

Iris Därmann

Fremdgehen: Phänomenologische 'Schritte zum Anderen'

1	Hermeneutik des Eigenen	461
2	Phänomenologie des Fremden	466
2.1	Husserls Exposition der Fremderfahrung	469
2.2	Epoché	470
2.3	Umgrenzung und Grenzen des Eigenen	474
2.4	Schritte zum Anderen	481
2.5	Spiegelung ohne Spiegelung	487
2.6	Ort der Unerfüllbarkeit	491
2.7	Der Fremde ist der erste Mensch	498
3	Ausblicke auf eine phänomenologisch provozierte Genealogie des Ethischen	504
3.1	'Ethik der Ethik': Levinas	504
3.2	Empfang des Anderen	506
3.3	Trauma der Verfolgung	512
3.4	Ethik der Gabe: Derrida	516
3.5	Ethik des Responsiven: Waldenfels	525
3.6	Antworten auf fremde Ansprüche	528
	Literatur	535

1 Hermeneutik des Eigenen

Gegen Ende des letzten Jahrhunderts reißt eine neu entstehende Wissenschaft die Philosophie gewaltsam aus ihrem das eigene Ich und das Eigenbewußtsein bewachenden Cartesianischen Schlummer. Die ersten philosophischen Texte, die um das Problem des Fremden gravitieren, verdanken sich nicht zufällig der Auseinandersetzung mit der Ethnologie. Zu einer Zeit, da dem Begriff des Fremden in der ethnologischen Forschung noch keinerlei Gewicht zukommt,¹ wird er in der

¹ Hinsichtlich der epistemologischen Situation der Ethnologie bleibt auch für die Gegenwart festzuhalten, daß „diejenige Wissenschaft, die damit beschäftigt ist, die Masse des kulturfremden Materials zu sammeln, zu ordnen und zu erklären“, mit der Fremdheit von Kulturen konfrontiert ist, ohne einen dafür angemessenen Diskurs

an Auslegung, Deutung und Interpretation von Texten orientierten Hermeneutik Wilhelm Diltheys zum philosophischen Anliegen und Problem. Diltheys Bemühungen um eine „Umgestaltung der naturwissenschaftlichen Methoden für das Studium der geistigen Erscheinungen“ fallen zeitlich mit Rezensionstätigkeiten zusammen, die er Untersuchungen der damals vorwiegend naturwissenschaftlich orientierten Völkerkunde und frühen Ethnologie widmet. Von den Arbeiten Adolf Bastians, dem Vater der deutschen ethnologischen Forschung, verspricht sich Dilthey die Begründung „eine[r] Erfahrungswissenschaft der geistigen Welt“ (Gesammelte Schriften XI: 205). Das ethnologische Material wird von Dilthey dazu bestimmt, die Philosophie aus „den Labyrinthen eigener Meditationen“ zu befreien (GS XI: 212). Bereits 1876 fordert Dilthey von der „neuen und noch sehr unsicheren Wissenschaft“ die Einlösung jener „familiarisierten Beobachtung“, die als „teilnehmende Beobachtung“ erst mit und seit Malinowski die ethnologische „Feldforschung“ auszeichnen wird (GS XVII: 9).² Dilthey erwartet

aufgebracht und auf einen systematischen „Begriff kultureller Fremdheit“ abgehoben zu haben. Vgl. Bargatzky 1992: 14. Bargatzky erwähnt in diesem Zusammenhang das verblüffende Ergebnis einer Registrierung: „In den bislang 31 Bänden der *International Bibliography of the Social Sciences Anthropology* für die Jahre 1955-1985, in denen weltweit ethnologische oder ethnologisch relevante Artikel erfaßt werden, wurden ganze vier Aufsätze registriert, in deren Titel das Wort *stranger* bzw. *étranger* vorkommt.“

