 317.

¹⁵⁰¹ Vgl. *TI*, 62.

¹⁵⁰² Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 324, 333. Vgl. unter anderem *AE*, 180.

¹⁵⁰³ Zum Monolog des Logos vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 327. Zum Umschlag der Verantwortung ins Antworten vgl. 324. Bei Levinas: *AE*, 180.

¹⁵⁰⁴ *TU*, 90. Bei Levinas: *TI*, 63. Vgl. *TU*, 93. Bei Levinas: *TI*, 65.

¹⁵⁰⁵ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 326.

¹⁵⁰⁶ *Krisis*, 165. Vgl. außerdem *CM*, §64.

b) Die ordnende Macht auf der genetischen Ebene – Der „*Bezug zum Dritten*“¹⁵⁰⁷

Im Moment stehen wir am Knotenpunkt zwischen dem Weg von der Affektion zum Appell und dem „vom fremden Appell zum Mitanspruch“¹⁵⁰⁸. Auf Ersterem begann „[a]ls ‚Patient‘ [...] das Selbst [...] im Antworten auf das, was es zum eigenen Tun auffordert und in der Aufforderung ein Gesicht erhält“¹⁵⁰⁹, zum Adressaten zu werden. Dann stellt es auf dem Weg vom fremden Appell zum Mitanspruch einen sich-verantwortenden Adressaten dar, während der „Mit-“anspruch entsprechend dem oben erwähnten Nahezu den Appell implizit begleitet, ohne sich in diesen einzufügen, sei er eine schier „sachliche Anforderung [oder ein] fremder Anspruch“¹⁵¹⁰. Unabhängig davon „was uns angeht [...] und [...] worauf wir eingehen“¹⁵¹¹, wo sich in der Appellskala zwischen Jemand und Etwas das Appellkorrelat denn befindet,¹⁵¹² „bleibt [schließlich] der *Bezug zum Dritten*, der eine Ordnung verkörpert oder vertritt.“¹⁵¹³ Allein dadurch kann eine Ordnung fungieren. Aufgrund des stehensbleibenden Nahezu gehört der Bezug zum Dritten ebenso zum „Grund-riß“¹⁵¹⁴ der Urdiastase qua des Selbstbezugs.¹⁵¹⁵ Durch diesen Bezug, der sich gleichsam als eine Fremdbezugsgabelung darbietet, strömt die ordnende Macht auf alle „Differenzierungsbewegungen“¹⁵¹⁶ im Zwischenpiel zwischen dem Wovon des Getroffenseins und dem Worauf des Antwortens ein.¹⁵¹⁷ Auch hierdurch lässt „sich das Pathos [...] mit einem Ethos [aufladen], das jeder Normierung

¹⁵⁰⁷ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 181.

¹⁵⁰⁸ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 252.

¹⁵⁰⁹ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 110.

¹⁵¹⁰ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 181.

¹⁵¹¹ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 176.

¹⁵¹² Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 114, 116-17, 121.

¹⁵¹³ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 181.

¹⁵¹⁴ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 176. Vgl. außerdem Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 153 sowie bei Merleau-Ponty: VI, 188-89, 192-94, 311.

¹⁵¹⁵ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 256: „[D]ie Einführung von Drittinstanzen [ist] ebenso diastatisch zu denken [...] wie jene Prozesse der Selbstspaltung und Selbstverdoppelung, die eben jenes Selbst aus der Spaltung und Verdoppelung hervorgehen lassen.“

¹⁵¹⁶ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 10.

¹⁵¹⁷ Vgl. in dieser Arbeit 3.2.1. 3) b) und besonders Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 165 sowie 256.

vorausgeht“¹⁵¹⁸, die auf derselben Ebene der Qualifizierungen, Quantifizierungen, Datierungen, Lokalisierungen, kausalen Zuschreibungen, usw. usf., also bereits unter einer fungierenden Ordnung steht. Im Vergleich dazu ist mit dem Ethos vielmehr gemeint, „daß das Antworten, gerade auch das leiblich-sinnliche Antworten“¹⁵¹⁹ wie ein Lächeln,¹⁵²⁰ das anscheinend keine Ordnung unterstellt, tatsächlich „nicht frei [...] von ethischen Aspekten [ist] und daß umgekehrt jede Ethik responsive Züge aufweist [...].“¹⁵²¹ Ersteres gilt, solange der Bezug zum Dritten der Urdiastase innenwohnt. Gleichfalls gilt Letzteres, insbesondere wenn als „Verantwortung [...] die Unausweichlichkeit, mit der wir beim Anderen anfangen“¹⁵²², tatsächlich auf die „von Affektion und Appell“¹⁵²³ und weiter bis auf das Pathos zurückgeht und nicht umgekehrt.¹⁵²⁴

Zwar kann der Bezug zum Dritten allerdings darin erblickt werden, dass zuerst „im Antlitz des Anderen“¹⁵²⁵ oder „[i]n den Augen des Anderen [...] mich der Dritte an[sieht] – die Sprache ist Gerechtigkeit“¹⁵²⁶ –, jedoch röhrt er keineswegs von daher, wo etwa „Dimension der Erhabenheit, [...] der Transzendenz“¹⁵²⁷ zunächst auf die Ethik „als ‚Erste Philosophie‘“¹⁵²⁸ hinweist, so als erschöpfte das Ethos bereits das Pathos. Vielmehr gabelt sich am Knotenpunkt zwischen dem Weg von der Affektion zum Appell und dem vom fremden Appell zum Mitanspruch der Andere demzufolge in die zweite und dritte Person, soweit sich der Appell, der sich als „erprobt“ erwiesen und auf Jemand als Adressanten verwiesen hat, in den Anspruch des Anderen und den Mitanspruch aller

¹⁵¹⁸ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 11. Vgl. unter anderem 98-99, 124, 128 Fußnote, 129.

¹⁵¹⁹ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 128, Fußnote.

¹⁵²⁰ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 114-17.

¹⁵²¹ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 128, Fußnote.

¹⁵²² Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 335. Vgl. TU, 307. Bei Levinas: *TI*, 233-34. Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 166f. Bei Levinas: *TU*, 282.

¹⁵²³ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 122, Titel.

¹⁵²⁴ Vgl. in dieser Arbeit 3.2.1 3) e).

¹⁵²⁵ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 316. Bei Levinas: Vgl. unter anderem *TI*, 217.

¹⁵²⁶ TU, 307-08. Bei Levinas: *TI*, 234.

¹⁵²⁷ TU, 311. Bei Levinas: *TI*, 237.

¹⁵²⁸ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 323: „[B]ei Levinas [stellt sich] die Ethik als ‚Erste Philosophie‘ [...] schließlich als eine Philosophie ohne ‚Erstes‘, ohne Arche, heraus[] [...]“.“

Anderen gabelt. All das geschieht dennoch nach wie vor „notwendigerweise auf einer präinstitutionellen und pränormativen Ebene“¹⁵²⁹ der Urdiastase, die Spielraum für die normale Erfahrung der Sinngebungen und Zielsetzungen oder des Bedeutens und Begehrrens zulässt, oder die eine Vielfalt von Erfahrungsmöglichkeiten oder -modi ermöglicht.¹⁵³⁰ Damit wird die ethische Dimension nicht bloß relativiert, sondern vielmehr begründet, indem die Ethik statt auf das „Sollen“, das bereits etwa eine Normierung oder sich wiederholende fungierende Ordnung als festen Boden unterstellt, eher auf das bereits genannte Ethos zurückgeführt werden kann.

c) Die Aktualisierung der „Instanz des Dritten“¹⁵³¹ und die „Ordnungsinstanz“¹⁵³²
Um die sich in der allgemeinen Erfahrung bereits als fester Boden wiederholende fungierende Ordnung von der aus dem Bezug zum Dritten einströmenden, ordnenden Macht einer präinstitutionellen und pränormativen Ebene klarer zu trennen, kehren wir mit Waldenfels folgendermaßen „[d]en Weg vom fremden Appell zum Mitanspruch des Gesetzes [...] um[], indem wir von den geltenden Ordnungen aus zurückfragen nach den Instanzen, in denen sie sich verkörpern.“¹⁵³³ Zwar kann die Rolle einer Ordnungsinstanz streng genommen „weder auf jenen reduziert werden [...], der das Gesetz vertritt, noch auf das, was gesetzlich vorgeschrieben ist“¹⁵³⁴, jedoch könnte sich keine fungierende Ordnung ohne Gesetz dennoch als gültig wiederholen.¹⁵³⁵ Hiervon lässt sich die wörtliche

¹⁵²⁹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 317. Vgl. weiter Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 128, Fußnote: „Dem ‚Anarchischen‘ bei Lévinas, hoffe ich mit dem Rückgang auf Pathos und Affektion stärker gerecht zu werden, allerdings nicht ganz so, wie Lévinas es versteht.“

¹⁵³⁰ Vgl. unter anderem Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 114, 165.

¹⁵³¹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 330.

¹⁵³² Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 252. Vgl. 253: „Wer ein Gebot oder Verbot ausspricht, tut dies stets *im Namen von ...*, unter Berufung auf eine Instanz [...].“ Vgl. z. B. 254: „Logos, Vernunft, Gewissen, Sitte oder eben Gesetz“.

¹⁵³³ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 252. Vgl. 181.

¹⁵³⁴ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 253. In Hinblick darauf wäre der Ausdruck „der Bezug zum Dritten“ noch passender, wenn er sich ohne Verweis auf irgendeine Art des Gesetzes auf das Ordnungsgeschehen auf einer präinstitutionellen und pränormativen Ebene bezieht.

