

PHÄNOMENOLOGIE
RECHTSPHILOSOPHIE
JURISPRUDENZ

Festschrift für Gerhart Husserl
zum 75. Geburtstag

Sonderdruck



Vittorio Klostermann Frankfurt am Main

RUDOLF BOEHM

Zur Phänomenologie der Gemeinschaft

Edmund Husserls Grundgedanken

Seinen Kritikern hat Fichte einmal vorgehalten: »Wenn dieses System wahr sein sollte, so können gewisse Sätze nicht bestehen«, ist hier nichts gesagt; denn es ist meine Meinung gar nicht, daß bestehen solle, was durch dasselbe widerlegt ist.«¹ Damit dürfte ein Hauptgrund für Irrtümer und Unzulänglichkeit einer Kritik bezeichnet sein, besonders im Bereich der Philosophie. Eine Kritik weist auf die Unvereinbarkeit eines »Systems« mit Meinungen hin, die bloßzustellen gerade die Meinung, die Absicht, die Präntention dieses Systems ist. Die Kritik gerät auf Abwege, noch ehe überhaupt von der Wahrheit oder Unwahrheit der Meinung, die sie prüft, die Rede sein kann, indem sie unfähig bleibt, auch nur die ganze Tragweite der Präntention zu ermessen, der sie sich gegenüber findet; in Wahrheit werden ihre vermeintlich kritischen Hinweise dann nur selber Beiträge zur deutlichen Darlegung der Konsequenz und der Konsequenzen des erörterten Standpunkts.

Eine solche Situation muß sich besonders regelmäßig da einstellen, wo eine wirklich neue philosophische Lehre auftritt und die Kritik herausfordert. Wenn eine solche Lehre, wie etwa im Falle Fichtes, ihre Präntention auch nachdrücklich ausspricht, läßt überdies die Kritik sich das oft durchaus nicht zur Warnung dienen, sondern empfindet eben die Präntention nur als ihre Heraus-

¹ Sogenannte »Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre«, 1797; in der »Vorerinnerung«.

forderung und neigt dazu, sie als »bloße« Präntention von vornherein abzutun, als hieße, eine Meinung erkennen, auch schon ihre Wahrheit anerkennen.

Anhänger und Gegner, Kommentatoren und Kritiker Edmund Husserls haben kaum je verkannt, daß »die allergrößten Probleme« der Phänomenologie, »die der ›Konstitution der Bewußtseinsgegenständlichkeiten‹«,² sich zur schärfsten Entscheidungsfrage zuspitzen in Husserls »konstitutiver Theorie der Fremderfahrung«.³ Doch die Art der Mißverständnisse und Einwände, welchen diese begegnete, scheint anzuzeigen, daß weithin noch stets der einfache Sinn der phänomenologischen Problematik der Konstitution überhaupt nicht wirklich erkannt, da die ganze Tragweite *des* mit ihr gestellten Problems verkannt ist. Dies erweist sich, so scheint mir, an der Topik der Stellungnahmen zu Husserls »konstitutiver Theorie der Fremderfahrung«; und in der Tat ist kein anderes Hauptstück der Lehre Edmund Husserls geeigneter als dieses, auf die Probe des Begriffs für seine volle Meinung zu stellen. Die herrschende Scheu, sich, sei es in Zustimmung oder Ablehnung, dem ganzen Anspruch phänomenologischen Philosophierens zu stellen, bekundet sich gleichermaßen in den Voraussetzungen, unter denen der Sinn von Husserls Konstitutionsproblem erörtert zu werden pflegt, wie insbesondere in den Forderungen, an deren Erfüllung oder Nichterfüllung gemessen wird, ob Husserls konstitutive Theorie der Fremderfahrung befriedigen kann.

Noch immer wird Husserls Konstitutionsproblem erörtert, indem die Frage nach seinem Sinn gestellt wird: Soll Konstitution im Sinne der transzendentalen Phänomenologie Kreation, Schöpfung bedeuten, oder bloß Enthüllung, etwa Objektivation? Verwundert und enttäuscht vermißt man eine klare Ant-

² Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch, 1913, S. 176 (Originalpaginierung).

³ Cartesianische Meditationen, 1929, WW., Bd. I, S. 122.

wort Husserls auf diese Frage. Es gibt Texte genug, sowohl die eine oder die andere Meinung zu stützen als auch beiden den Boden zu entziehen. Muß man eine mittlere annehmen, um welche Husserls Denken im Laufe seiner Entwicklung schwankte? Die beiden alternativ erwogenen Deutungen des Konstitutionsproblems scheinen extreme. Doch kommen sie in einer beiden gemeinsamen Voraussetzung überein. Vorausgesetzt ist beidemal eine objektiv an sich seiende Realität, bezüglich deren man sich fragt, ob sie nach Husserls Meinung durch die sie konstituierende Aktivität des Bewußtseins erst enthüllt oder überhaupt erst geschaffen werde. In die gestellte Alternative drängt das Vorurteil des Objektivismus. Aber es ist gerade Husserls Meinung, daß dergleichen wie objektiv an sich seiende Realität durchaus nicht vorauszusetzen, *vielmehr* das Konstitutionsproblem zu stellen ist. Anders ausgedrückt, in einer Ausdrucksweise, wie Husserl selbst sie bevorzugte: Was dergleichen wie »objektiv an sich seiende Realität« überhaupt sinnvoller und rechtmäßiger Weise heißen kann, ist nie vorauszusetzen, sondern selber erst der Aufklärung der Bewußtseinsweisen zu entnehmen, in denen sich, was wir objektiv an sich seiende Realität zu sein vermeinen, je uns darstellt und bewährt und darzustellen und zu bewähren vermag. Dieser Aufklärung muß die fragliche Vormeinung freilich, soll *sie* Aufklärung finden, als Leitfaden dienen, nie jedoch zur Voraussetzung.⁴ »Konstitution der Bewußtseinsgegenständlichkeiten« heißt der Vorgang, in dem und durch den Gegenständlichkeiten für uns allererst zustande kommen, zur Gegebenheit kommen, sich uns darstellen, bekunden und bewähren. Aber nicht: »*bloß*« der Vorgang, in dem und durch den Gegenständlichkeiten *für uns* allererst zustande kommen, zur Gege-

⁴ Als Leitfaden dient die Vormeinung in »freier Variation«; demgemäß ist aber auch, was hier eine »eidetische Reduktion« ergibt, nicht etwa schon Voraussetzung. In diesem Sinne setzt die Phänomenologie, entgegen verbreiteter Ansicht, keinerlei Wesensschau voraus.

benheit kommen, sich *uns* darstellen, bekunden und bewähren. Denn keinerlei andere Frage bezüglich des Seins dieser Gegenständlichkeiten ist sinnvoll und rechtmäßig zu stellen, es sei denn einzig bezüglich dessen, was sich in den zuvor aufgeklärten Weisen der Darstellung, Bekundung und Bewährung als Gegenständlichkeit zu konstituieren vermag. Danach ist zu begreifen, daß die Auffassung des Vorganges dieser Konstitution als eine schöpferische Erstellung der Gegenstände — insbesondere der Realität — durch das Bewußtsein gleichermaßen hinter dem Anspruch der Lehre Husserls zurückbleibt, und nicht etwa über ihn hinausgeht. Denn die Möglichkeit einer Rede von gegenständlichem und insbesondere realem Sein in dem Sinne, in dem es nach dieser Deutung durch die konstitutiven Leistungen des Bewußtsein zustande gebracht werden soll, wird von der Phänomenologie bereits mit dem Ansatz des Konstitutionsproblems zum voraus bestritten. So bezeichnet es förmlich das Wesen der Phänomenologie, daß sie auf die zum Konstitutionsproblem gestellte Alternativfrage die Antwort verweigern muß. Doch kaum je hat das Ausbleiben der Antwort die Fragesteller hinsichtlich des Sinnes ihrer Fragestellung selber bedenklich gemacht.