² Bronislaw Malinowski gilt als Begründer der 'Feldforschung'. Sein 1922 publiziertes Buch *Argonauten des westlichen Pazifik* verabschiedet sich von einer Anthropologie, die ihr Datenmaterial auf sozialdarwinistischer und evolutionsgeschichtlicher Grundlage auswertet und der es um die Dokumentation des Exotischen oder Spektakulären zu tun ist. Malinowski erlernte die Sprache der Trobriander und nahm über einen längeren Zeitraum an ihrem Leben teil, welches er in dem Wissen zu dokumentieren und auszuwerten suchte, daß „in der Ethnographie [...] der Weg vom Rohmaterial – den Informationen, wie sie sich dem Forscher in seinen eigenen Beobachtungen, in den Aussagen der Eingeborenen und in der kaleidoskopischen Vielfalt des Stammeslebens darbietet – bis hin zur endgültigen gesicherten Vorlage der Ergebnisse oft sehr weit [ist]“ (Malinowski 1922: 25). Malinowski autorisierte die sogenannte „teilnehmende Beobachtung“ als Teilnahme an einer fremden Kultur auf Distanz. Daß ein bezügliches Leben mit Anderen Probleme der Verifizierung und Nachprüfbarkeit aufwirft, weil es in der Gefahr steht, der Subjektivität, der Projektion und der Fehldeutung bezichtigt zu werden, ist Malinowski keineswegs entgangen. Nicht nur, daß sein rhetorisch ausgefeilter Stil auf der einen Seite von der Absicht getragen ist, daß „seine Erfahrung der Erfahrung des Eingeborenen zur Erfahrung des Lesers“ (Stocking 1983: Band I, 105) werden möge; auch bringen die Überfülle der angegebenen Daten, die photographischen Tafeln und die peinlich ge-

von der Ethnologie die Schlichtung der Frage „nach der Einheit oder Verschiedenheit des Menschengeschlechts“ und hebt in diesem Zusammenhang auf die Herkunft der Differenz zwischen „Kultur- und Naturvölkern[n]“ ab: „Jenseits der Kultur der Naturvölker erheben sich die Kulturvölker. Was wir geistige Welt nennen, ist hier die Welt des modernen Staates, der Literatur, Kunst, Wissenschaft, alles das sind Produkte der Kulturvölker“ (GS XX: 122f.), für die eine „Kunst des Verstehens“ namens Hermeneutik zuständig gemacht wird, deren grundsätzliche Aufgabe in der Bewältigung und Überwindung von Fremdheit besteht. Alles macht hier den Eindruck eines geheimen, wenn nicht gar selbstgeheimen Problemimports. Denn erstaunlicherweise stellt Dilthey die Frage nach dem Fremden nicht explizit im Umkreis seiner Beschäftigung mit der englischen und deutschen Ethnologie auf die Probe ihrer wissenschaftskonstitutiven Bedeutsamkeit; Fremdheit wird vielmehr zu einer grundlegenden Erfahrung im Bereich der eigenen Kultur erhoben, die nach Auslegung, Deutung, Interpretation und elementaren Verstehensvollzügen verlangt. „Die Auslegung wäre unmöglich, wenn die Lebensäußerungen gänzlich fremd wären. Sie wäre unnötig, wenn in ihnen nichts fremd wäre“ (GS VII: 225).

Die relative Fremdheit, die Dilthey zur eigensten Angelegenheit des Verstehens macht, setzt ein gemeinsames Maß, eine Dimension der Ähnlichkeit zwischen demjenigen voraus, der um ein Verständnis des Fremden bemüht ist, und jenem Fremden, den es auszulegen und zu verstehen gilt. Die „Möglichkeit des Verstehens“ erwächst auf „der Grundlage der allgemeinen Menschennatur“, die „die Gemeinschaftlichkeit der Menschen untereinander für Rede und Verständnis“ fundiert (GS V: 329). Vor dem Hintergrund dieser als Allgemeinheit begriffenen Gemeinsamkeit ist der fremdheitsaufhebende Verstehensvollzug schließlich nur eine Frage der Zeit. Denn in dem Maße, in welchem „in keiner fremden individuellen Äußerung etwas auftreten kann, das nicht auch in der auffassenden Lebendigkeit enthalten wäre“, handelt es sich beim Verstehen darum, im Fremden dasjenige als Gemeinsames wiederzuerkennen und sinnfällig zu machen, was im Eigenen bereits auf gewisse Weise bekannt und vorhanden ist. Die „Verschiedenheit“ zwischen eigener und fremder Individualität stellt sich als eine bloß

naue „chronologische Liste der Kula-Ereignisse, die der Verfasser selbst bezeugen kann“, auf der anderen Seite seine Befürchtung zum Ausdruck, wissenschaftlich nicht ernstgenommen werden zu können (Clifford 1988: 119). Die Verflechtung von persönlicher Erfahrung mit Angehörigen einer fremden Kultur und deren gleichzeitige wissenschaftliche Analyse, die „zu dieser Zeit sowohl als *rite de passage* wie auch als 'Laboratorium' verstanden wurde“ (ebd.: 125), wirft darüber hinaus auf der Ebene der Darstellung, Repräsentation und Literalisierung Fragen auf, deren Unlösbarkeit bis in die aktuelle ethnographische Debatte hineinreicht.