¹⁵³⁵ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 253: „Die unumgängliche Grundtatsache, daß es ‚Ordnung gibt‘, schließt ein, daß es ‚Gesetze gibt‘, die weder rein

Bedeutung der Regel-mäßigkeit ableiten, und zwar als „die schematisierende und kategorisierende Wirkung in Qualifizierungen und Quantifizierungen, in Datierungen und Lokalisierungen wie auch in kausalen Zuschreibungen.“ Das Gesetz „artikuliert sich in Geboten und Verboten, die ein bestimmtes Handeln oder ein bestimmtes Unterlassen von Handlungen vorschreiben.“¹⁵³⁶ Angesichts der „Unterscheidung von [der] Aufforderung und [dem] Gebot beziehungsweise Verbot“¹⁵³⁷ übersteigt die Aufforderung dennoch das Gesetz, das auf die Aufforderung im Aufforderungs-Erwiderungsrahmen zwar unreduzierbar bleibt, jedoch auch keineswegs auf derselben Ebene der Aufforderung liegt, nämlich nie auf einer präinstitutionellen und pränormativen Ebene. Hierauf steht das Selbst als der zuerst „bevorzugt[e] und markiert[e]“¹⁵³⁸ „Respondent, der auf fremde Appelle antwortet“¹⁵³⁹ implizit im Bezug auf einen Dritten, der von irgendeinem Gesetz der Ordnungsinstanz impliziert werden muss.¹⁵⁴⁰ Die Ordnungsinstanz verhält sich also als Instanz des Dritten, die wie oben zitiert eigentlich nicht auf einen bestimmten Gesetzesvertreter zu reduzieren ist. Alle Ordnungsinstanzen zusammen können jedoch keinesfalls den „Bezug zum Dritten“ erschöpfen, weder als Gesetzesvertreter noch irgendwie anders. Dieser der Urdiastase ebenso wie der Fremdbezug innewohnende Bezug zum Dritten übersteigt jedwedes Gesetz bzw. jedwede Ordnung, so ähnlich wie „[d]as [im Getroffensein durch Fremdes gipfelnde] Pathische [...] alle Sinngebungen und Zielsetzungen übersteigt“¹⁵⁴¹ oder „die[] vorgegenständlichen Erfahrungen [...] [als] Nährboden für eine künstlerische, mythologisch-religiöse und denkende Gestaltung der Wirklichkeit [...] den Rahmen der normalen Erfahrung übersteigt.“¹⁵⁴² Die ordnende Macht wirkt sich allerdings immer „als Dritter“¹⁵⁴³ oder als in den Augen des Anderen mich ansehende Gerechtigkeit auf die Selbstumwandlung und „[-]übersteigung“¹⁵⁴⁴ aus,

idealiter noch rein realiter bestehen.“ Außerdem 123: „Der fremde Anspruch wird zum rechtmäßigen Anspruch aufgrund eines gemeinsamen Gesetzes, das den Anspruch einer Anspruchsordnung unterstellt.“

¹⁵³⁶ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 252-53. Vgl. außerdem 123.

¹⁵³⁷ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 124.

¹⁵³⁸ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 165.

¹⁵³⁹ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 180.

¹⁵⁴⁰ Zur gewöhnlichen Neutralitäts- und Anonymitätsbedeutung der Ordnungsinstanz vgl. unter anderem Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 253-54.

¹⁵⁴¹ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 10. Vgl. 14, 23-26, 98, 101.

¹⁵⁴² Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 121.

¹⁵⁴³ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 255.

¹⁵⁴⁴ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995,

die uns auf den Weg von der Affektion zum Appell und weiterhin auf den vom fremden Appell zum Mitspruch führen kann. – Jedoch unterstellt der Bezug zum Dritten, ohne den jedwede Ordnung undurchführbar oder durchaus undenkbar wäre, selbst als Diastase überhaupt keine ordnende Macht, ganz zu Schweigen von einer bestimmten Ordnung oder Instanz, sei sie als „Logos, Vernunft, Gewissen, Sitte oder eben Gesetz“¹⁵⁴⁵ bezeichnet. Ähnlich gilt für das Folgende: Unabhängig davon inwiefern die Ordnungen einen Bereich von Gründen ausmachen, kann hierdurch keinesfalls begründet werden, dass sich das Ich im Bezug zum Dritten, so wie in irgendeiner der Differenzierungsbewegungen, auf diese und nicht jene Ordnung oder Instanz einlässt, nach der sich im Rahmen der normalen Erfahrung etwa Qualifizierungen, Quantifizierungen, Datierungen, Lokalisierungen oder kausale Zuschreibungen vollziehen, sogar einschließlich des Aufstellens der „Kriterien [...], die uns bestimmen helfen, was Andere sind oder wozu sie gut sind [...].“¹⁵⁴⁶ Dies führt uns letzten Endes nochmals zum Analogon zu „ein[em] Abgrund an Unverantwortlichkeit“¹⁵⁴⁷. Jedoch bietet sich dieses Analogon vielmehr als Ursprung des eben zitierten Abgrunds dar. Seine Wurzel liegt statt in der Verantwortung von etwa einer ethischen Dimension eher in der diastatischen Erfahrungsgenese selbst. – Diese „Abgründigkeit“¹⁵⁴⁸ wird später näher behandelt.

d) Die dritte Instanz der Ordnung auf dem Selbstübersteigungsweg

Davon ausgehend, dass der Bezug zum Dritten als Ordnungsinstanz keine Ordnung untersteht, lässt sich unser Verständnis hierüber noch vertiefen, was durch den bereits erläuterten Anspruchswiderstreit oder „[-]konflikt“¹⁵⁴⁹ erschlossen wurde.¹⁵⁵⁰ Er ergab sich zunächst daraus, dass „nicht alle [Ansprüche] zugleich befriedigt werden

315.

¹⁵⁴⁵ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 254.

¹⁵⁴⁶ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 118.

¹⁵⁴⁷ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 328. Vgl. 327. Außerdem 345: „Verantwortungskonflikte“. Vgl. dagegen Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 345. Bei Levinas: *AE*, 126, 145, 147.

Außerdem Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 169, 172.

¹⁵⁴⁸ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 173.

¹⁵⁴⁹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 318.

¹⁵⁵⁰ Vgl. in dieser Arbeit 3.1.2. 2) a) und besonders Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 28-29, 152, 318. Außerdem Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 256. Bei Merleau-Ponty: *TI*, 177, 268.

können.“¹⁵⁵¹ Indessen „formen [sie] sich [...] zu einem Anspruchsfeld und einem Anspruchsrelief, wo es Nähtere und Fernere gibt und wo jede Antwort sich als selektiv und exklusiv erweist, selbst wenn sie dieser Weisung folgt.“¹⁵⁵² Dabei formen sich die Ansprüche nach einer „Anspruchsordnung“, als die „eine einzige Ordnung [...], der das Reden und Tun ein- oder zugeordnet werden kann,“¹⁵⁵³ das sich damit als Antwort als selektiv und exklusiv erweisen lässt. Während diese Ordnung zwischen dem, was ein- oder zugeordnet werden kann, d. h. das Eigene im weitesten Sinne, und dem, was nicht ein- oder zugeordnet werden kann, nämlich die „außer-ordentliche Fremdheit,“¹⁵⁵⁴ eine Grenze zieht, übt die Ordnung wie oben zitiert „ihre gleichmachende Wirkung auf alles aus, was als etwas erscheint und auf etwas hin erstrebt wird.“ Trotz aller nachträglichen Qualifizierung und dergleichen kann zuallererst durch sie ein „Antworten, gerade auch das leiblich-sinnliche Antworten“, begründet werden. Beispielsweise lässt sich das Ausweichen als eine Antwort auf etwas dringlich Bedrohliches nicht nur unter den gegebenen Umständen als die beste erweisen, sondern auch als Grundstein derjenigen Kriterien, die dem Betroffenen weiter bestimmen helfen, welches etwas Bedrohlichem zuzurechnen ist, unabhängig davon ob es eine Sache, eine Person, ein Übergangsobjekt oder -subjekt darstellen würde.¹⁵⁵⁵

In Hinblick darauf wird eine bisher noch unerwähnte Form der Diastase enthüllt, dass „der Bezug zum Dritten, der eine Ordnung verkörpert oder vertritt“ und seit der Um- oder „Verwandlung einer Affektion in einen Appell“¹⁵⁵⁶ bereits implizit fungiert, die Gabelung in „Wer“ oder „Was“, Jemand oder Etwas zugleich kreuzen kann,¹⁵⁵⁷ während das eine auf das andere stets unreduzierbar bleibt. Hierbei übersteigt die vom Bezug zu einer

¹⁵⁵¹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 28-29.

¹⁵⁵² Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 318.

¹⁵⁵³ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 327.

¹⁵⁵⁴ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 259. Vgl. 251: „[E]ine extraordinäre Form der Fremdheit [...].“

¹⁵⁵⁵ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 116-21. Außerdem Anzieu, D., *Das Haut-Ich*, übersetzt von M. Korte u. M. -H. Lebourdais-Weiss, Frankfurt am Main 1992, 192f. sowie 214.

¹⁵⁵⁶ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 118. Vgl. 10-11, 110, 122.

¹⁵⁵⁷ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 112, 118-19.

dritten Ordnungsinstanz eingeführte ordnende Macht selbst als Diastase niemals den Selbstbezug qua Urdiastase, so als wären damit verschiedene Dimensionen eines Selbst zusammenzusetzen oder -stellen.¹⁵⁵⁸ Wenn die Urdiastase als „Prozeß der Selbstdifferenzierung“¹⁵⁵⁹ bereits „zwischen zwei oder mehreren Instanzen“¹⁵⁶⁰ verläuft, befindet sich sozusagen die Ordnung als dritte Instanz gerade neben dem Appell als zweite, der darauf zurückgeht, „was uns anruht und bewegt.“¹⁵⁶¹ Hiermit gehört das Ordnungsgeschehen wie bereits gesagt ebenso zur Urdiastase wie das Aufforderungs- und Antwortgeschehen, während die Gabelung in Jemand oder Etwas sowie die „responsive Differenz zwischen dem, worauf wir antworten, und dem, was wir zur Antwort geben“¹⁵⁶², jedoch zu den derivativen Differenzierungsbewegungen gerechnet werden können.

e) Die Abgründigkeit der Erfahrung überhaupt

Trotz aller Vertiefung und Verfeinerung des Aufforderungs-Erwiderungsrahmens sowie der Begründung der Levinasschen Ethik, verbleibt dennoch ein Analogon zum bereits erwähnten Abgrund an Unverantwortlichkeit. Letzterer wurde nach Waldenfels darauf zurückgeführt, dass zur Vollkommenheit der Verantwortlichkeit eine einzige Ordnung vorausgesetzt werden muss, der das Reden und Tun ein- oder zugeordnet werden kann, auch wenn die Ansprüche tatsächlich bereits in Widerstreit stehen, also „nicht alle zugleich befriedigt werden können.“¹⁵⁶³ Aber während eine Vielfalt der „Ansprüche [...] nicht realisierbar ohne eine bestimmte *Anspruchsordnung* [ist],“¹⁵⁶⁴ dreht sich der Widerstreit oder Konflikt zwischen ihnen in einem tieferen Sinn nicht bloß „darum, daß nicht alles, was auf Verwirklichung Anspruch erheben kann, gleichzeitig zu realisieren ist.“¹⁵⁶⁵ Dies mag sich allerdings innerhalb einer bestimmten fungierenden Anspruchsordnung ereignen, nach der sich eine Antwort als selektiv und exklusiv erweisen oder so begründet werden kann. Allein daraus ließe sich der Abgrund an Unverantwortlichkeit eigentlich noch nicht ableiten, auch wenn die Unverantwortlichkeit

¹⁵⁵⁸ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 166, 173.

Dagegen z. B. bei Husserl: *CM*, §22, §45; *Krisis*, 268.

¹⁵⁵⁹ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 181.

¹⁵⁶⁰ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 165.

¹⁵⁶¹ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 98.

¹⁵⁶² Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 60, 101.

¹⁵⁶³ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 28-29. Vgl. 318.

¹⁵⁶⁴ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 319. Bei Levinas: *AE*, 202.