Dem entspricht die Stellung, die man Edmund Husserls konstitutiver Theorie der Fremderfahrung gegenüber einnahm und noch einnimmt. Auch hier begegnet man der Phänomenologie mit einer vorgefaßten Meinung bezüglich der Forderungen, denen die konstitutive Theorie, wenn es schon eine solche sein soll, entsprechen muß, bezüglich der Realität des Anderen und unserer Fremderfahrung, welcher die Phänomenologie Rechnung tragen soll. Und auch hier ist diese Vormeinung weithin beherrscht vom Vorurteil des Objektivismus: Durchaus soll der Andere Anerkennung finden als eine Art objektiv an sich seiender Realität. Keinesfalls soll am Ende gar auch dem Anderen widerfahren, was in Husserls Denken schon mit der Realität der

Dinge geschah: »Realität, sowohl Realität des einzeln genommenen Dinges als auch Realität der ganzen Welt, entbehrt wesensmäßig (in unserem strengen Sinne) der Selbstständigkeit. Es ist nicht in sich etwas Absolutes und bindet sich sekundär an anderes, sondern es ist in absolutem Sinne gar nichts, es hat gar kein ›absolutes Wesen‹, es hat die Wesenheit von etwas, das prinzipiell *nur* Intentionales, *nur* Bewußtes, Vorstelliges, Erscheinendes ist.«⁵ Droht eine entsprechende Konsequenz schon aus dem Ansatz des Konstitutionsproblems auch bezüglich der Fremderfahrung, so möchte man sich lieber im Hinblick auf den Anderen auf überhaupt keinerlei Problem mehr einlassen und sich — was man schwerlich irgendeinem wirklichen Anderen gegenüber wagen dürfte — der Unmittelbarkeit in die Arme werfen. Wiederum wird der Anspruch der Phänomenologie verkannt: »Wir müssen uns doch Einblick verschaffen in die explizite und implizite Intentionalität, in der sich auf dem Boden unseres transzendentalen *ego* das *alter ego* bekundet und bewährt, wie, in welchen Intentionalitäten, in 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 bewährt.«⁶ Erst auf Grund eines hierin gewonnenen Einblicks ist auszumachen, in welchem Sinne wir überhaupt je von Anderen und Fremderfahrung zu reden und bezüglich des Seins der Anderen und eines Zugangs zu ihm und zu ihnen Fragen und gar Forderungen zu stellen vermögen.

Festzuhalten an einer Vormeinung und zugleich — vermeintlich — sich einzulassen auf die konstitutive Theorie der Phänomenologie, ist in sich schon widersinnig. Im Falle des konstitutiven Problems der Fremderfahrung erweist sich die üblicherweise festgehaltene Vormeinung noch darüber hinaus »als voll-

⁵ Ideen, I, S. 93 f.

⁶ Cartesianische Meditationen, S. 122.

kommener Widersinn«. ⁷ Denn festgehalten wird in eins die Vormeinung der vermeintlich unabdingbaren Selbständigkeit des Anderen und die Vormeinung unserer vorgeblich unveräußerlichen Gemeinschaft mit Anderen. Es hätte der strengen konstitutiven Analyse Husserls nicht bedurft, so sollte man meinen, und doch bedurfte es ihrer faktisch, um diesen »vollkommenen Widersinn« bloßzulegen. Husserls Analyse gelangt bekanntlich zu dem Ergebnis: »Von mir aus, konstitutiv der Urmonade, gewinne ich die für mich anderen Monaden bzw. die Anderen als psychophysische Subjekte. Darin liegt, ich gewinne sie nicht bloß als mir leiblich gegenüber und vermöge der assoziativen Paarung auf mein psychophysisches Dasein zurückbezogen, das ja überhaupt, und in verständlicher Weise auch in der vergemeinschafteten Welt jetziger Stufe ›Zentralglied‹ ist vermöge ihrer notwendig orientierten Gegebenheitsweise. Vielmehr im Sinne einer Menschengemeinschaft und des ›Menschen‹, der schon als einzelner den Sinn eines Gemeinschaftsgliedes mit sich führt (was sich auf tierische Gesellschaftlichkeit überträgt), liegt ein Wechselseitig-für-einander-sein, das eine objektivierende Gleichstellung meines Daseins und des aller Anderen mit sich bringt: also ich und jedermann als ein Mensch unter anderen Menschen.« ⁸ Wo fände die hier — endlich! ⁹ — auch von Husserl ausgesprochene Idee der Menschengemeinschaft und des Wechselseitig-für-einander-seins nicht die freudigste Zustimmung, vom romantischsten Existentialisten bis zum protokollstrengsten Positivisten, vom revolutionärsten Marxisten bis zum konservativsten Thomisten? Aber wie komme ich denn, nach Husserl, zu solcher Menschengemeinschaft und solchem Wechselseitig-für-ein-

⁷ Vgl. ebenda.

⁸ Meditationen, S. 157 f.

⁹ Nämlich erst in § 56 der V. Meditation, welche der »Enthüllung der transzendentalen Seinssphäre als monadologische Intersubjektivität« (S. 121) gewidmet ist und die §§ 42—62 des Werkes umfaßt.

ander-sein — »von mir aus, konstitutiv der Urmonade«? So fragen alle, und meinen: nie. Da hilft es wenig, darauf hinzuweisen, daß Husserl seinen Ansatz bei einer thematischen »Reduktion« auf die »Eigenheitssphäre« nachdrücklich immer wieder als eine »Abstraktion« bezeichnet, ¹⁰ daß er ferner betont, daß »hier keine zeitliche Genesis« der Fremderfahrung »auf Grund einer zeitlich vorangehenden Selbsterfahrung in Frage ist.« ¹¹ Ja, begnügte man sich mit diesem Hinweis, so käme man einer widersinnigen Vormeinung der Kritiker Husserls eher gefährlich weit entgegen.