graduelle und vorläufige (GS V: 334), nicht aber als eine ursprüngliche und unüberwindliche Differenz dar. Dilthey weitet den Einsatz des Verstehens von einer regional begrenzten Technik philologischer Textauslegung im Sinne der Hermeneutik auf einen universell fungierenden Vorgang des Lebens aus, der auf „elementare Formen des Verstehens“ (GS VII: 207f.) verweist: „Unser Handeln setzt das Verstehen anderer Personen überall voraus“ (GS V: 315). Das Fremde trägt die Signatur des anderen Menschen bereits inmitten der eigenen Kultur und Muttersprache; als das Unverständliche oder Noch-Nicht-Verstandene reicht es darüber hinaus vom „kindlichen Lallen“, über den „Hamlet oder die Vernunftkritik“ (GS V: 318) bis hin zum „fremdartigen Leben“ der „Völker des östlichen Asiens“ (GS XVII: 289). Die Spannbreite des Verstehens und der Auslegung umfaßt folglich neben „fremden Lebensäußerungen und Personen“ (GS VII: 205) „fremde Seelenzustände“ und „fremdes Dasein“ ebenso wie alle „in der Schrift enthaltenen Reste menschlichen Daseins“ als „dauernd fixierte Lebensäußerungen“ vergangener Menschen (GS V: 319). „Das letzte Ziel“ und der „höchste Triumph“ der hermeneutischen Operation besteht bei der Auslegung „geistiger Schöpfungen aus Sprachzeichen“ schließlich darin, „den Autor besser zu verstehen, als er sich selbst verstanden hat“ (GS V: 331, 335). Der Vollzug des Verstehens von Fremdem geschieht dabei stets im „Interesse“ einer Bewußtwerdung des Eigenen, während alles Fremde durch eine „Übertragung aus der eigenen Lebendigkeit“ aufgehoben und dem eigenen Verständnis nahegebracht wird:

„Die innere Erfahrung, in welcher ich meiner eigenen Zustände inne werde, [kann] mir doch für sich nie meine eigene Individualität zum Bewußtsein bringen. Erst in der Vergleichung meiner selbst mit anderen mache ich die Erfahrung des Individuellen in mir; nun wird mir erst das von anderen Abweichende in meinem eigenen Dasein bewußt. [...] Fremdes Dasein aber ist uns zunächst nur in Sinnestatsachen, in Gebärden, Lauten und Handlungen von außen gegeben. Erst durch einen Vorgang der Nachbildung dessen, was so in einzelnen Zeichen in die Sinne fällt, ergänzen wir dies Innere: Stoff, Struktur, individuellste Züge dieser Ergänzung müssen wir aus der eigenen Lebendigkeit übertragen“ (GS V: 318).

Die Bewußtwerdung der eigenen Individualität fällt mit der Erfahrung einer von außen kommenden Abweichung oder eines „Kontrastes“ (GS XVII: 289) zusammen. Das fremde Dasein, dem es in seiner zeichenhaften Äußerlichkeit an sinnbeseelter Innerlichkeit mangelt, wird durch eine projektive Ergänzung aus dem Umkreis der eigenen Innerlichkeit dem Eigenen „nachgebildet“. Die „Auffassung einer fremden Lebendigkeit“ entspringt einem „Nacherlebnis“ und „Nachfühlen“ (GS V: 393) aus dem Reservoir der Eigenerlebnisse und Eigen-