¹⁵⁶⁵ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 29.

allein durch die Unfähigkeit erschöpft werden könnte, alles Reden und Tun, das der Weisung des Anspruchsfelds und -reliefs folgen kann, als Antwort gleichzeitig zu realisieren. Tatsächlich verhält es sich vielmehr so, dass der Widerstreit zwischen den Ansprüchen eher auf den zwischen den Anspruchsordnungen hinweist, unter denen sich keine einzige als irgendwie „besser“ als die anderen erweisen ließe, weil es keine Ordnung mehr gäbe, die dafür einen Bereich von Gründen ausmachen könnte, womit die Möglichkeiten der Anspruchsordnungen miteinander vergleichbar geworden wäre. Stünde vor dem Selbstbezug oder -Übersteigungs weg zur Verfügung eine vorgegebene Meta-Ordnung, „wären wir bereits auf den Bahnen des Bedeutens und Begehrrens.“¹⁵⁶⁶ Die Wurzel des Widerstreits übersteigt das, was sich innerhalb oder mithilfe einer bestimmten fungierenden Anspruchsordnung ereignet. Ohne den Bezug zum Dritten als Ordnungsinstanz auf einer präinstitutionellen und pränormativen Ebene der Urdiastase in Betracht zu ziehen, würde die Wahrheit des eben erwähnten Abgrunds, also die Abgründigkeit der Erfahrung überhaupt, nicht erschlossen werden.

Die Ordnung, die durch den Bezug zum Dritten im Namen von Logos, Vernunft, Gewissen, Sitte oder eben Gesetz als Ordnungsinstanz fungieren kann, geht zunächst weit über eine Anspruchsordnung hinaus, jedoch ohne den Aufforderungs-Erwiderungsrahmen der Urdiastase überschreiten zu können. Irgendeine von uns unabhängige Ordnungsinstanz kann keineswegs der diastatischen Infrastruktur des Ich ausweichen und uns trotzdem affizieren.¹⁵⁶⁷ Als ordnende Macht eröffnet sie allerdings einen Spielraum für jede schematisierende und kategorisierende Wirkung wie etwa jene auf die Ansprüche, sodass sie sich zu einem Anspruchsfeld und -relief formen, woraus sich eine Anspruchsordnung ergibt. Hierin zeigt sich allerdings die „gleichmachende Wirkung“ der Ordnung. Jedoch wäre ihre Interpretation irreführend, dass zuerst etwa die Anspruchsordnung einen Spielraum für das Aufstellen des Anspruchsfelds und -reliefs zuließe, wo sich jede Antwortalternative als selektiv und exklusiv erwiese, so als könnte sie aufgrund derselben Ordnung qualifiziert, quantifiziert, datiert, lokalisiert und besonders begründet werden. Anders formuliert wäre der Hinweis irreführend, dass der Unbegründbarkeitsursprung der Antwortalternative mit dem des Anspruchs zu identifizieren wäre, oder umgekehrt, der Begründbar- oder Rechtmäßigkeitursprung des Anspruchs mit dem der Antwort. Denn eine Anspruchsordnung, nach der sich ordnungsmäßig bestimmen lässt, wie sich die Ansprüche zueinander verhalten, wie und

¹⁵⁶⁶ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 118.

¹⁵⁶⁷ Vgl. außerdem Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 255: „Wenn etwas dieser Vereinheitlichung durch ein Drittes entgegensteht, so ist es jene Urdiastase zwischen dem Wovon der Affektion und dem Worauf des Antwortens, die sich in allem wiederholt, was sich zwischen uns abspielt.“

inwiefern diese und jene in Widerstreit stehen, was einen Anspruchswiderstreit oder -konflikt bedingt, usw. usf., müsste als fester Boden dennoch keine gegebene Antwort rechtfertigen, solange es überhaupt keine alle zugleich befriedigende Antwort geben kann. Des Weiteren bleibt ohne antwortendes Erproben auf dem Weg von der Affektion zum Appell immer noch unklar, „ob da jemand ist, der an mich appelliert oder nicht. Wäre niemand da, so entstünden auch keine Ansprüche, die verletzt werden könnten.“¹⁵⁶⁸ Eine derartige Unklar-, Unbestimmt-, Unsicher- bzw. Fremdheit darüber, „was uns anröhrt und bewegt“, widerruft auch keinesfalls die Unausweichlichkeit zum Antworten, zur Selbstumwandlung und -übersteigung. Diese „Unausweichlichkeit von Affektion und Appell“¹⁵⁶⁹ röhrt von keiner Ordnung, keiner Instanz bzw. keinem Bezug zum Dritten her. Die ordnende Macht muss damit ebenso nicht Hand in Hand gehen. Außerdem, unabhängig davon welche Ordnungsinstanz dafür zuständig ist, lassen sich ohne Erwiderungsteil die Qualifizierung und dergleichen keineswegs auf weitere Differenzierungsbewegungen auswirken, wie z. B. die „zwischen adressierender und nicht-adressierender Aufforderung“¹⁵⁷⁰, zwischen der sachlichen Anforderung und dem fremden Anspruch, die entsprechende Gabelung in Jemand und Etwas, usw. usf., von der präinstitutionellen und pränormativen Ebene bis auf die institutionelle und normative Ebene der Sinngebungen und Zielsetzungen oder des Bedeutens und Begehrrens. Wird ein „Anspruch [...] zum rechtmäßigen Anspruch aufgrund eines gemeinsamen Gesetzes, das den Anspruch einer Anspruchsordnung unterstellt“¹⁵⁷¹, muss bereits eine Antwort darauf irgendwie gegeben werden, wenn auch sie im Laufe der Bearbeitung eine unfertige bleibt. Umgekehrt verhält es sich allerdings nicht so, als erwiese sich der Anspruch zuerst als rechtmäßig oder begründbar, und es dann in Reaktion darauf nötig wäre eine richtige Antwort herauszufinden. Vielmehr ist es so, dass sich alle Regel- sowie Rechtmäßigkeit erst während des Antwortgeschehens verwirklicht und nicht irgendwie anders. Im Vergleich dazu „[beschränkt sich] [d]ie Ordnungsleistung [...] auf notwendige Bedingungen, die etwas möglich, aber nicht wirklich machen[.] [Z]ureichende Gründe sind vor aller Erfahrung nicht gegeben“¹⁵⁷², sondern bilden sich selbst erst unzureichend

¹⁵⁶⁸ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 118. Vgl. ebd.: „Adressantenerprobung“.

¹⁵⁶⁹ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 122, Titel.

¹⁵⁷⁰ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 114.

¹⁵⁷¹ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 123.

¹⁵⁷² Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 169. Vgl. 125, 170, 183. Zum etwas wirklich machenden Ereignis vgl. dagegen 173: „Wir sind selbst auf dieses Problem gestoßen, als wir von einem Pathos ausgingen als einem un-möglichen Ereignis, das seiner Ermöglichung vorausgeht und sie übersteigt als eine Wirkung [...]“

während des Erfahrungsgeschehens durch den Bezug zum Dritten als Ordnungsinstanz. Mithin kann es dem Respondenten nicht gelingen, etwas ausreichend zu begründen, sei es eine sachliche Anforderung, ein fremder Anspruch oder eine Antwort auf die Aufforderung im weitesten Sinn. Dies gilt bis zu dem Umschlagpunkt, wo man über die Erfahrung als etwas Erfahrenes redet oder reflektiert, anstatt es zu erleben.

In dieser unumgänglichen Nachträglichkeit ist die Abgründigkeit der Erfahrung jedoch noch nicht völlig fundiert. Soweit es bereits eine einzige Ordnung gegeben hat, der das Reden und Tun ein- oder zugeordnet werden kann, lässt sich die normative Dimension der Erfahrung dennoch aufs Vervollkommen richten. Der Abgrund an Unbegründbarkeit liegt in der Frage danach verborgen, warum es eine bestimmte, diese und nicht jene Ordnung gegeben hat, nach der sich die nachträgliche Qualifizierung sowie dergleichen vollziehen. Eine mit der gleichmachenden Wirkung bereits fungierende Ordnung vollzieht sich, unabhängig davon welche Ordnungsinstanz dafür zuständig wäre, gerade innerhalb dem diastatischen Selbstbezug als Prozeß der Selbstdifferenzierung im Aufforderungs-Erwiderungsrahmen, ohne das Selbst oder seine Diastase zusammenzusetzen oder -stellen. Das Erfahrungsgeschehen selbst stellt nach wie vor gleichsam „ein[] bodenlose[s] [...] [dar], dessen Abgründigkeit durch die [...] Ordnungsmuster lediglich überdeckt [werden kann].“¹⁵⁷³ Dementsprechend bestünde der Widerstreit zwischen den Ansprüchen nicht nur aus dem Konflikt zwischen den Verwirklichungsmöglichkeiten bzw. -Prioritäten, sondern vielmehr aus dem zwischen den möglichen Ordnungsalternativen. Genaugenommen steckte zwischen ihnen kein Widerstreit, für den etwa Bedingung noch kaum analytisierbar wäre, sondern eher die reine Beliebigkeit. Somit wird nach Waldenfels durch die ordnende Macht in der Erfahrung im Ganzen jedoch unumgänglich „ein Moment der Ungerechtigkeit [...] auf[ge]prägt.“¹⁵⁷⁴ Allein dadurch ist das anschließende Zitat zu verstehen, ohne uns einfach auf den Relativismus zu verweisen.

„Eine jegliche Ordnung ist nicht weniger, aber auch nicht mehr als die Verkörperung eines bestimmten Gesichtspunktes, als ein Gesichtsfeld, das seine spezifische Optik, seine eigene Perspektive hat: ein so und nicht anders. Ordnungen, die eine universale Reichweite beanspruchen, sind von diesen Beschränkungen keineswegs ausgenommen; auch die Moral beschränkt sich auf einen *moral point of view* [...].“¹⁵⁷⁵

¹⁵⁷³ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 173. Vgl. 254-55.

¹⁵⁷⁴ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 255.

¹⁵⁷⁵ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 255. Vgl. ebd.: „Eine moralische Gemeinschaft wäre eine Gemeinschaft von Moralrichtern, die der systemtheoretischen

Machte eine Vielfalt der Ordnungen den Bereich von Gründen aus, fungierten sie dabei nicht alle zugleich und kämen in diesem Sinn miteinander in Widerstreit. Hierauf ist der oben erwähnte Anspruchskonflikt oder -widerstreit zurückführbar, sowie die verschiedenen und sogar unstimmigen Bestimmungskriterien über „das, worauf wir eingehen“, unabhängig davon ob es eine Sache, eine Person, ein Übergangsobjekt oder -subjekt darstellen würde. Ein Moment der Ungerechtigkeit zieht sich wie bereits erwähnt durchs Erfahrungsgeschehen hindurch, weil das Ordnungs- sowie Aufforderungs- und Antwortgeschehen bei derselben „Urdiastase in allen weiteren Differenzierungsbewegungen am Werk ist.“ Also hat sich „die Phänomenologie einer gebrochenen Erfahrung“¹⁵⁷⁶ als eins erklärt, jedoch ohne es etwas „Syn-thetische[m] und Sy-stematische[m]“¹⁵⁷⁷ zuzuschreiben.