Das Widersinnige der Vormeinung ist, daß man sich zwar unmittelbar zur »Idee« der Gemeinschaft bekennt, jedoch dem Begriff des einfachen Sachverhalts sich verschließt, daß *Gemeinschaft für den einzelnen wesentlich Unselbständigkeit* bedeutet. Denn was besagt gemeinschaftliches Sein, im Unterschied zu bloßem Konnex und Kontakt, zu bloßer Berührung und Begegnung, für den Menschen anderes, als daß er »schon als einzelner den Sinn eines Gemeinschaftsgliedes mit sich führt«, ¹² mithin daß der einzelne Mensch, um überhaupt als Mensch dasein zu können, bereits auf die Anderen angewiesen ist, ein Mensch ohne die anderen gar nicht Mensch sein kann? Um Husserls oben angeführte Sätze über die Realität der Dinge und ihrer Welt zu paraphrasieren: Das Sein des Menschen, sofern es in der Tat allein gemeinschaftliches Sein zu sein vermag, »entbehrt wesensmäßig der Selbständigkeit. Es ist nicht in sich etwas Absolutes und bindet sich sekundär an anderes« — an Andere —, »sondern es ist in absolutem Sinne gar nichts, es hat gar kein ›absolutes Wesen‹.« ¹³ Aber man möchte anscheinend zwar wohl zur »Idee« der Gemeinschaft sich bekennen, jedoch die eigene Selbständig-

¹⁰ Vgl. insbesondere Meditationen, § 44.

¹¹ Meditationen, S. 150.

¹² Meditationen, S. 157; vgl. den oben bereits zitierten Kontext.

¹³ Ideen, I, S. 93 f. (vgl. oben).

keit nicht preisgeben und darum, nach dem Grundsatz der Nichteinmischung, auch die Eigenheitssphäre der Anderen unangetastet lassen; faktisch wird die Gemeinschaft als erst ihrer Herstellung durch sekundäre Bindungen bedürftig betrachtet und ihre Verwirklichung in jedem weiteren Sinne ein für allemal auf die ferne Zukunft verschoben, so moralisch wie politisch. In solchen Vorstellungen von der »Idee« der Gemeinschaft hat diese gerade jede »Realität« bereits eingebüßt.

Nun fährt Husserl an der oben angeführten Stelle bezüglich des Seins des Dinges fort: »Es hat gar kein ›absolutes Wesen‹, es hat die Wesenheit von etwas, das prinzipiell *nur* Intentionales, *nur* Bewußtes, Vorstelliges, Erscheinendes ist.«¹⁴ Soll und muß nun etwa gar auch dies nicht minder gelten vom Sein der Anderen als einem Sein für einander, allem voran vom Sein eines Anderen als seinem Sein für mich? Husserl selbst leitet mit dieser Frage seine »Exposition des Problems der Fremderfahrung in Gegenstellung gegen den Einwand des Solipsismus« ein: »Überlegen wir näher. Die transzendente Reduktion bindet mich an den Strom meiner reinen Bewußtseinserlebnisse und an die durch ihre Aktualitäten und Potentialitäten konstituierten Einheiten. Es scheint nun doch selbstverständlich, daß solche Einheiten von meinem *ego* unabtrennbar sind und somit zu seiner Konkretion selbst gehören. — Aber wie steht es dann mit anderen *ego*'s, die doch nicht bloße Vorstellung und Vorgestelltes in mir sind, synthetische Einheiten möglicher Bewährung in mir, sondern sinngemäß eben *Andere*?«¹⁵ Den Sinn dieser Frage macht Husserl sich vollauf zu eigen: »Es handelt sich darum«, stellt er fest, die Fremderfahrung »selbst zu befragen und die Weise ihrer Sinngebung intentional zu enthüllen, die Weise, wie sie als Erfahrung auftreten und sich bewähren kann als Evidenz für wirklich Seiendes eines explizierbaren eigenen Wesens, das nicht mein eige-

¹⁴ Ebenda, S. 94 (vgl. oben).

¹⁵ Meditationen, S. 121.

nes ist, oder sich meinem eigenen nicht als Bestandteil einfügt, während es doch Sinn und Bewährung nur in dem meinen finden kann.«¹⁶ Doch beunruhigt wiederum der letzte Nebensatz. Und daran hält Husserl bis zum Ende fest: »In« mir erfahre, erkenne ich den Anderen, in mir konstituiert er sich — appräsentativ gespiegelt, und nicht als Original. Insofern kann in einem *erweiterten* Sinne sehr wohl gesagt werden, daß das *ego*, daß ich als meditierend Auslegender durch ›Selbstausslegung‹, nämlich Auslegung dessen, was ich in mir selbst finde, alle Transzendenz gewinne, und als transzendental konstituierte, also nicht als in naiver Positivität hingegenommene.«¹⁷

Wir werden zu begreifen haben, daß es ja völlig dem Sinn gemeinschaftlichen Seins als Wechselseitig-für-einander-sein entspricht, daß der eine vom anderen abhängig ist und mithin sowohl jeder Andere für sein Sein durchaus angewiesen ist auf den grundlegenden Beitrag meiner eigenen konstitutiven Leistung, als auch ich — gleichfalls ein einzelner, der »schon als einzelner den Sinn eines Gemeinschaftsgliedes mit sich führt«¹⁸ — bereits in meiner Eigenheitssphäre grundlegend bestimmt sein muß durch einen inneren Horizont, *worin*, also »in« mir«, der Andere je schon »appräsentativ gespiegelt« ist; allerdings eben nur »appräsentativ gespiegelt, und nicht als Original.« Auch die Bedenken der Kritiker Husserls gegen dessen Lehre, »daß ich . . . durch ›Selbstausslegung‹, nämlich Auslegung dessen, was ich in mir selbst finde, alle Transzendenz gewinne«, auch die der Anderen, fußten demnach letzten Endes auf der widersinnigen Forderung einer »Gemeinschaft« ohne wirkliche und wesensmäßige Gemeinschaft.

Doch verkürzen wir hier nicht den Weg zur Einsicht, welcher immer auch der Weg *der* Einsicht ist. Wir sahen, daß Husserl

¹⁶ Meditationen, S. 136.

¹⁷ Meditationen, S. 175 (im Schlußparagrafen der V. Meditation).

¹⁸ Meditationen, S. 157 (vgl. oben).

offenbar an einer wesentlichen *Analogie* der relativen »Immanenz« des in der Fremderfahrung erfahrenen Anderen mit der Seinsart der Dinge als der »Wesenheit von etwas, das prinzipiell *nur* Intentionales, *nur* Bewußtes, Vorstelliges, Erscheinendes ist«, festhält. Doch muß eben diese Analogie auch in ihrem vollen Sinne gefaßt werden. Wir zitierten zuletzt: »In mir erfahre, erkenne ich den Anderen, in mir konstituiert er sich . . . Insofern kann in einem *erweiterten* Sinne sehr wohl gesagt werden, daß das *ego*, daß ich . . . durch »Selbstausslegung«, nämlich Auslegung dessen, was ich in mir selbst finde, alle Transzendenz gewinne, und als transzendental konstituierte, also nicht als in naiver Positivität hingenommene.« Unmittelbar hier jedoch fährt Husserl fort: »So verschwindet der Schein, daß alles, was ich als transzendentes *ego* aus mir selbst als seiend erkenne und als in mir selbst Konstituiertes auslege, mir selbst eigenwesentlich zugehören muß.«¹⁹ So verbindet sich Husserl gerade die Einsicht in das Sein eines Fremden, welche *nicht* »mir selbst eigenwesentlich zugehören« kann, mit dem behaupteten Sinn der Fremderfahrung als einer Art »Selbstausslegung« meiner selbst. In eben dieser Verbindung aber besteht die volle Analogie zwischen dem Sein der Dinge und dem der Anderen in ihrem Verhältnis zum Ich.