gefühle. Insofern als das Verstehen des Fremden unter keinen Umständen den Radius des Eigenen verläßt und sich stets das „zu eigen macht“, was „fremd ist“ (GS VII: 225),³ sagt Dilthey selbst, allerdings ohne es zu wollen, daß das Verstehen des Fremden nichts weniger als eine Unmöglichkeit darstellt. Es gibt kein Fremdverstehen, das den Fremden verstehen und in seiner Fremdheit erreichen könnte. Der oder das Fremde läßt sich nicht als Fremdes, sondern nur als Eigenes und im Sinne eines unterstellten Gemeinsamen verstehen. Wann immer also die Fremdheit eines Textes, einer anderen Person oder Kultur dem Anschein nach verstanden worden ist, handelt es sich um eine Unterstellung oder Übertragung, die dem Umriß des Eigenen entstammt und das Eigene in seiner Eigenheit nicht zuletzt deshalb bestätigt, weil es im Vollzug des vorgeblichen Fremdverstehens immer nur auf sich selbst zurückkommt. In dem Maße, in welchem „alle 'Gegenstände', mit denen es die traditionelle Hermeneutik zu tun hat, [fremd sind]“, muß die „Überwindung“ von „Fremdheit“ und „Selbstentfremdung“ zum hermeneutischen Programm erhoben werden.⁴ Doch jedes hermeneutische Unterfangen, dem es gelungen sein sollte, das vermeintlich Fremde im Verstehensvollzug zu überwinden, hat es nicht mit Fremdem, sondern mit einem Noch-Nicht-Verstandenen oder mit Unbekanntem zu tun gehabt. Die hermeneutische Operation bewegt sich in einem „Zirkel“, bei dem Fremdes nur einen Umweg oder Durchgang zum Eigenen darstellt; sie kehrt mit Gewinn zu ihrem Ausgangspunkt zurück. Der „gute Wille zum Verstehen“⁵ wird von dem Verlangen einer „Heimkehr zu sich“⁶ angetrieben.⁷ Aber vielleicht, und das wäre erst noch zu denken,

³ Auch wenn sich Gadamer in *Wahrheit und Methode* gegen ein Verstehen des Verstehens verwahrt, das bloß darauf hinauslief, sich in einen anderen zu versetzen und dessen Erlebnisse nachzuvollziehen, so kann das von ihm präzierte Verstehen als eine Verständigung in der „Gemeinsamkeit“ der Sache nicht darüber hinwegtäuschen, daß es dabei um die „Aneignung“ dessen geht, was in einem „gestörten und erschwerten“ Gespräch oder in einem Text als Fremdheit zur Erfahrung kommt: „Verstehen ist“ nichts anderes als „eine solche Aneignung des Gesagten, daß es einem selbst zu eigen wird“ (Gadamer 1960/1965: 361, 376).

⁴ Ebd.: 365, 368, 371.

⁵ Gadamer 1984: 38.

⁶ Gadamer 1960/1965: 11.

⁷ In diesem Sinne kann die Hermeneutik als eine ökonomische Methode ausgewiesen werden. Denn „Ökonomie impliziert eine Art Rückkehr zum Ausgangsort, eines Hauses – *oikos* –, des in Umlauf Gebrachten: den Umweg als Ringweg und Kreislauf oder -gang. Was ausgesetzt und ausgeschickt wird, soll zurückkehren oder umgesetzt werden, durch ein Entsprechendes – Wort, Ware oder Münze – ersetzt worden sein“ (Schestag 1991: 160). Oder, um es mit Levinas zu sagen: „Der Weg der Philosophie bleibt der des Odysseus, dessen Abenteuer in der Welt nichts anderes

gibt es ein nicht dem Eigenen verpflichtetes, „ein anderes Verstehen, das erst das Verstehen des Anderen“⁸ als Fremder wäre. Es müßte dem Aussetzen des Verstehens, dem Umherirren des Sinns, dem Verstummen und dem Unansprechbaren einen nicht zu okkupierenden Platz einräumen und das Eigene als etwas deklinieren, dessen Identität weder vorausgesetzt werden kann noch feststeht. Das Eigene konstituiert sich möglicherweise erst im unmöglichen Verstehen des Fremden, dort, wo aller „Einführung“, „Übertragung“ und jedem „Nacherleben“ Abbruch geschieht. Wenn es zutrifft, daß sich der Fremde keinem Verständnis hingibt, dann setzt er allerdings das Verstehen außer Kraft und läßt sich in seiner Fremdheit durch keine Verstehensbemühung ermäßigen.