2) Die Fremdheit und das Fremde

a) Das eigentliche Fremde oder die der Erfahrungsgenese eingeborene Fremdheit

Das Fremde im Fremdbezug, „das, wovon das Selbst affiziert, von dem es zu etwas aufgefordert wird und auf das es antwortet“¹⁵⁷⁸, bzw. das, was das Ich vor allem „[a]ls ‚Patient[en]‘ [...] getroffen [hat]“¹⁵⁷⁹ oder worin das Pathische als solches gipfelt,¹⁵⁸⁰ lässt sich zuerst unzweifelhaft von der „Andersheit des oder der Anderen“¹⁵⁸¹ unterscheiden. Erweiterte sich diese Andersheit auf die Husserlsche „Fremderfahrung in dem Sinne, in dem der Andere noch nicht zu dem Sinn Mensch gekommen“¹⁵⁸² sei und vielmehr geschlechtlos bliebe, und stünde sie der Eigenheit oder Einzigartigkeit eines Selbst gegenüber, so als ließen sich die beiden ausschließlich voneinander „[a]b[-] und [l]ostrennen“¹⁵⁸³, ohne auf irgendeinen Dritten zu verweisen, stünde diese auf „**das andere Ich**“¹⁵⁸⁴ zurückführbare Andersheit dennoch nicht auf derselben Ebene des pathischen sowie diastatischen „erste[n] Zug[s], der das Zwischenereignis auszeichnet,

Gemeinschaft von Beobachtern auf fatale Weise nahekäme.“

¹⁵⁷⁶ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 9.

¹⁵⁷⁷ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 166.

¹⁵⁷⁸ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 181.

¹⁵⁷⁹ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 180.

¹⁵⁸⁰ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 10.

¹⁵⁸¹ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 179.

¹⁵⁸² CM, §50.

¹⁵⁸³ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 367. Vgl. besonders TU, 84. Bei Levinas: TI, 59.

¹⁵⁸⁴ CM, §49: „Also **das an sich erste Fremde** (das erste *Nicht-Ich*) ist **das andere Ich**.“

[...] de[s] *Selbstbezug[s]*¹⁵⁸⁵ qua der „Urdiastase“¹⁵⁸⁶. Zwar ist bereits im Verlauf dieser „Selbstdifferenzierung“¹⁵⁸⁷ „als methodisches Zwischenspiel [...] zwischen zwei oder mehreren Instanzen [...] eine als Selbst bevorzugt und markiert [worden],“¹⁵⁸⁸ indem sie „sich gegen die andere verschiebt und erst in dieser Absonderung vom jeweils Fremden ihre Eigenheit findet“¹⁵⁸⁹, jedoch röhrt das hier zitierte Fremde nie daher, dass „**das an sich erste Fremde** (das erste *Nicht-Ich*) [...] **das andere Ich**“¹⁵⁹⁰ wäre. Dasjenige, dem die Fremdheit als das, „was uns anröhrt und bewegt“¹⁵⁹¹, zuzuschreiben ist, kommt zuerst bei der Selbst-„Umwandlung“¹⁵⁹² auf dem „Weg von der Affektion zum Appell“¹⁵⁹³ und besonders beim antwortenden Erproben wie etwa „Adressantenerprobung“¹⁵⁹⁴ vor, unabhängig davon ob es letztendlich eine Sache, eine Person, ein Übergangsobjekt oder -subjekt darstellen¹⁵⁹⁵ oder „ein Gesicht erh[alten]“¹⁵⁹⁶ würde. Zunächst wird das Ich nicht „im Antlitz des Anderen“¹⁵⁹⁷ zur Selbst-„Überschreitung“¹⁵⁹⁸ sowie

¹⁵⁸⁵ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 181. Zum Zwischenereignis vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 336; ders.: *Ordnung im Zwielicht*, Wilhelm Fink, München 2013, 50; besonders ders.: *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 181. Zum „Zwischen“ vgl. ebd. 165f.

¹⁵⁸⁶ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 10. Vgl. unter anderem 255.

¹⁵⁸⁷ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 181. Vgl. 170, 256.

¹⁵⁸⁸ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 165.

¹⁵⁸⁹ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 165. Vgl. außerdem 183.

¹⁵⁹⁰ CM, §49.

¹⁵⁹¹ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 98.

¹⁵⁹² Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 102. Vgl. 103, 122, 178.

¹⁵⁹³ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 102. Vgl. 10-11, 110, 118, 165.

¹⁵⁹⁴ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 118.

¹⁵⁹⁵ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 116-21. Außerdem Anzieu, D., *Das Haut-Ich*, übersetzt von M. Korte u. M. -H. Lebourdais-Weiss, Frankfurt am Main 1992, 192f. sowie 214.

¹⁵⁹⁶ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 110.

¹⁵⁹⁷ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 316. Bei Levinas: Vgl. unter anderem *TI*, 217.

¹⁵⁹⁸ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995,

„[-]übersteigung“¹⁵⁹⁹ „über das Gegebene hinaus[gerufen],“¹⁶⁰⁰ denn ein solches Antlitz kommt ebenfalls zuerst auf demselben Umwandlungsweg vor, genauso wie „das andere Ich“ als Du. Die der Erfahrungsgenese eingeborene Fremdheit bzw. das Fremde im eigentlichen Sinn, das als das erste Nicht-Ich dem Ich widerfährt und es zur „Umwandlung des erleidenden in ein antwortendes Selbst“¹⁶⁰¹ motiviert, übersteigt tatsächlich alle derivativen „Differenzierungsbewegungen [...]“, Sinngebungen und Zielsetzungen“¹⁶⁰², einschließlich „eine[r] schlichte[n] Disjunktion von Person und Sache“¹⁶⁰³, ganz zu Schweigen von der sich in Qualifizierungen und dergleichen äußernden „schematisierende[n] und kategorisierende[n] Wirkung“¹⁶⁰⁴. Demzufolge kann das Fremde eigentlich keinesfalls, auch nicht durch die bisher pathische sowie diastatische Sichtweise, als etwas Seiendes synthetisch erfasst werden. Es kann jedoch „ein Feld der Andersheit entsteh[en],“¹⁶⁰⁵ das „keineswegs aus[schließt], da[ß] der/die Andere (*autrui*) eine emphatische Andersheit verkörpert, die aller Andersheit ihr Siegel aufdrückt.“¹⁶⁰⁶ Damit wird überdies ein Spielraum für die Begründung der Levinasschen „Bruderschaft“¹⁶⁰⁷ oder irgendeiner andersartigen Intersubjektivität und sogar der intersubjektiven Objektivierung zugelassen. Dennoch müssen sie alle im Rahmen des bereits erläuterten, fremdangeregten Selbstbezuges fundiert sein, während das Fremde zu jenem Andersheitsfeld nie gehört.

b) Die Ordnungsrolle

Bei Waldenfels nähert sich dem eigentlichen Fremden wie bereits erläutert nicht mehr

317, Fußnote.

¹⁵⁹⁹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 315. Vgl. TU, 307, 311. Bei Levinas: *TI*, 233, 237.

¹⁶⁰⁰ TU, 307. Bei Levinas: *TI*, 233. Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 127.

¹⁶⁰¹ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 102. Vgl. 103, 122, 178.

¹⁶⁰² Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 10. Vgl. 14, 23-26, 98, 101.

¹⁶⁰³ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 112.

¹⁶⁰⁴ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 251.

¹⁶⁰⁵ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 183. Vgl. 234.

¹⁶⁰⁶ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 183. Hierbei ist der Andere bereits zu dem Sinn Mensch gekommen und nicht mehr geschlechtslos geblieben.

¹⁶⁰⁷ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 317. Vgl. 318 sowie TU, 308-09. Bei Levinas: *TI*, 234-35.

„der“ Andere. Stattdessen wäre es passender von „das“ Andere als dem Inbegriff zur Auslegung auszugehen, das „sich [...] in ein *anderes* [aufspaltet] [...], in dem das Selbst sich spiegelt und mit dem es sich in einer gemeinsamen Ordnung zusammenschließt, und in ein *Anderes* [...], das sich als Wovon und Worauf des Zwischenereignisses jeder Identifizierung und Sozialisierung entzieht.“¹⁶⁰⁸ Diese beiden gehen über „eine schlichte Disjunktion von Person und Sache“ hinaus, sodass ein kleines anderes sowie ein großes Anderes jemand Andere(r) oder etwas Anderes sein können. Die Trennbarkeit zwischen ihnen hängt zunächst davon ab, ob dafür eine Ordnung durch „de[n] Bezug zum Dritten“¹⁶⁰⁹ als „Ordnungsinstanz“¹⁶¹⁰ bereits eingeführt worden und fungierend ist. Dann liegt etwas entweder inner- oder außerhalb der „fungierende[n] Ordnung“¹⁶¹¹ bzw. wird entweder in die Ordnung einbezogen oder ihr entzogen. Im Vergleich zu einem kleinen anderen scheint sich wie zitiert ein großes Anderes dem eigentlichen Fremden bzw. der der Erfahrungsgenese eingeborenen Fremdheit noch mehr anzunähern. Trotzdem lässt sich diese Fremdheit gegenüber dem Inbegriff des Anderen dadurch auszeichnen, dass sie eher in der grundlegend pathischen Sphäre des Widerfahrnisses verwurzelt ist,¹⁶¹² sodass sie dem Bezug zu irgendeiner Ordnungsinstanz vorausgeht, wenn nicht dem Bezug zum Dritten selbst. Mithin gehört sie zu den pathischen „Züge[n] des Unmöglichen, des Nicht-Ermöglichten.“¹⁶¹³ Demgegenüber können ein kleines anderes, ein großes Anderes und auch deren Unterscheidung wie alle Differenzierungsbewegungen, Sinngebungen und Zielsetzungen zuerst auf dem Selbstübersteigungsweg vorkommen. Hierbei spielt die „ordnende Macht“¹⁶¹⁴ immer bereits eine Rolle, unabhängig davon welche Ordnungsinstanz dafür zuständig sein kann, oder wie sich diese Instanz zur jenen anderen verhalten könnte, wenn man darüber im Ganzen, etwa nach einer weiteren unbekannten Ordnung, reflektierte. Selbst wenn ein großes Anderes auf die radikale Fremdheit bzw. das eigentliche Fremde hinweisen könnte, würde es immer zu spät darauf rekurrieren, um das eigentliche Fremde in Form des Unmöglichen, des Nicht-Ermöglichten zu erreichen.

Außerdem wird folgendermaßen exemplifiziert, wie sich hinsichtlich der Ordnung der Einbezug eines kleinen anderen und der Abzug eines großen Anderen zueinander

¹⁶⁰⁸ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 183.