Einmal mehr muß hier auf die entscheidende Schlüsselstellung hingewiesen werden, die in der »Phänomenologischen Fundamentalbetrachtung«, wie sie in Husserls Hauptwerk²⁰ dargestellt ist, die »Aufklärung eines prinzipiellen Irrtums« einnimmt.²¹ Der Grundgedanke, der in dem so überschriebenen Paragraphen entwickelt wird, ist dieser: Die immer nur inadäquate Weise, in

¹⁹ Meditationen, S. 175.

²⁰ Den Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch.

²¹ Ideen, I, § 43. Vgl. hierzu insbesondere meinen Aufsatz: »Zum Begriff des »Absoluten« bei Husserl« (1959), jetzt in: Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1968.

der wir ein Ding wahrzunehmen vermögen, ist gleichwohl die originäre, d. i. denkbar ursprünglichste Gegebenheitsweise des Dinges. Sie bedeutet nicht lediglich das Negative des Mangels einer Adäquation, wie sie im Falle der sogenannten »inneren« Wahrnehmung vorbildlich, wenschon auch nicht vollkommen, realisiert scheint. Es müßte ja das Ding aufhören, ein Ding zu sein, und selber gänzlich in der Immanenz des Bewußtseins aufgehen, um einer adäquaten Wahrnehmung zugänglich zu werden. Die prinzipielle Unmöglichkeit der adäquaten Wahrnehmung eines Dinges gehört zum Dingcharakter des Dinges selber. »Es ist also ein prinzipieller Irrtum«, im Hinblick auf die prinzipielle Unmöglichkeit einer adäquaten Wahrnehmung des Dinges »zu meinen, es komme die Wahrnehmung (und in ihrer Weise jede andersartige Dinganschauung) an das Ding selbst nicht heran.«²² Gerade in inadäquater Wahrnehmung ist das Ding selbst originär als Ding gegeben. Die originäre Gegebenheitsweise des Dinges behauptet ihr Recht gegenüber der — freilich allein der überlieferten Idee des Wissens streng entsprechenden — Forderung adäquater Gegebenheit. Aus dem prinzipiellen Zurückbleiben der Realität der Dinge hinter dieser Forderung adäquater Gegebenheit schließt Husserl alsdann — mit der Formulierung des Titels des folgenden Paragraphen — auf »Bloß phänomenales Sein des Transzendenten, absolutes Sein [allein] des Immanenten.«²³ Doch gründet sich dieser Schluß gerade auf die notwendige Wahrung des Eigensinnes der Realität der Dinge, welche die Annahme der »prinzipiellen Möglichkeit, es, als was es ist, schlicht anzuschauen und speziell es wahrzunehmen in einer adäquaten, das leibhaftige Selbst *ohne jede Vermittlung durch »Erscheinungen«* gebenden Wahrnehmung«,²⁴ verbietet. So steht es, mag damit auch eine Idee des Wissens, welche der Ursprung der

²² Ideen, I, S. 78.

²³ Ideen, I, S. 80.

²⁴ Ideen, I, S. 78.

Forderung adäquater Gegebenheit ist, in Konflikt treten mit der Realität der Dinge selber, sei es zum Nachteil des Wissens, sei es zum Nachteil der Realität. So verbindet sich schon die Einsicht in den Eigensinn des realen Seins des Dinges, welches nie adäquat wahrzunehmen ist, weil es anders »selbst ein Erlebnis wäre, mitgehörig zum . . . Bewußtseins- und Erlebnisstrom«,²⁵ mit der Behauptung des »bloß phänomenalen Seins des Transzendenten«.

Dem also entspricht der volle Sinn des Satzes: »In mir erfahre, erkenne ich den Anderen, in mir konstituiert er sich — appräsentativ gespiegelt, und nicht als Original.«²⁶ Die phänomenologische »Relativierung« aller Anderen, aller anderen Glieder der Gemeinschaft auf mich als ihr »Zentralglied« hat selber förmlich die Bedeutung, der originären Gegebenheitsweise des Fremden — einer nicht minder prinzipiell inadäquaten als die der Dinge — ihr Recht zu wahren. »Erfahrung ist Originalbewußtsein, und in der Tat sagen wir im Falle der Erfahrung von einem Menschen allgemein, der Andere stehe selbst ›leibhaftig‹ vor uns da. Andererseits hindert diese Leibhaftigkeit nicht, daß wir ohne weiteres zugestehen, daß dabei eigentlich nicht das andere Ich selbst, nicht seine Erlebnisse, seine Erscheinungen selbst, nichts von dem, was seinem Eigenwesen selbst angehört, zu ursprünglicher Gegebenheit komme. Wäre das der Fall, wäre das Eigenwesentliche des Anderen in direkter Weise zugänglich, so wäre es bloß Moment meines Eigenwesens, und schließlich er selbst und ich selbst einerlei . . . Eine gewisse *Mittelbarkeit der Intentionalität* muß hier vorliegen, . . . die ein ›Mit da‹ vorstellig macht, das doch nicht selbst da ist, nie ein Selbst-da werden kann. Es handelt sich also um eine Art des ›Mit-gegenwärtig-machens, eine Art ›Appräsentation‹.«²⁷ Es ist

²⁵ Ebenda.

²⁶ Meditationen, S. 175 (vgl. oben).

²⁷ Meditationen, S. 139.

gerade die *Eigenständigkeit* des Anderen, dergemäß seine originäre Gegebenheitsweise — halten wir an diesem Begriff der *Ideen* fest — notwendig zu begreifen ist als eine uneigentliche, »bloß relative«, der Andere selbst als grundsätzlich nicht »in direkter Weise zugänglich«. Auch diesen Zusammenhang pflegen Husserls Kommentatoren und Kritiker zu übersehen.

Doch sagten wir nicht zuvor, wesentliche Angewiesenheit auf Gemeinschaft bedeute für den einzelnen *Unselbständigkeit*, und gerade diese sei der Grund der »Relativität« der Gegebenheitsweise aller Anderen, wie sie sich darstellt »von mir aus, konstitutiv der Urmonade«?²⁸ In der Tat: Nicht Eigenständigkeit stiftet Gemeinschaft. Doch ist Gemeinschaft möglich ohne Eigenständigkeit? Gemeinschaft bedeutet Unselbständigkeit. Doch schließt nicht Unselbständigkeit zuletzt Gemeinschaft aus? Sollte nicht eben dies gemeinschaftliches Sein bedeuten: Eigenständigkeit in Unselbständigkeit? Wir gehen der Frage nach, indem wir uns tiefer einlassen auf das Phänomen der originären Eigenständigkeit des Anderen.

Für die originäre Gegebenheitsweise des Anderen prägt Husserl in den *Cartesianischen Meditationen* den Begriff der »Appräsentation«. Er spricht freilich schon in dem zuletzt angeführten Text nur von einer »Art ›Appräsentation‹«.²⁹ Denn er gebraucht den Begriff zugleich in einem weiteren Sinn, welcher nochmals einer Analogie zwischen der originären Gegebenheitsweise der Dinge und derjenigen der Anderen entspricht: »Eine solche« — eine Appräsentation — »liegt schon in der äußeren Erfahrung vor, sofern die eigentlich gesehene Vorderseite eines Dinges stets und notwendig eine dingliche Rückseite appräsentiert, und ihr einen mehr oder minder bestimmten Gehalt vorzeichnet. Andererseits kann es gerade diese Art der . . . Appräsentation nicht sein, da zu ihr die Möglichkeit der Bewährung durch

²⁸ Meditationen, S. 157 (vgl. oben).