2 Phänomenologie des Fremden

Über die Infragestellung der Diltheyschen Hermeneutik⁹ und der Einfühlungstheorie Theodor Lipps' wird die Phänomenologie Edmund Husserls zur Exposition der Fremderfahrung genötigt, deren vertiefende Konturierung sie ihrerseits in hohem Maße empfänglich für die Entdeckungen und „fundamentalen Untersuchungen“ der Ethnologie zu sein bestimmt.¹⁰ Die phänomenologisch ausgewiesene Möglichkeit der Fremderfahrung und die von Husserl erstmals namhaft gemachte Sphäre der Intersubjektivität entsichern zunehmend den Umriß des Eigenen bzw. Eigentlichen und legen dem Bemühen einer Aneignung des Fremden unüberwindliche Beschränkungen auf. Die Phänomenologie begnügt sich nicht mit dem Nachweis dessen, was im Vollzug des stets nur zum Schein gelingenden Verstehens auf das Verschwinden des Fremden als Fremden zusteuert; ihr ist es darüber hinaus um den methodisch erwirkten Rückgang auf eine irreduzible Erfahrung des Fremden zu tun, in der der Fremde kraft seiner selbst und dank seiner Fremdheit jeder Erkenntnis, jeglichem Verstehen und jedweder Aneignung

als die Rückkehr zu seiner Geburtsinsel war, ein Sich-Gefallen im Selben, ein Verkennen des Anderen.“ (Levinas 1964/1972: 40; dt. 1989: 33).

⁸ Hamacher 1983: 253.

⁹ Vgl. Hua XV: 631: „Fremdheit besagt Zugänglichkeit in der eigentlichen Unzugänglichkeit im Modus der Unverständlichkeit.“

¹⁰ In der Zeit der Abfassung der *Cartesischen Meditationen* erfolgt die Zusendung des Werkes *Die geistige Welt der Primitiven* durch seinen Verfasser, L. Lévy-Bruhl (siehe Schuhmann 1977: 340f.). Den berühmten Brief an Lévy-Bruhl verfaßt Husserl nach Erhalt von *La mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous* im März 1935 (abgedruckt in Waldenfels 1993: 208-211). Zum Briefwechsel Husserl–Lévy-Bruhl siehe auch Jamme 1989: bes. 72f.

widersteht: Immer schon wird der Fremde fremd gegangen sein; er hält sich niemals dort auf, wo das Eigene ungehindert Eingang findet oder direkten Zugang erhält. Dieser dem Zugriff trotzbare 'Widerstand' des Fremden, der jeder hermeneutischen oder wesensbestimmenden Anstrengung eine unaufhebbare Schranke entgegenhält, wird durch die Einführung eines neuen Fragemodus zur Sprache gebracht.

Im Register der philosophisch in Anspruch genommenen Interrogativpronomen erheischt die klassische Frage 'Was ist?' eine uneingeschränkte Bevorzugung, da sie auf die Wesenthüllung des Seienden abzielt. Von dem Moment an, da der Fremde allerdings unter der maßnehmenden 'Was-ist'-Frage zu einer Wesensbestimmung geleitet zu sein oder Sinn und Bedeutung anzunehmen scheint, ist er seiner Fremdheit und der fragende Logos zugleich seines 'Gegenstandes' beraubt.¹¹ Wann immer Fremdes vorgeblich begriffen, einsichtig und präsent gemacht worden ist, findet es sich als Fremdes annulliert, ohne daß das eigene Begreifen durch das Fremde im mindesten in Frage gestellt worden wäre. Wenn es so etwas Befremdliches wie einen Logos des Fremden gibt, dann muß dieser seine konsequenzenreiche Wirksamkeit im doppelten Genitiv ankündigen. In dieser Hinsicht bleibt der Fremde dem Logos insoweit fremd, als dieser durch den Fremden sich selbst fremd und genötigt wird, nach dem Fremden in einer Weise zu fragen, die – wie keine andere – die Infragestellung des traditionsbefangenen Fragetypus (*ti estin*) zur Folge hat.: „Wie“ (Hua I: 122) ist der Fremde als Fremder „gegeben“, wie bringt der Fremde die Frage nach dem, was er ist, ins Wanken und zum Scheitern, um damit den Logos an jene Grenzen zu führen, wo er mit Ohnmacht belehnt und in seiner Eigenmächtigkeit unterbrochen wird. Die durch Husserl vorgenommene Modifikation des den Fremden betreffenden Fragewortes ist keineswegs auf dem Niveau einer bloßen Ersetzung anzusiedeln; der fragende Sprung vom 'Was' zum 'Wie' erlaubt vielmehr, die Herkunft, die Veranlassung, die Trag- und Reichweite der implikationsschweren 'Was-ist'-Frage selbst zu ermesen: Der durch den Widerstand des Fremden alarmierte Logos immunisiert sich gegen seine eigene Infragestellung mit der in Anschlag gebrachten 'Was-ist-Frage'. Levinas wird soweit gehen, den Versuch, „das Entsetzen vor dem Anderen, das Anderes bleibt“, mit dem Gewaltakt seiner „Ent-hüllung“ zu begegnen, als Stiftungsgeschehen der abendländischen Philosophie selbst beim Namen zu rufen.¹² Beinahe ist man versucht zu sagen, die Ontologie habe sich eigens in der hartnäckigen Absicht konstituiert, die Fremdheit des Anderen zu neutralisieren, sie ebenso zum Thema zu erheben wie zum Gegenstand

¹¹ Zum Problem des „Paradox[es] einer Wissenschaft vom Fremden“ vgl. Waldenfels 1994: 7-26.