¹⁶⁰⁹ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 181.

¹⁶¹⁰ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 252. Vgl. 253.

¹⁶¹¹ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 235.

¹⁶¹² Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 14.

¹⁶¹³ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 10.

¹⁶¹⁴ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 251.

verhalten, bzw., „wie [sich] die Grenzen des Drinnen und Draußen konstituieren.“¹⁶¹⁵

„[W]enn jedes Ordnen ein ‚Gleichsetzen des Nichtgleichen‘ besagt, werden mit jeder Verwirklichung bestimmte Möglichkeiten ausgeschlossen, so wie das Erlernen der Muttersprache *eo ipso* Fremdsprachen entstehen lässt, die dem eigenen Verstehen mehr oder weniger verschlossen bleiben.“¹⁶¹⁶

Anhand der hier beispielhaft vorgebrachten Fremdsprachen, besonders wenn sie als so fremd verstanden werden, als könnte nicht unterschieden werden, ob es sich überhaupt um eine menschliche Sprache handelt oder nur um bedeutungslosen und zusammenhangslosen Lärm, lässt sich verdeutlichen, wie sich die Fremdheit – in diesem Fall der Fremdsprachen – einem großen Anderen annähert, „das sich als Wovon und Worauf des Zwischenereignisses jeder Identifizierung und Sozialisierung entzieht.“ Hieraus lässt sich als Zwischenereignis die Erfahrung konkret als Erfahrung mit (einer) Fremdsprache(n) und die Kriterien der Muttersprache als Ordnungsinstanz festhalten, die nicht nur für jeden möglichen Einbezug eines kleinen anderen zuständig bleiben, wie wenn z. B. eine vergleichbare Aussprache aufgrund von ähnlichen Silben berücksichtigt werden, sondern auch den Abzug eines großen Anderen als überhaupt Unverständliches zulassen.“ Dadurch zeigt sich ein großes Anderes zunächst als „extraordinäre[] Fremdheit“¹⁶¹⁷. Indessen ist entsprechend der Diastase „die [fungierende] Ordnung [nicht] auf die Spitze zu treiben, das Außer-ordentliche der Ordnung einzuverleiben.“¹⁶¹⁸ Stattdessen muss das Ordnungsgeschehen selbst die Grenzziehung implizieren, „die in gleichzeitigen Ein- und Ausgrenzungen ein Drinnen und Draußen entstehen lässt. Daraus erwächst eine extraordinäre Form der Fremdheit, die in der Überschreitung von Grenzen ihren maßgeblichen Ausdruck findet.“¹⁶¹⁹ Die hier zitierte Überschreitung „bedeutet nicht, [Grenzen] aufzuheben,“¹⁶²⁰ sondern vielmehr, dass die

¹⁶¹⁵ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 241.

¹⁶¹⁶ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 241. Zum „Gleichsetzen des Nichtgleichen“ vgl. 251, 255 sowie Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 319. Bei Levinas: AE, 202.

¹⁶¹⁷ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 255.

¹⁶¹⁸ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 255.

¹⁶¹⁹ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 251. Vgl. außerdem 234, 255.

¹⁶²⁰ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 242. Anschließend daran folgt: „[D]enn Aufhebung würde besagen, daß die Innen/Außengrenze sich in eine Binnengrenze verwandelt, mit deren Hilfe ein großes Selbst sich von sich selbst unterscheidet.“

extraordinäre Form der Fremdheit als großes Anderes ohne Grenzziehung der Ordnung so unmöglich wäre wie das kleine.

c) Der Fremdheitsursprung

Mit der oben angeführten Überschreitung muss jedoch nicht gemeint sein, dass die Ordnung zuerst geschehen wäre und dann erst die Überschreitung oder der Abzug dessen, was vor der Ordnungseinführung bereits vorhanden war und dann dadurch erst als großes Anderes erkennbar wäre. Das wäre nur dann der Fall, wenn das eigentliche Fremde bzw. die der Erfahrungsgenese eingeborene Fremdheit fälschlicherweise als etwas Seiendes verstanden würde. Im Lauf der Selbstumwandlung oder seitens des immer bereits vom Fremden getroffenen Patienten „[vollzieht sich] [d]ie Überschreitung [...] zunächst als ‚passives‘ Überschreiten, als Ex-zeß, als über das gewohnte Maß Hinausschießen, bevor daraus spektakuläre Akte, wenn nicht gar verwertbare Überschüsse werden.“¹⁶²¹ „Ohne unser Zutun“¹⁶²² „[ist] [d]as Überschreiten der Ordnungsgrenzen [...] bereits geschehen, wenn wir uns fragen, wie es möglich sei.“¹⁶²³ Hierbei wird das Ich ebenso bereits durch das Fremde in Frage gestellt und auf den Selbstübersteigungsweg wirken gelassen,¹⁶²⁴ wobei die Grenzziehung, „die in gleichzeitigen Ein- und Ausgrenzungen ein Drinnen und Draußen entstehen lässt“, vom Ordnungsgeschehen ebenso impliziert werden und fungieren muss. Solange das Ordnungs-, „Aufforderungs- und Antwortgeschehen[]“¹⁶²⁵ dasselbe darstellt, zieht sich „das an sich erste Fremde (das erste Nicht-Ich)“, was dem Ich zunächst widerfährt, oder die eigentliche sowie „radikale Fremdheit [...] durch alle Dimensionen des Fremden hindurch[]“¹⁶²⁶, die die

¹⁶²¹ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 243.

¹⁶²² Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 124, 125. Vgl. 10.

¹⁶²³ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 241.

¹⁶²⁴ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 241: „Überschritten werden die Grenzen in eben jener Erfahrung, die wir Fremderfahrung nennen. Diese kann sich in einem unbestimmten Gefühl der Unheimlichkeit, des Schreckens oder Erstaunens äußern [...].“ In der Tat kann die hier erwähnte Fremderfahrung so weit über die gewöhnliche Bedeutung hinausgehen, als wenn hinsichtlich des im Getroffensein durch Fremdes gipfelnden pathischen Charakters der Erfahrungsgenese die Erfahrung gleichsam die Fremd-Erfahrung in einem weiteren Sinn wäre. Vgl. dazu 10.

¹⁶²⁵ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 118.

¹⁶²⁶ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 242, Fußnote. Anschließend daran folgt das: „[Die] ‚Radikalität‘ bedeutet demnach keine Spielart des Fremden, sondern seine Irreduzibilität, seine unauslotbare Tiefe.“ Vgl. weiter 251.

„Fremdheitszone, die an der Schnittfläche zwischen dem Ereignis und seiner jeweiligen Ordnung auftritt“¹⁶²⁷, ausmachen. Demnach muss die Ordnung mit der primären Aufspaltung des Anderen gleichursprünglich bleiben, durch die sich ein kleines anderes etwa als „eine *normale Form der Fremdheit* [...] [oder] eine relative Fremdheit“¹⁶²⁸ und ein großes Anderes als „extraordinäre Fremdheit“ zuerst voneinander abtrennen können. Im Vergleich zu diesen beiden, die ohne Ordnung überhaupt unmöglich zu realisieren wären, kann das Andere als Inbegriff oder das Fremde niemals so wie etwas Bestimmtes erfasst werden. Das Fremde nähert sich jedoch vielmehr dem an, „wodurch“ sich etwas auf verschiedene Art und Weise als Vorgegebenheit bestimmen lässt, nämlich als Wovon und Worauf des Erfahrungsereignisses bzw. als das, was uns nicht bloß anruft, sondern eher zum Antwortgeben bewegt.

d) Die Überdeckung über die Spuren des Fremden

Ein Zugang zum eigentlichen Fremden der Erfahrungsgenese mag dadurch geschaffen werden, die Fremdheit in der extra-ordinären Form festzulegen und ihr entlang der Ordnungsgrenzen zu folgen. Jedoch „[verschwindet] [d]ie extraordinäre Fremdheit [...] in der sozialen Ordnung einer ‚Herde‘, wenn diese Genesis vergessen wird und der Gesichtspunkt des Dritten überhandnimmt.“¹⁶²⁹ Hierin wiederholt sich tatsächlich die

¹⁶²⁷ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 234. Vgl. weiter 242: „Natürlich gibt es solche Binnengrenzen, die innerhalb einer jeden Ordnung eine *normale Form der Fremdheit* entstehen lassen [...]. Die Normalität kann jederzeit zusammenbrechen[.] [...] [D]och dies besagt nicht, daß es die Normalität nicht gibt. So weit sie reicht, beschränkt die Fremdheit sich auf eine relative Fremdheit dessen, was zum Binnenbereich einer alltäglichen oder institutionellen Ordnung gehört.“ Dies macht gleichsam die eine Hälfte der Fremdheitszone aus, während die extraordinäre Fremdheit die andere. Vgl. dazu 251, 255.

¹⁶²⁸ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 242. Vgl. z. B. ebd.: „Dazu gehören Passanten, die ich nicht kenne, Handgriffe, die ich nicht beherrsche, Wörter, die mir nicht geläufig sind, und all die vielen weißen Flecke auf der Landkarte, die sich jederzeit ausfüllen lassen, ohne daß irgendwelche Ordnungsmaßstäbe verrückt werden. Es handelt sich um ‚Leerhorizonte‘, die zum Gefüge jeder endlichen Erfahrung gehörten [...].“

¹⁶²⁹ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 257. Anschließend daran folgt das: „Dabei ist es relativ gleichgültig, ob die Leitung durch den Hirten als Innen- oder als Außensteuerung auftritt, ob die Ordnung sich als denkbar beste oder als bloß funktionierende Ordnung ausgibt. Wer nach all diesen Überlegungen die Frage stellen würde, wie einer in die Ordnung hineinkommt oder wie er aus ihr herauskommt, würde eine abwegige Frage stellen. Gäbe es nicht den Gesichtspunkt des Dritten, so wäre die genannte Frage ebenso hinfällig, wie wenn es nur diesen Gesichtspunkt gäbe.“

Bedrohung der „[Totalisierung], sich von Außen zu sehen und von sich und den Anderen in derselben Weise zu reden“,¹⁶³⁰ so als „[gäbe] es nur diesen Gesichtspunkt“¹⁶³¹, dem alles irgendwie unterstellt werden müsste. Eine derart überbetonte ordnende Macht, die die Urdiastase sowie den Aufforderungs-Erwiderungsrahmen bereits überschritten hätte, so als wären damit verschiedene Dimensionen eines Selbst zusammenzusetzen oder -stellen, würde auf die gleichsam totalisierende „Idealisierung“¹⁶³² hinweisen, „die auf verschiedene Weise dem Syn-thetischen und Sy-stematischen [...] den Vorzug [gibt].“¹⁶³³ Durch dieselbe Kritik scheint die Husserlsche Fremderfahrungs- sowie Intersubjektivitätslehre, die den Ausgangspunkt und die Leitlinie der Problematisierung in dieser Arbeit darstellt, nicht genau phänomenologisch erschlossen zu werden, sondern gleichsam totalisierend idealisiert. Allein aufgrund einer überwiegend ordnenden Macht bzw. eines derartigen „Sinntriebes“¹⁶³⁴, ließe sich die scheinbar widersinnige Fremdheitsbedeutung „des an sich ersten Fremden (des ersten Nicht-Ich)“ als „Zugänglichkeit in der eigentlichen Unzugänglichkeit im Modus der Unverständlichlichkeit“¹⁶³⁵, worin sie nie so erfassbar wie etwas Bestimmbares bleibt, letztendlich ebenso auf eine normale Form der relativen Fremdheit oder auf ein kleines anderes beschränken, „in dem das Selbst sich spiegelt und mit dem es sich in einer gemeinsamen Ordnung zusammenschließt,“ sei sie der „Einordnung in den Menschheitsverband“¹⁶³⁶ oder „eine[r] **verweltlichende[n] Selbstapperzeption**“¹⁶³⁷.

e) Die Aktualisierung des Anderen

Allerdings ist dennoch zu berücksichtigen, dass bei Waldenfels mit dem Andersheitsfeld, in dem sich der Inbegriff des Anderen in ein kleines anderes und ein großes Anderes aufspaltet, überhaupt keine Deutung dahingehend zulässt, dass die Fremd- oder Andersheit des bei Husserl „noch nicht zu dem Sinn Mensch gekommenen“ anderen Ich

¹⁶³⁰ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 314. Bei Levinas: *TI*, 46. Vgl. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, 366 sowie außerdem Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 279.