²⁹ Meditationen, S. 139.

entsprechende erfüllende Präsentation gehört (die Rückseite wird zur Vorderseite), während das für diejenige Appräsentation, die in eine andere Originalsphäre hineinleiten soll, *a priori* ausgeschlossen sein muß.«³⁰ Damit ist verdeutlicht, wie sehr es gerade die Eigenständigkeit des Anderen ist, die ihn jedem direkten Zugang wesensmäßig entzieht und eben damit seine Gegebenheitsweise von meinen eigenen Weisen des Bewußtseins seiner abhängig macht. Die originäre Gegebenheitsweise des Anderen entfernt sich in der Tat so weit — und soviel weiter noch als die des Dinges der äußeren Erfahrung — von jeder Möglichkeit adäquater Wahrnehmung, daß sie sogar die Anwendbarkeit des Begriffs der »originären Gegebenheitsweise« selber in Frage stellen kann. Husserl bedient sich dieses Begriffes in dem Sinne, in dem er in den *Ideen* eingeführt ist, in den *Cartesianischen Meditationen* nicht. Vielmehr drückt er sich in dem oben zitierten Text wirklich so aus: wir müßten »ohne weiteres zugestehen, daß« in der Fremderfahrung »eigentlich nicht das andere Ich selbst, nicht seine Erlebnisse, seine Erscheinungen selbst, nichts von dem, was seinem Eigenwesen selbst angehört, zu ursprünglicher Gegebenheit komme.«³¹ Im selben Sinne spricht der Satz: »In mir erfahre, erkenne ich den Anderen, in mir konstituiert er sich — appräsentativ gespiegelt, und nicht als Original.«³² Das besagt, daß auch dieser Satz nichts anderes als die Eigenständigkeit des Anderen betont. Doch die Ausdrucksweise kontrastiert entschieden mit der Wendung der *Ideen* gegen den »prinzipiellen Irrtum«, im Hinblick auf die prinzipielle Unmöglichkeit einer adäquaten Wahrnehmung des Dinges »zu meinen, es komme die Wahrnehmung (. . .) an das Ding selbst nicht heran.«³³ Und in der Tat: Ist denn der Andere nicht schließlich

³⁰ Ebenda.

³¹ Ebenda.

³² Meditationen, S. 175 (vgl. oben).

³³ Ideen, I, S. 78.

einer wie auch ich, eben ein »anderes Ich« mit seinen Erlebnissen, seinen Erscheinungen, seinem Eigenwesen so wie auch ich meine Erlebnisse, meine Erscheinungen, mein Eigenwesen habe? Ist aber nicht in diesem Falle und insofern die originäre Gegebenheitsweise des Anderen, die denkbar ursprünglichste Weise der Gegebenheit auch eines anderen Ich vorgezeichnet durch die Weise, wie ich selbst als ein Ich mit seinen Erlebnissen, seinen Erscheinungen, seinem Eigenwesen mir selbst im Original ursprünglich gegeben bin? Gerade damit aber ist nichts anderes gesagt als mit Husserls zuvor angeführten Worten, wonach in der Fremderfahrung, nämlich »für diejenige Appräsentation, die in eine andere Originalsphäre hineinleiten soll«, »die Möglichkeit der Bewährung durch entsprechende erfüllende Präsentation . . . *a priori* ausgeschlossen« ist.³⁴ Und so ist deutlich, daß der vorgestellte Sachverhalt einer zweifachen Auslegung fähig ist: Man könnte ihm den Ausdruck zu geben geneigt sein, originär gegeben sei auch der Andere nur sich selbst, dem Anderen als Anderen sei jede originäre Gegebenheitsweise versagt. Doch eine solche Ausdrucksweise steht nicht allein, wörtlich genommen, im Widerspruch zum Begriff der originären Gegebenheitsweise selbst, sie droht überdies das Problem des Anderen selber zu vernichten, insofern sie als die denkbar ursprünglichste Weise der Gegebenheit des Anderen eine solche setzt, in der eben ein Ich sich selbst, und gerade nicht ein Anderer mir gegenübertritt. Zwar können Aussagen Husserls, wie deren einige angeführt wurden, zu einer solchen Auslegung verleiten. Doch ihre Meinung ist offenbar eine andere, nämlich die originäre Gegebenheitsweise des Anderen in Form einer Appräsentation als eine noch grundsätzlicher die Möglichkeit adäquater Wahrnehmung ausschließende abzuheben von derjenigen des Dinges.

So betonte denn Husserl, in der Bestreitung der »Möglichkeit

³⁴ Meditationen, S. 139.

der Bewährung [der Fremderfahrung] durch entsprechende erfüllende Präsentation« mit der Formulierung, es sei unmöglich, daß der Andere je »zu ursprünglicher Gegebenheit komme«, bis an die Grenze der Paradoxie gehend, nichts anderes als eine Eigenständigkeit des Anderen, die sich weit entschiedener noch bekundet als die des Dinges.

Indessen: Wenn die »Relativität« der Gegebenheitsweise der Anderen, in entsprechender Steigerung noch über die der Gegebenheitsweise des Realen, nicht minder Ausdruck der Eigenständigkeit als der Unselbständigkeit des Anderen ist, dann schlägt sich umgekehrt sowohl diese Unselbständigkeit als auch sogar die Eigenständigkeit des Anderen eben in solch abgründiger Relativität seiner Gegebenheitsweise nieder. Nun aber stellt Husserl auch bereits im Hinblick auf die Eigenständigkeit der Realität die Frage: »Inwiefern soll zunächst die *materielle Welt* ein prinzipiell andersartiges, *aus der Eigenwesenheit der Erlebnisse Ausgeschlossenes* sein? Und wenn sie das ist, wenn sie gegenüber allem Bewußtsein und seiner Eigenwesenheit das ›Fremde‹, das ›Anderssein‹ ist, wie *kann* sich das Bewußtsein mit ihr *verflechten*; mit ihr und folglich mit der ganzen bewußtseinsfremden Welt? Denn leicht überzeugt man sich ja, daß die materielle Welt nicht ein beliebiges Stück, sondern die Fundamentalschicht der natürlichen Welt ist, auf die alles andere reale Sein *wesentlich* bezogen ist. Was ihr noch fehlt, sind die Menschen- und Tierseelen; und das Neue, das diese hereinbringen, ist in erster Linie ihr ›Erleben‹ mit dem bewußtseinsmäßigen Bezogensein auf ihre Umwelt . . . Kann Einheit eines Ganzen anders sein als einzig durch das eigene Wesen seiner Teile, die somit irgendwelche *Wesensgemeinschaft* statt prinzipieller Heterogenität haben müssen?«³⁵ Und die Antwort lautet: »Im wahrsten Sinne sich verknüpfen, ein Ganzes bilden, kann nur,

³⁵ Ideen, I, S. 70.

was wesensmäßig verwandt ist, was eins wie das andere ein eigenes Wesen im gleichen Sinne hat . . . Evident ist aber, daß, was da beiderseits Gegenstand und gegenständliche Bestimmung heißt, nur nach den leeren logischen Kategorien gleich genannt ist. Zwischen Bewußtsein und Realität gähnt ein wahrer Abgrund des Sinnes. Hier ein sich abschattendes, nie absolut zu gebendes, bloß zufälliges und relatives Sein; dort ein notwendiges und absolutes Sein, prinzipiell nicht durch Abschattung und Erscheinung zu geben.«³⁶ Zwischen Bewußtsein und Realität besteht keinerlei mögliche Gemeinschaft, keine Wesensgemeinschaft; es scheint, gerade der Relativität und dem Eigensinne des Seins des Realen gemäß. Relativität der Gegebenheit und Eigenständigkeit des Anderen aber übertreffen nach dem Gesagten noch die des Dinges. Wäre demnach jederlei mögliche Gemeinschaft, nämlich im Grunde die Wesensgemeinschaft zwischen mir in meinem Bewußtsein und den Anderen gar noch radikaler ausgeschlossen?

Wir sahen ein, daß Gemeinschaft Unselbständigkeit bedeutet. Wir sahen ein, daß der Unselbständigkeit die Relativität des Gegebenseins entspricht. Wir sahen ein, daß die Relativität des Gegebenseins auf die Eigenständigkeit eines solchermaßen Gegebenen zurückgeht. Jetzt scheint es, daß die radikale Relativität der Gegebenheitsweise der Anderen eine Eigenständigkeit des Anderen mir gegenüber bezeugt, welche gar jede Gemeinschaft mit ihm ausschließt. Was ist jetzt die Frage: wie *Eigenständigkeit* mit Gemeinschaft zu vereinigen ist — oder etwa vielmehr: wie *Unselbständigkeit* mit Gemeinschaft zu vereinigen ist?

Denn was ist es denn, sachlich gesehen, was nach Husserl jede Wesensgemeinschaft zwischen Bewußtsein und Realität aufhebt? Daß Bewußtsein und Realität auf keine Weise miteinander

³⁶ Ideen, I, S. 92 f.

»wesensmäßig verwandt« sind, daß keineswegs »eins wie das andere ein eigenes Wesen im gleichen Sinne hat«; daß Bewußtsein »ein notwendiges und absolutes Sein« ist, »prinzipiell nicht durch Abschattung und Erscheinung zu geben«, Realität hingegen »ein sich abschattendes, nie absolut zu gebendes, bloß zufälliges und relatives Sein«. Was heißt dies im Verhältnis zwischen Bewußtsein und Realität? Es heißt, so wie wir oben schon anführten: »Realität, sowohl Realität des einzeln genommenen Dinges als auch Realität der ganzen Welt, entbehrt wesensmäßig (in unserem strengen Sinne) der Selbständigkeit. Es ist nicht in sich etwas Absolutes und bindet sich sekundär an anderes, sondern es ist in absolutem Sinne gar nichts, es hat gar kein »absolutes Wesen«, es hat die Wesenheit von etwas, das prinzipiell *nur* Intentionales, *nur* Bewußtes, Vorstelliges, Erscheinendes ist.«³⁷ Es heißt, daß »die Welt der transzendenten ›res‹ durchaus auf Bewußtsein, und zwar nicht auf ein logisch erdachtes, sondern aktuelles angewiesen« ist.³⁸ Oben führten wir dergleichen Aussagen Husserls zum Zwecke des Hinweises darauf an, daß ähnliches auch für den Anderen gelten müsse, sollte ursprünglich Gemeinschaft bestehen, daß mithin Unselbständigkeit der einzelnen Bedingung der Gemeinschaft sei. Jetzt erweist sich, daß eben eine solche Unselbständigkeit droht, alle Möglichkeit der Gemeinschaft zu vernichten.

Doch in der Tat: Ist denn nicht eben dies das Grundproblem aller Gemeinschaft? *Gemeinschaft bedeutet Unselbständigkeit ihrer Glieder. Gemeinschaft erfordert jedoch Eigenständigkeit ihrer Glieder.* »Denn«, so fragten wir, als wir den ersten dieser beiden Grundsätze zuerst aussprachen, »was besagt gemeinschaftliches Sein, im Unterschied zu bloßem Konnex und Kontakt, zu bloßer Berührung und Begegnung, für den Menschen anderes, als daß er ›schon als einzelner den Sinn eines Gemein-

³⁷ Ideen, I, S. 93 f. (vgl. oben).

³⁸ Ideen, I, S. 92.

schaftsgliedes mit sich führt«, mithin daß der einzelne Mensch, um überhaupt als Mensch dasein zu können, bereits auf die anderen angewiesen ist, ein Mensch ohne die anderen gar nicht Mensch sein kann?«³⁹ Gemeinschaft gründet in wechselseitiger Angewiesenheit ihrer Glieder auf einander. Auf den Anderen angewiesen zu sein vermag ich aber nur dadurch, daß *er* »ein eigenes Wesen im gleichen Sinne hat« wie ich,⁴⁰ daß ihm in diesem Sinne denn doch ein »absolutes Wesen« eignet,⁴¹ nämlich sein Sein »in sich etwas Absolutes«,⁴² ein Eigenes, ihm Eigenes ist, das ich selber wesensmäßig entbehre und worauf ich gleichwohl angewiesen bin und nur, weil ich es entbehre, angewiesen sein kann. *Gemeinschaft erfordert in diesem Sinne Gleichheit, Gleichheit nämlich in der Eigenständigkeit des einen wie des anderen: »Im wahren Sinne sich verknüpfen, ein Ganzes bilden, kann nur, was wesensmäßig verwandt ist, was eins wie das andere ein eigenes Wesen im gleichen Sinne hat . . .«*⁴³ Aber zugleich gilt: *Gemeinschaft erfordert in diesem Sinne Fremdheit, Fremdheit nämlich des Eigenen des Anderen als etwas, worauf ich nicht angewiesen wäre, wäre es mir nicht versagt und meiner Eigenheit ein Fremdes.*

Die Erfahrung bestätigt dies. Nicht minder ist jede Gemeinschaft bedroht durch die Verselbständigung ihrer Glieder als durch die Vernichtung ihrer Eigenständigkeit. Beide Gefahren betreffen die Gemeinschaft als solche. Nicht nur die Verselbständigung der Glieder droht die Gemeinschaft aufzuheben — hier ist die Rede von empirischen Gemeinschaften, die der Aufhebung fähig sind —, sondern auch die Unterdrückung der Eigenständigkeit der Glieder bedeutet nicht so wesentlich die Auf-

³⁹ Vgl. oben, S. 7.

⁴⁰ Vgl. Ideen, I, S. 92 f.

⁴¹ Vgl. Ideen, I, S. 94.

⁴² Vgl. Ideen, I, S. 93 f.