¹⁶³¹ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 257.

¹⁶³² Vgl. unter anderem *Krisis*, 168.

¹⁶³³ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 166.

¹⁶³⁴ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 26. Vgl. 25 sowie Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*, Den Haag 1950, §25, Zusatz.

¹⁶³⁵ *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, 631. Vgl. *CM*, §52, §54. Außerdem Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 53.

¹⁶³⁶ Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 81.

¹⁶³⁷ *CM*, §45. Vgl. unter anderem *Krisis*, 261-62.

allein durch ein kleines anderes erschöpft werden, kein großes Anderes darstellen, oder nicht als das radikale Fremde im eigentlichen Sinn fungieren könnten. Es soll ebenfalls nicht darauf hindeuten, dass jenes vormenschliche, geschlechtslose andere Ich als „reiner Geist“ mit dem „bloßen Ding“ immer gleichursprünglich bliebe, genauso wie Jemand und Etwas,¹⁶³⁸ so als ginge von den beiden das eine niemals dem anderen voran. Die Möglichkeit, dass uns die Anders- bzw. Fremdheit des anderen Ich ebenfalls als „das an sich erste Fremde (das erste Nicht-Ich)“ widerfahren kann, die sich dennoch gegenüber aller andersartigen weltlichen Fremdheit wie etwa einer „*Umweltlichkeit für jedermann*“¹⁶³⁹ auszeichnen lässt, wie etwa bei Levinas, ist mit Waldenfels beizubehalten und zu begründen und nicht zu untergraben oder auszuschalten. Dass das Fremde durch kein vormenschliches, geschlechtloses anderes Ich erschöpft werden kann, ganz zu Schweigen von der „Andersheit des oder der Anderen“¹⁶⁴⁰, bedeutet außerdem keinesfalls, dass es nichts mit dem anderen Ich zu tun haben könnte, sei es zunächst ein leibliches, ein ethisches oder ein andersartiges. Das Fremde erweist sich dann nicht als „antihumanistisch[]“¹⁶⁴¹, sondern eher nur als in den „Zügen des Unmöglichen, des Nicht-Ermöglichten“ verwurzelt, also als „urfaktisch“¹⁶⁴². Hierauf gehen die dem Fremdbezug eingeborene Unsicherheit, Unbestimmbar-, Unerfüllbar-,¹⁶⁴³ „Unausweichlich[-]“¹⁶⁴⁴, „Unheimlich[-]“¹⁶⁴⁵, bis zur „Abgrundigkeit“¹⁶⁴⁶ der im Wesentlichen brüchigen, „gebrochenen Erfahrung“¹⁶⁴⁷ qua Fremd-Erfahrung alle zurück.

¹⁶³⁸ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 112, 118-19, 121.

¹⁶³⁹ CM, §44.

¹⁶⁴⁰ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 179.

¹⁶⁴¹ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 355.

¹⁶⁴² Zum „urfaktisch“ vgl. Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 268: „[D]ie [phänomenologische] Metaphysik leitet [...] die Möglichkeiten auf ihren **faktischen Wirklichkeitsgrund** zurück“ und nicht so, als „,[suchte] die [traditionelle Metaphysik] aus der Gesamtheit der Möglichkeiten die Wirklichkeit abzuleiten“. Meine Hervorhebung. Tengelyi bezieht sich hier auf die Metaphysik Sartres, jedoch in einer Husserlschen Hinsicht. Vgl. dazu 190-91, 265-67.

¹⁶⁴³ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 332.

¹⁶⁴⁴ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 122, Titel.

¹⁶⁴⁵ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 241.

¹⁶⁴⁶ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 173.

¹⁶⁴⁷ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 9.

Zum Schluss

1. Die Husserlsche Fremderfahrung – Die Entwicklung des Leibes und der Welt

Die Fremderfahrung, bei der ich zuerst das andere ego wie mich selbst erfahre, dient im Prinzip einer Konstitution der allgemeinen Gültigkeit für jedermann bzw. der intersubjektiven Objektivierung der einen alles, einschließlich mich selbst,¹⁶⁴⁸ umfassenden Welt als Vorstufe.¹⁶⁴⁹ Das „Ich“¹⁶⁵⁰ dient der Behandlung über ein transzendentales ego, das etwas Transzendentenes in sich selbst sowie im Weltrahmen konstituiert, als absolut einziger Auslegungsausgangspunkt.¹⁶⁵¹ Der synthetische Grundrahmen „*Welthabe*“¹⁶⁵² bleibt bei Husserl durchgehend bestehen. Die Fremderfahrungsanalyse begann aber mit einer leib-körperlich „*analogisierende[n]* Auffassung“¹⁶⁵³, wobei ein von mir wahrgenommener, meinem eigenen Leibkörper ähnlicher anderer Leibkörper „in der Sinnesüberschiebung alsbald den Sinn Leib von dem meinen her übernehmen muß.“¹⁶⁵⁴ Der Leib-Körper, wodurch sich ein fremder Leib gegenüber allem bloß Körperlichen überhaupt erst auszeichnen lässt, scheint vorerst der Fremderfahrung sowie allem Weiteren zugrundezuliegen. Allein dadurch werden ein „fremder Leibkörper und [sein] fremdes waltendes Ich in der Weise einer einheitlichen transzendierenden Erfahrung gegeben“¹⁶⁵⁵. Ein derart anderes Ich bleibt nur denkbar oder zugänglich als „*intentionale Modifikation* [...] meines Selbst [...].“¹⁶⁵⁶ Indessen hat Husserl für den Anderen ebenso eine radikale Fremdheit in dieser Form behalten, dass

¹⁶⁴⁸ Vgl. *CM*, §45.

¹⁶⁴⁹ Vgl. *CM*, §44, §55.

¹⁶⁵⁰ Vgl. unter anderem *Krisis*, 262; Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 249; Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 184.

¹⁶⁵¹ Vgl. *CM*, §62: „Der Schein eines Solipsismus ist aufgelöst, obschon der Satz die fundamentale Geltung behält, daß alles, was für mich ist, seinen Seinsinn ausschließlich aus mir selbst, aus meiner Bewußtseinssphäre schöpfen kann.“ Außerdem §13: „Egologie“; §62: „Monadologie“; §44; *Krisis*, 117.

¹⁶⁵² Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 185. Vgl. 186. Bei Husserl: *Krisis*, 268.

¹⁶⁵³ *CM*, §50.

¹⁶⁵⁴ *CM*, §51. Vgl. §50 sowie außerdem Waldenfels, Bernhard, *Das Zwischenreich des Dialogs*, Nijhoff, Den Haag 1971, 21-22.

¹⁶⁵⁵ *CM*, §52.

¹⁶⁵⁶ *CM*, §52.

sein „Walten“ oder „Drinnen“ nicht völlig wahrnehmungsmäßig mit beispielsweise der gegenüberliegenden Rückseite eines Würfels verglichen werden kann, die man ja zu anderer Zeit noch reell wahrnehmen kann. Oder mit Husserls Worten: „In dieser Art bewährbarer Zugänglichkeit des originalen Unzugänglichen gründet der Charakter des seienden *Fremden*.“¹⁶⁵⁷ Allein dadurch lässt sich das Ich auf das Fremde, das erste Nicht-Ich genauso wie auf das andere Ich beziehen. Jedoch genügt diese Zugänglichkeit, damit sich das Ich mittels einer sozusagen konjunktivischen Versetzung jedoch die „Fremdwahrnehmung“¹⁶⁵⁸ aus dem Anderen heraus so genau wie möglich vorstellen kann. Dadurch ergibt sich jedoch nicht die „*Einfühlung* von bestimmten Gehalten der *höheren psychischen Sphäre*“¹⁶⁵⁹, durch die der Andere „zu dem Sinn Mensch“¹⁶⁶⁰ kommen könnte, sondern zunächst eine intersubjektive Grundlage der Welt, die sich durch die wahrnehmungsmäßige Simulation zu einer vielschichtigen sowie bis auf die möglichst vielsubjektive gemeinsame „Welt aller und für alle“¹⁶⁶¹ erweitern lässt.¹⁶⁶²

Eine derart von unten her intersubjektiv aufgebaute Objektivierung scheint aber allein auf dem Leibkörper zu beruhen,¹⁶⁶³ anstatt auf der Basis der anderen Urtatsachen wie Welthabe oder Intersubjektivität zu stehen.¹⁶⁶⁴ Zur Klärung dieses Sachverhalts, ist als Auslegungsausgangspunkt das cartesianische ego zunächst durchs Weltbewusstseinsleben zu ersetzen, wodurch „das Mit-sein der anderen Monaden“¹⁶⁶⁵ nicht mehr von vornherein ausgeschlossen wird. Ein solcher Verweis der Intersubjektivität ist in der Tat vor allem nicht zu „beweisen“, so als hätte sich ein egozentrischer Aufbau zur Intersubjektivität der Weltkonstitution gezeigt, sondern eher zu „verstehen“ oder auszulegen.¹⁶⁶⁶ Der Auslegungsausgangspunkt bleibt nach wie vor

¹⁶⁵⁷ CM, §52. Vgl. §54 sowie *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, 631. Außerdem Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 53.

¹⁶⁵⁸ CM, §55. Vgl. §53 sowie §54.

¹⁶⁵⁹ CM, §54. Vgl. außerdem Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 72.

¹⁶⁶⁰ CM, §50.

¹⁶⁶¹ *Krisis*, 192. Vgl. 136 sowie CM, §60, §42.