⁴³ Ideen, I, S. 92 (vgl. oben).

richtung einer Allmacht des Gemeinwesens über die einzelnen, sondern beraubt ein solches Gemeinwesen des Wesens der Gemeinschaft. In der kleinsten Gemeinschaft von zweien: Sie gründet sich auf die wechselseitige Angewiesenheit beider auf einander. Sind beide gänzlich selbständig, so hat die Gemeinschaft keine Notwendigkeit und kann bei jedem Zufall auseinandergehen. Fehlt es aber einem von beiden (oder gar, im Grenzfalle, beiden) gänzlich an einem Eigenen, so kann der Andere auf ihn nicht angewiesen sein. Eine Frau etwa, deren Wesen gänzlich aufgeht in der Hingabe an mein eigenes Sein, »hat mir nichts zu sagen«.

Was jetzt über die Eigenständigkeit, notwendige Gleichheit, ja Fremdheit der Anderen in der Gemeinschaft gesagt ist, stellt sich gewiß dem zuvor über die Unselbständigkeit, die Gemeinschaft notwendig für den einzelnen bedeutet, Gesagten nicht nur zur Seite, sondern entgegen. Doch ob man dieses Verhältnis zwischen den beiden Aussagen nun einen Widerspruch nennen mag oder nicht, es entspricht dem Sachverhalt, daß Gemeinschaft heißt: »Wechselseitig-für-einander-sein«. ⁴⁴ Wir hatten zuerst zu betonen, daß die Relativität des Gegebenseins des Anderen eine Unselbständigkeit bedeutet, welche allerdings dem Anderen mir gegenüber eigen sein muß, wofern Gemeinschaft bestehen soll. Die nun begriffene notwendige Eigenständigkeit des Anderen mir gegenüber ist nichts anderes als der Begriff dafür, daß auch ich selber dem Anderen gegenüber im selben Verhältnis der Unselbständigkeit stehen muß, wofern Gemeinschaft bestehen soll. So ist am Ende sogar trotz der nunmehr begriffenen notwendigen Eigenständigkeit des Anderen eine — allerdings ihrerseits relativierte — Gültigkeit jenes Satzes über das Ding auch für den Anderen aufrecht zu erhalten: »Es hat gar kein »absolutes Wesen«, es hat die Wesenheit von etwas, das prinzipiell *nur* Inten-

⁴⁴ Meditationen, S. 157 (vgl. oben).

tionales, *nur* Bewußtes, Vorstelliges, Erscheinendes ist«. ⁴⁵ Nur hat der Satz, auf das Ding oder den Anderen bezogen, je einen anderen letzten Sinn. Denn im einen Falle besagt er allein, daß »die Welt der transzendenten »res« durchaus auf Bewußtsein, und zwar nicht auf ein logisch erdachtes, sondern aktuelles angewiesen« ist. ⁴⁶ Im anderen Falle besagt er dies auch, nämlich daß »die Anderen durchaus auf mein Bewußtsein, und zwar nicht auf ein logisch erdachtes, sondern in der Tat auf mein aktuelles Bewußtsein angewiesen« sind. Doch zugleich besagt er, daß auch »ich und mein Bewußtsein durchaus auf die Anderen und das ihre, und zwar nicht als ein logisch erdachtes, sondern ihr aktuelles Bewußtsein von meinem Sein angewiesen« bin. Husserls anderer Satz, daß Bewußtsein »in dem Sinne absolutes Sein« ist, »daß es prinzipiell *nulla »re« indiget ad existendum*«, ⁴⁷ gilt nur für das Verhältnis von Bewußtsein und Realität oder nur, wofern »Bewußtsein« hier bereits das meine in konstituierter Gemeinschaft mit dem der Anderen bedeutet. Zwischen Bewußtsein und Bewußtsein, zwischen mir und den Anderen, den Anderen und mir ist die »Relativität« und »Angewiesenheit« eine wechselseitige.

Steigert oder mäßigt dies die Relativität? Bringt es mir die Anderen näher als die Dinge, oder stellt sie sie mir ferner? Beides, je nach dem Begriff. Doch überwiegt der Sinn der Ferne — der Fremdheit — und der durch Wechselseitigkeit erhöhten, gleichsam doppelt befestigten Relativität. Insofern die Dinge auf mein Bewußtsein angewiesen sind, stehen sie mir nahe — jedoch allein von sich aus, insofern mein Bewußtsein »prinzipiell *nulla »re« indiget ad existendum*«. Der Andere steht mir näher, da auch ich durchaus auf ihn angewiesen bin. Indessen ist also die Relativität der Dinge auf mein Bewußtsein eine ein-

⁴⁵ Ideen, I, S. 94 (vgl. oben).

⁴⁶ Ideen, I, S. 92.

⁴⁷ Ebenda.

seitige von ihnen aus. Daß aber auch die Anderen mir nur relativ gegeben sind, betrifft mich selbst, der ich meinerseits durchaus auf sie angewiesen bin: Nur »von mir aus, konstitutiv der Urmonade, gewinne ich die für mich anderen Monaden usw. die Anderen als psychophysische Subjekte«⁴⁸ — das bedeutet, daß der Zugang zum Anderen *als Anderen* sich mir beständig zu versagen droht, auf den ich doch angewiesen bin. Oder auch: Die relative Eigenständigkeit der Dinge betrifft mich nicht, ich bin auf sie nicht angewiesen; und somit auch nicht ihre Relativität. Jedoch die Eigenständigkeit der Anderen ist etwas, dessen ich um der Gemeinschaft mit ihnen willen bedarf, ihr bloß relatives Gegebensein — ihrer eigenen Unselbständigkeit gemäß — relativiert die Möglichkeit der Erfüllung meines eigenen Bedürfnisses ihrer. Und doch vermag sich die Gemeinschaft eben gerade nur auf die Eigenständigkeit der Anderen wie meiner selbst zu gründen, erfordert sie somit jene doppelte Relativität und rückt die Anderen mir gegenüber in die *wesentliche* Ferne der Fremdheit. Husserl stellte bezüglich der Realität die Frage: »Inwiefern soll zunächst die *materielle Welt* ein prinzipiell andersartiges, *aus der Eigenwesenheit der Erlebnisse Ausgeschlossenes* sein? Und wenn sie das ist, wenn sie gegenüber allem Bewußtsein und seiner Eigenwesenheit das ›Fremde‹, das ›Anderssein‹ ist, wie kann sich das Bewußtsein mit ihr *verflechten* . . . ?«⁴⁹ Die Frage war jedoch gestellt im Sinne der »Auffassung des ›naiven‹ Menschen«.⁵⁰ Der »naive Mensch« ist es, der befürchtet, bereits der Ausschluß der Realität aus dem Bewußtsein als ein diesem in gewissem Sinne »Fremdes« mache jede »Verflechtung« von Bewußtsein und Realität unmöglich. Husserl vermerkte dazu später am Rande die Gegenfrage: »Wie ist aber diese *Verflechtung zu verstehen*? Ist nicht die *reale Welt* die für uns seiende und so

⁴⁸ Meditationen, S. 157 (vgl. oben).

⁴⁹ Ideen, I, S. 70 (vgl. oben).

⁵⁰ Ideen, I, S. 69 (im Paragraphentitel).

seiende ausschließlich als *die in unserem Bewußtsein* vorgestellte, erfahrene, irgendwie bewußte? *Ist es nicht das Bewußtsein selbst in seinen mannigfaltigen Modis*, in seinem eigenwesentlichen Zusammenhang, das unseren Synthesen der Welt als der uns geltenden, in uns sich eventuell ausweisenden, überhaupt ihren Sinn gibt . . . ?«⁵¹ Und eben darum ist, wie er es sodann ausspricht,⁵² zwischen Bewußtsein und Realität keinerlei Wesensgemeinschaft möglich: weil gerade *nur scheinbar* die Realität »gegenüber allem Bewußtsein und seiner Eigenwesenheit das ›Fremde‹, das ›Anderssein‹ ist«. Gemeinschaft aber kann nur zwischen verwandtermaßen Eigenständigem bestehen, d. i. jedoch einander Gegenüberstehendem als »Fremdes« und »Anderssein«. So schon nach den *Ideen*. Und demgemäß hat der Entwurf einer Phänomenologie der *Gemeinschaft* in den *Cartesianischen Meditationen* notwendig zum voraus die Gestalt einer »konstitutiven Theorie der *Fremderfahrung*«,⁵³ geht sie aus vom »Faktum der Erfahrung von *Fremdem* (Nicht-Ich)«⁵⁴ und fußt sie auf der These: »*Das an sich erste Fremde* (das erste ›Nicht-Ich‹) *ist das andere Ich*.«⁵⁵

Ich beschränke mich auf diesen Versuch einer Skizze der Grundgedanken Edmund Husserls zur Phänomenologie der Gemeinschaft, verzichtend auf einen Nachvollzug der notwendigen Einzelschritte der phänomenologischen Analyse, auf die Darstellung insbesondere, wie sich die Gründung der Gemeinschaft auf Unselbständigkeit und Eigenständigkeit, Nähe und Ferne, Gleichheit und Fremdheit niederschlägt in den notwendigen Un-

⁵¹ Ideen, I, neu herausgegeben von Walter Biemel, WW., Bd. III, S. 470.

⁵² Ideen, I, S. 92 f. (vgl. oben).

⁵³ Meditationen, S. 122.

⁵⁴ Meditationen, S. 136.

⁵⁵ Meditationen, S. 137.

terscheidungen zwischen »Eigenheitssphäre« und Sphäre des Fremden, transzendentelem *ego* und Menschen-Ich, Monadengemeinschaft und Menschengemeinschaft, konstitutiven Beiträgen von Passivität und Aktivität. Statt dessen schließe ich mit einer einfacheren Veranschaulichung der dargestellten Gedanken.

In den Vorlesungen über die *Erste Philosophie* hat Husserl »die fremdleibliche Wahrnehmung« als eine »Wahrnehmung durch ursprüngliche Interpretation« und dieses »ursprünglich interpretierende Ansehen« als »eine eigene Grundform der Erfahrung« bezeichnet.⁵⁶ Für gewöhnlich wird unter Wahrnehmung und Interpretation Entgegengesetztes verstanden. Wo eine Wahrnehmung im Verdacht steht, selber schon Interpretation zu sein, gilt ihre Ursprünglichkeit als zweifelhaft. Fremderfahrung jedoch gründet in einer »Wahrnehmung durch ursprüngliche Interpretation«. Wer, was und wie der Andere ist, ist nämlich je schon mit bestimmt durch die Weise, wie ich selber ihn »nehme«, »auffasse«, auslege und demgemäß ihm begegne, ja überhaupt dadurch erst *bestimmt*; und so auch finde ich selbst mich hinsichtlich dessen, wer, was und wie ich bin, je schon mit bestimmt durch die Weise, wie ich Anderen mich »darstelle«, »bekunde«, wie ich »auf sie wirke«, »welchen Eindruck ich auf sie mache«, ja dadurch überhaupt erst *bestimmt*.⁵⁷ Jeder Versuch meinerseits, dem Anderen, oder des Anderen, mir in absoluter Objektivität zu begegnen und gänzlich unbeeinflusst sowohl als auch ohne jede Beeinflussung ganz objektiv zu sehen, zu erkennen und festzustellen, wer, was und wie der Andere ist oder ich bin, ist unausweichlich zum Scheitern verurteilt. Und

⁵⁶ Erste Philosophie (1923/24), II, WW., Bd. VIII, S. 63.

⁵⁷ Eine gewisse »innere Unbestimmtheit« meiner selbst wie der Anderen ist damit nicht bestritten, sondern betont. Sie ist nicht allein der Grund meiner Bestimmbarkeit durch Andere, sondern sogar der Grund der Möglichkeit meiner Selbstbestimmung und schon, vermutlich, meines Denkens.

dies nicht einmal, weil ein Mensch dem anderen gegenüber etwa »nie ganz objektiv« zu sein vermöchte, sondern weil, wer sich einem Anderen gegenüber »völlig objektiv« verhält, ihn auch eben dadurch in der Weise einer »ursprünglichen Interpretation« erst eigenartig bestimmt und somit einem ganz anderen Anderen begegnet als dem, über den er etwas zu erfahren gedachte. Daran ändert auch die Zwischenschaltung objektiver Beobachtungsgeräte nichts. Einerseits ist der Andere auch ein Anderer, wenn er sein Verhalten von einem solchen Gerät verzeichnet weiß, und wieder ein Anderer, wenn er sich allein und unbeobachtet glaubt; und andererseits kehrt dasselbe Verhältnis beim Prüfer der Aufzeichnung des Gerätes wieder. Man weiß, wieviel von Menschlichem, das uns übertragen wird durch Geräte, nicht übertragen wird, weil und wie es ist und geschieht, sondern ist und geschieht und insbesondere so ist und geschieht, weil und wie es übertragen wird. Erfahrungsgemäß aber alteriert das objektive Verhalten von Prüfern und Psychologen, Polizisten und Publizisten die, denen gegenüber sie sich so objektiv verhalten, im Sinne der Beeinträchtigung, Beschränkung, Beraubung und Entwürdigung. Weil der Mensch »schon als einzelner den Sinn eines Gemeinschaftsgliedes mit sich führt«, ist keiner »an sich« und »eigentlich« so, wie man glaubt, objektiv erkennen zu können, sondern jeder auf Gemeinschaft angewiesen, um sein zu können, wer, was und wie er selber ist. Eben weil dem so ist, ist Gemeinschaft schwierig. Es gibt keine Gewißheit des Anderen. Er ist schon ein Anderer, wenn ich mich seines Verhaltens, etwa seiner »wahren« Meinung, objektiv vergewissern will und mich eben damit schon seiner Gemeinschaft — und ihm die meinige — entziehe. Wer, was und wie der Andere ist, ist ungewiß, da es von mir selber mit abhängt, da ich meiner selber, seiner nicht gewiß, nicht gewiß bin, und er meiner nicht gewiß zu sein vermag. Einer aber bedarf des Anderen eben als dessen, dessen er nicht gewiß zu sein vermag.

Als diese Erfahrung ist die Fremderfahrung in der Tat *das* Vorbild für »die allergrößten Probleme« der Phänomenologie, »die der ›*Konstitution der Bewußtseinsgegenständlichkeiten*« überhaupt. Sind sie es — nur für die Phänomenologie?