¹⁶⁶² Vgl. CM, §55.

¹⁶⁶³ Vgl. *Krisis*, 265. Außerdem Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 66.

¹⁶⁶⁴ Vgl. besonders Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 180, 184-87 sowie CM, §60. Zur Kritik an Tengelyi vgl. Novotný, Karel, *Welt und Leib*, Königshausen u. Neumann, Würzburg 2021, 80f.

¹⁶⁶⁵ CM, §60. Vgl. §59.

¹⁶⁶⁶ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Das Zwischenreich des Dialogs*, Den Haag, Nijhoff 1971, 13. Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 187. Held, Klaus, *Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzentalphilosophie*, in: *Perspektiven*

das Ich, das etwas Transzendentes in sich selbst konstituiert, und zwar im Rahmen einer die invariante Struktur erhaltenden, einstimmig geltenden Welt,¹⁶⁶⁷ in die das Ich alles, mich sowie den Anderen, eingliedert, und die das Ich möglichst widerspruchslos zu erhalten hat. Hierdurch verhält sich das Ich zuerst als ein identisches, anstatt sich einfach auf den Strom von Erlebnissen einzulassen,¹⁶⁶⁸ und die Welt kann zuerst „zu einer berechenbaren Welt“¹⁶⁶⁹ werden. Hierbei bleibt der Andere von vornherein der Mitträger dieser Verweltlichung,¹⁶⁷⁰ bei der das Ich neben der von unten her wahrnehmungsmäßigen Weltkonstitutionsweise noch eine weltliche sowie ichliche Einstimmung vollzieht. Im Lauf der Einstimmung fungiert die Intersubjektivität statt als bereits einstimmige soziale Schicht oder Gemeinschaft der Sinneskonstitution eher als intersubjektive Verschlingung des Miteinanderlebens, aus dem sich die streitlose Einstimmigkeit sowie die widerstreitende Unstimmigkeit gleichfalls ergeben können.¹⁶⁷¹ Kurz gesagt muss all dieser Vollzug bereits auf den Anderen hinweisen. Das Ich impliziert damit als Selbstbezug, bei dem es die Welt sowie sich selbst möglichst einstimmig erhält, den Fremdbezug auf den Anderen.

2. Die Merleau-Pontysche Zwischen-Leiblichkeit – Die Übernahme und Abweichung von Husserl

Die Implikation des Fremdbezuges kann jedoch ebenfalls leiblich erschlossen werden.¹⁶⁷² Dementsprechend ist die „psychophysisch auf körperliche Leiblichkeit bezogene“¹⁶⁷³ Sinnesüberschiebung in Zweifel zu ziehen.¹⁶⁷⁴ Denn die dem Apriori der

transzentalphänomenologischen Forschung, Nijhoff, The Hague 1972, 49.

¹⁶⁶⁷ Vgl. *Krisis*, 191.

¹⁶⁶⁸ Vgl. *Krisis*, 252. Außerdem 194, 254.

¹⁶⁶⁹ *Krisis*, 145. Vgl. 71, 254.

¹⁶⁷⁰ Vgl. Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 185.

¹⁶⁷¹ Vgl. *Krisis*, 6.

¹⁶⁷² Zum Hinweis auf eine von der „Vergegenwärtigung“ (*CM*, §55) abtrennbare leibliche Dimension in der Fremderfahrungsanalyse vgl. außerdem Yamaguchi, Ichiro, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, Nijhoff, The Hague 1982, 97-98; Waldenfels, Bernhard, *Das Zwischenreich des Dialogs*, Den Haag, Nijhoff 1971, 28.

¹⁶⁷³ *Krisis*, 169.

¹⁶⁷⁴ Vgl. *Ideen II*, 140-41 sowie Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, 65. Diese Möglichkeit impliziert jedoch nicht, dass bei Husserl die leibliche Grundlage der Intersubjektivität von vornherein als intersubjektiv oder „fremd“ angesehen werden kann. Vgl. unter anderem *Krisis*, 261-62, 265.

transzentalen Subjektivität „eingeborene“¹⁶⁷⁵ Intersubjektivität könnte keineswegs erst von unten her aufgebaut werden, ebenso wie die Welthabe. Darüber hinaus könnte der leibliche Selbstbezug eben immer so intersubjektiv bleiben, als bezöge sich das Ich bereits leiblich auf den Anderen, und die Intersubjektivität nicht allein so mittelbar wie in der Welthabe erblickbar wäre. Bei Merleau-Ponty beruht die „Reflexivität“¹⁶⁷⁶ des Selbstbezugs also auf der Zwischenleiblichkeit. Als Leiblichkeit, die eine Unmittelbarkeit des Umgangs mit der Welt darstellt,¹⁶⁷⁷ kann sie allerdings auf die Husserlsche Leiblichkeit zurückgeführt werden. Die „Doppelempfindung“¹⁶⁷⁸ bei Husserl wird von Merleau-Ponty ferner als eine sich alternierende erschlossen, deren Doppelheit besonders aus dem dynamischen Alternieren zwischen dem Ich als Berührendem und demselben als Berührtem so besteht, als könnte es sogar sein eigenes Betasten berühren.¹⁶⁷⁹ Des Weiteren ist dieser leibliche Selbstbezug über den „meinen“ Leib hinaus zum „unser[en]“¹⁶⁸⁰ übergegangen, so als würde eine von mir betastete fremde Hand so evident fungieren wie meine eigene.¹⁶⁸¹ Hinsichtlich all solchem Wahrnehmend-Wahrgenommenen „steht mein Leibkörper im Konnex mit dem Leibkörper des Anderen genauso wie in einer derartigen Reflexivität“¹⁶⁸², dass die Sinne und die Übertragbarkeit zwischen den Sinnen sowohl den leiblichen Selbstbezug des Ich als auch den unseren Leib ausmachen. Sobald sich das Ich zunächst leiblich auf sich selbst so bezieht oder rekurriert, dass es sich als Leib gegenüber allem bloß Körperlichen in derselben Welt auszeichnet, weist die gleiche leibliche Reflexivität bereits auf den Anderen hin. So erklärt sich zuerst das Zwischen der Zwischen-Leiblichkeit. Mithin kann das Ich trotz aller Bewährung zur Einstimmigkeit nie von vornherein etwas Fremdes zuerst

¹⁶⁷⁵ CM, §59.

¹⁶⁷⁶ Vgl. unter anderem PP, 109 sowie 404; *Signes*, 165, 167 sowie 230; VI, 311 sowie 303.

¹⁶⁷⁷ Genauer gesagt ist damit die Perzeption als Verband zwischen dem Leibkörper und dem „rohen Sein“ gemeint. Vgl. dazu Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 147. Bei Merleau-Ponty: *Signes*, 169.

¹⁶⁷⁸ *Ideen II*, 147. Zitiert in *Signes*, 167, 230.

¹⁶⁷⁹ Vgl. VI, 320. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 350; *Signes*, 230; VI, 12, 170f, 264f, 316. Zur Reversibilität als einer verbesserten Version der Reflexivität vgl. unter anderem VI, 156, 184. Weiter *Signes*, 165. Außerdem Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 276.

¹⁶⁸⁰ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 350. Vgl. *Signes*, 167, 173 sowie Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 108.

¹⁶⁸¹ Nach Derrida ist Merleau-Ponty jedoch hierdurch bereits von Husserl abgewichen. Vgl. Derrida, Jacques, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Galilée, Paris 2000, 205 sowie *Ideen II*, 166.

¹⁶⁸² Vgl. *Signes*, 167 sowie weiter 169.

ausschließen und dann solipsistisch konstituieren.¹⁶⁸³ Hieraus ergibt sich zunächst im leiblichen Selbstbezug gleichsam ein quasi-reflexives Selbst, das immer aus dem Anderen etwas Fremdes sowie einen Hinweis darauf mit einschließen kann.

Die Verabsolutierung eines solchen Leibes hängt jedoch mit der Relativierung der Welthabe zusammen,¹⁶⁸⁴ wenn er weiterhin zum „Scheitern einer egozentrischen Aneignung der Welt“¹⁶⁸⁵ bzw. zur Offenheit einer „Zwischenwelt“¹⁶⁸⁶ führt. Während die Welt bei Husserl „in der Bewegung eines Erwerbens von Unbekanntheit zu Bekanntheit“ zu erfassen ist, zieht sich bei Merleau-Ponty von irgendwas Wahrgenommenem bis zur Welterfahrung das „Unbewußte als ureigene Blindheit des Bewußtseins“¹⁶⁸⁷ hindurch.¹⁶⁸⁸ Denn tief verwurzelt bleibt im Leib selbst die Unmöglichkeit, dass dem Ich eine totalistische Aneignung des geschlossenen Ganzen gelingt, so als wäre „alles Sein in Totalität konkret und individuell aus[zu]machen[], [zu] letztermöglichen[] und dadurch [zu] verwirklichen[]“¹⁶⁸⁹. Dahinter steckt als Grundlage nichts Inter-Subjektives, sondern etwas Zwischen-Leibliches.¹⁶⁹⁰ Als solcher verhält sich zunächst der Selbstbezug, sogar ohne sich möglichst widerspruchsfrei zu erhalten oder „zu synthetischer Einheit der Geltung hin[zu]streben[]“¹⁶⁹¹. Zwar lässt sich in dieser

¹⁶⁸³ Merleau-Ponty wird davon stark inspiriert, dass sich das Berühren gegenüber dem Sehen und sogar gegenüber dem Hören auszeichnen lässt. Vgl. dazu *Ideen II*, 147-50. Jedoch könnte nach Tengelyi der allgemeinste Prototyp der Wahrnehmenslehre von der visuellen Erfahrung nicht durch die taktuelle ersetzt werden. Vgl. dazu Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 274 sowie VI, 104, 107.

¹⁶⁸⁴ Vgl. dazu Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 355, 363, 377, 379-80.

¹⁶⁸⁵ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 355. Vgl. bei Merleau-Ponty: *Signes*, 169. Ebenfalls Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011, 107.

¹⁶⁸⁶ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 365. Vgl. 355. Bei Merleau-Ponty: *Signes*, 169. Außerdem PP, 409 sowie VI, 72.

¹⁶⁸⁷ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 157. Bei Merleau-Ponty: VI, 295. Vgl. 132, 296, 303.

¹⁶⁸⁸ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 149. Vgl. VI, 177-78.

¹⁶⁸⁹ Zur *Phänomenologie der Intersubjektivität III*, 380.

¹⁶⁹⁰ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 149. Weiter VI, 294. Hiervon besitzt die eine gegen die andere überhaupt keine Priorität.

¹⁶⁹¹ *Krisis*, 71. Vgl. ebenfalls 254.

Hinsicht die Bedeutung der Berechenbarkeit bzw. der Vernunft allerdings erweitern,¹⁶⁹² jedoch scheint die Welt damit wiederum allein von unten her wahrnehmend tätig konstituierbar. Trotz aller lebendigen Erklärung, wie sich die intersubjektive Verschlingung des Miteinander am Leib selbst unmittelbar konkretisiert, seien die Welt sowie die in der Welthabe gefundene Intersubjektivität keineswegs durch eine bloße Sammlung oder „ein Haben von Wahrnehmungsobjekten“¹⁶⁹³ zu verstehen. Außerdem, wenn der weltliche sowie ichliche Einstimmungsvollzug nicht mehr so grundlegend wie der chiastische Leib fungiert, kann die eigentliche Bedeutung des Eigenen sowie die des Fremden wie zwei verschiedene Momente des Leibes verblassen. Oder mit Waldenfels' Worten: „Sieht oder spricht sich das Sein in uns, so ist es am Ende gleich, wer sieht und wer spricht, ich oder der Andere.“¹⁶⁹⁴

3. Waldenfels – Die Vertiefung des Fremden

Die Verabsolutierung des Leibes und damit die Relativierung der Welthabe nähern sich eigentlich der Metaphysik an, der sich Husserl nach Tengelyi „dadurch entgegen[setzt], dass er die phänomenologische Metaphysik als eine Lehre von Urtatsachen auffasst, die sich nicht etwa auf *erste Ursachen* zurückführen und daher auch nicht spekulativ ergründen lassen.“¹⁶⁹⁵ Was bei der Zwischenleiblichkeitslehre vermisst wird, reflektiert das, was Husserl durch die Betonung auf die Welthabe wiederzuerhalten versucht hat, d. h., die Urtatsachen zu erschließen, anstatt sie von anderswoher abzuleiten.¹⁶⁹⁶ In dieser Richtung lässt sich die folgende Problematisierung vorerst als phänomenologisch-metaphysischer Versuch darbieten, das Fremde im Fremdbezug wiederum aufgrund des Selbstbezuges so zu verstehen wie im Rahmen eines die invariante Struktur erhaltenden Ich. Jedoch wird diese Struktur vor allem der Denkweise entgegengesetzt, die „dem Synthetischen und Systematischen, also dem Zusammengesetzten und Zusammengestellten, den Vorzug g[ibt]“¹⁶⁹⁷, ganz zu Schweigen von dem „alles Sein in Totalität konkret und

¹⁶⁹² Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 148–49 sowie VI, 227, 228, 263.

¹⁶⁹³ *Krisis*, 71.

¹⁶⁹⁴ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 355.

¹⁶⁹⁵ Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 187.

¹⁶⁹⁶ Des Weiteren ist die Urzufälligkeit der Urtatsache zu erklären. Vgl. unter anderem *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, 386 sowie *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II*, 155, 159. Außerdem CM, §64; Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014, 181, 188.

¹⁶⁹⁷ Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 166.

individuell ausmachenden, letztermöglichen und dadurch verwirklichenden“ Grundrahmen. Die Welthabe wird in Waldenfels' eigener „gebrochener“¹⁶⁹⁸ Art und Weise bewahrt, jedoch womöglich anders ausgelegt. Trotzdem kann das Fremde dadurch „dem an sich ersten Fremden, dem ersten Nicht-Ich“ näher liegen, nur muss es nicht ohne Weiteres ein „anderes Ich“ sein. Zwar muss diese Entwicklung nicht einer andersartigen antihumanistischen Tendenz entsprechen, in der Jemand in Etwas, der Andere in ein Anderes fallen würde, jedoch ist darin zu erblicken, dass bei Waldenfels die Erfahrungsgenese,¹⁶⁹⁹ wobei das Ich vom „Getroffensein durch Fremdes“ zum Selbstbezug motiviert wird, streng genommen nichts Intersubjektives, sondern zunächst eine unbestimmbare fremde darstellt, oder sozusagen mit der Fremdheit als „Zugänglichkeit in der eigentlichen Unzugänglichkeit im Modus der Unverständlichkeit“¹⁷⁰⁰ bei Husserl korrespondiert. Die Erfahrung wäre im weitesten Sinn eben eine Fremd-Erfahrung. Indessen geht die Intersubjektivitätsgenese im Wesentlichen auf die fremde Erfahrungsgenese zurück und nicht umgekehrt. Mithin hat Waldenfels zur Husserlschen „metaphysische[n] Urtatsache“¹⁷⁰¹ ambitioniert eine Ergänzung geliefert, die die Vorzugsstellung „ein[es] Ineinander des Absoluten“¹⁷⁰² bzw. der Intersubjektivität dadurch untergräbt, dass die Fremdheit oder das Fremde im eigentlichen Sinn sogar dieser „Urtatsache eines Ineinander des Absoluten“ vorausgehen kann.

¹⁶⁹⁸ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 9. Weiter 175.

¹⁶⁹⁹ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 10 sowie 102. Hiervon ausgehend sind wir aufs Ich als auf den absoluten Auslegungsausgangspunkt wie bei Husserl zurückgekommen, jedoch ohne auf den Rahmen einer einstimmig geltenden Welt einzugehen.

¹⁷⁰⁰ Zur *Phänomenologie der Intersubjektivität III*, 631. Vgl. CM, §52, §54; Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 53.

¹⁷⁰¹ Zur *Phänomenologie der Intersubjektivität III*, 366.

¹⁷⁰² Zur *Phänomenologie der Intersubjektivität III*, 366.

Literaturverzeichnis

Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Max Neimeyer Verlag, Tübingen 1976.

Husserl, Edmund

- , Husserliana I, *Cartesianische Meditationen*, hg. v. Elisabeth Ströker, Meiner, Hamburg 2012.
- , Husserliana III, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch, hg. v. Karl Schuhmann, Nijhoff, Tübingen 1976.
- , Husserliana IV, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Zweites Buch, hg. v. Marly Biemel, Nijhoff, Tübingen 1952.
- , Husserliana VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, hg. v. W. Biemel, Nijhoff, Tübingen 1962.
- , Husserliana VIII, *Erste Philosophie*. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion, hg. v. Rudolf Boehm, Springer, Netherlands 1996.
- , Husserliana IX, *Phänomenologische Psychologie*, Den Haag, Nijhoff 1962.
- , Husserliana XI, *Analysen zur passiven Synthesis*, Nijhoff, Den Haag 1966.
- , Husserliana XIV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Zweiter Teil, hg. v. Iso Kern, Springer, Netherlands 1973.
- , Husserliana XV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Dritter Teil, hg. v. Iso Kern, Springer, Netherlands 1973.
- , Husserliana XIX, *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band, hg. v. Ursula Panzer, Nijhoff, den Haag 1950.
- , *Erfahrung und Urteil*, hg. v. Ludwig Landgrebe, Meiner, Hamburg 1972.
- , *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909*, hg. v. Elisabeth Schuhmann, Springer, Dordrecht 2005.
- , Husserliana Band VIII. *Später Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, hg. v. Lohmar, Dieter, Springer, 2006.

Levinàs, Emmanuel

- , *Totalité et Infini*, Kluver Academic, Paris 2000. Zur deutschen Übersetzung vgl. *Totalität und Unendlichkeit*, übersetzt von Wolfgang Nikolaus Krewani, Alber, Freiburg / München 1993.

- , *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, Den Haag 1974. Zur deutschen Übersetzung vgl. *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übersetzt von Thomas Wiemer, Alber, Freiburg / München 1998.
- , *En Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1982.

Merleau-Ponty, Maurice

- , *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945. Zur deutschen Übersetzung vgl. *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übers. von R. Boehm, De Gruyter, Berlin 1966.
- , *Signes*, Gallimard, Paris 1960. Zur deutschen Übersetzung vgl. *Zeichen*, hg. v. C. Bermes, übers. v. Barbara Schmitz, Hans Werner Arndt u. Bernhard Waldenfels, Meiner, Hamburg 2007.
- , *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964. Zur deutschen Übersetzung vgl. *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, hg. v. Claude Lefort, übers. v. Regula Giuliani u. Bernhard Waldenfels, Fink, München 1986.

Nancy, Jean-Luc

- , *La Communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, Paris 1986. Zur deutschen Übersetzung vgl. *Die undarstellbare Gemeinschaft*, übers. v. Gisela Febel u. Jutta Le-gueil, Edition Patricia Schwarz, Stuttgart 1988.
- , *Corpus*, Métailié, Paris 2000. Zur deutschen Übersetzung vgl. *Corpus*, übers. v. Nils Hodyas u. Timo Obergöker, Diaphanes, Berlin 2003.

Sartre, Jean-Paul, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1943. Zur deutschen Übersetzung vgl. *Das Sein und das Nichts*, übersetzt von H. Schöneberg und T. König (Hg.), Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1991.

Waldenfels, Bernhard

- , *Das Zwischenreich des Dialogs*, Nijhoff, Den Haag 1971.
- , *Antwortregister*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994.
- , *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995.
- , *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002.
- , *Ordnung im Zwielicht*, Wilhelm Fink, München 2013.

Sekundärliteratur

- Alloa, Emmanuel u. Bedorf, Thomas u. Grüny, Christian u. Klass, Tobias Nikolaus (Hg.), *Leiblichkeit*, Mohr Siebeck, Tübingen 2019.
- Bedorf, Thomas, *Andere*, Transcript, Bielefeld 2011.
- Bernet, Rudolf u. Kern, Iso u. Marbach, Eduard, *Edmund Husserl – Darstellung seines Denkens*, Meiner, Hamburg 1996.
- Därmann, Iris, *Fremdgehen*, in: *Die Herausforderung durch das Fremde*, hg. v. H. Münker, Berlin 1998. S. 461-544.
- u. Jamme, C. (Hg.), *Fremderfahrung und Repräsentation*, Velbrück Wissenschaft, Göttingen 2002.
- u. Waldenfels, Bernhard (Hg.), *Der Anspruch des Anderen*, Fink, München 1998.
- Derrida, Jacques, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Galilée, Paris 2000.
- Fink, Eugen, VI. *Cartesianische Meditation*, Dordrecht, Kluwer 1988.
- Hartmann, Klaus, *Husserls Einfühlungstheorie auf monadologischer Grundlage*, Bouvier, Bonn 1953.
- Held, Klaus, *Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzentalphilosophie*, in: *Perspektiven transzentalphänomenologischen Forschung*, hg. v. Klaus Held u. U. Cläsges, Nijhoff, The Hague 1972.
- Novotný, Karel, *Welt und Leib*, Königshausen u. Neumann, Würzburg 2021.
- Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit*, Herder, Freiburg / München 2014.
- Theunissen, Michael, *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Walter de Gruyter, Berlin 1977.
- Waldenfels, Bernhard, *Paradoxien Ethnographischer Fremddarstellung*, in: *Fremderfahrung und Repräsentation*, hg. v. I. Därmann und C. Jamme, Velbrück Wissenschaft, Göttingen 2002. S. 151-182.
- Yamaguchi, Ichiro, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, Nijhoff, The Hague 1982.