¹² Levinas 1963/1974: 188; dt. 1987: 211.

zu machen, um den „Widerstand“ (*résistance*)¹³ des Fremden mittels der illuminierenden Durchdringungskraft des Logos auf immer zu brechen. Während in der Nachfolge Husserls die Frage nach dem Fremden genealogische Rückfragen hervorruft, die das Unterfangen, die Textualität und die Geschichte der Philosophie selbst betreffen, führt bereits der Husserlsche Versuch einer Phänomenalisierung des Fremden die Phänomenologie selbst an einen Rand, an dem ihre Prinzipien fragwürdig zu werden beginnen. Da der Fremde als Fremder in seiner „ursprünglichen Nichtphänomenalität“¹⁴ den phänomenologischen Radius aufs äußerste verengt, hat sie das Schwarz der Trauer über den stillschweigend vollzogenen Abschied von ihren eigenen Voraussetzungen zu tragen.

Ein theoretischer Diskurs, der keinen einzigen Augenblick ins Stottern oder Gleiten geriete, der nicht zuweilen der eigenen Kontrolle enthoben wäre und nach einer anderen als der bereits geschriebenen Sprache verlangte, hätte sich gegenüber dem Einbruch des Fremden bereits abgeschirmt und unverwundbar zu machen versucht. Sobald sich eine philosophische Sprache selbst zur Gewohnheit und systematisch wird, hat sie den unabsehbaren und unberechenbaren Charakter des Fremden verfehlt. Im Scheitern des Husserlschen Werkes zeichnet sich das „Paradox“ des Fremden (Hua XV: 551) ab. In dem Maße, in dem das dem Fremden unterstellte Denken Husserls den Schriften des 20. Jahrhunderts mit einer gewissen Ausschließlichkeit ihre „sozialphilosophische“ Signatur aufdrängt,¹⁵ macht es in seiner Radikalisierung die Ausarbeitung zahlreicher genealogischer Linien erforderlich, die auf die „Entstehungsheerde“¹⁶ ethischer Unumgänglichkeiten zu stoßen bemüht sind, ohne in der ausweichenden Berufung auf allgemeine Gesetze oder bloße Faktizitäten vor den Problemen der Verbindlichkeit, Verpflichtung, Verantwortung und Gerechtigkeit Deckung zu suchen.

Im folgenden wird die Bewegung eines Problems und die Verschiebung eines begrifflichen Feldes nachgezeichnet. Im Ausgang von Husserls *V. Cartesianischer Meditation* und unter Berücksichtigung der fraglichen Forschungsmanuskripte soll die Frage der Fremderfahrung und der Intersubjektivität entfaltet sowie deren ethische Radikalisierung in den Texten von Levinas, Derrida und Waldenfels skizziert werden.

¹³ Siehe Levinas: 1961: 12-15; dt. 1987: 49-53.

¹⁴ Derrida 1964/1967: 188; dt. 1976: 211.

¹⁵ So die These von Theunissen in seiner Studie *Der Andere* (1965, 1).

¹⁶ Nietzsche 1887: KSA 5: 300.

2.1 Husserls Exposition der Fremderfahrung

Die Phänomenologie Husserls ist erstmalig das Wagnis eingegangen, den „Nächsten“, den „Mit-“ oder den „Nebemenschen“ auf den Namen des Fremden getauft und eine Schrift in Bewegung gesetzt zu haben, in deren Lineatur der Andere dem Denken nicht mehr ungelegen, sondern aus einer entlegenen Abwesenheit kommt. Der Umstand, daß Husserl „die sehr befremdliche Möglichkeit und die genauere Art des Für-uns-seins der Anderen“ (Hua I: 120) in einer Erfahrung ausfindig zu machen sucht, der er den Titel „Fremderfahrung“ gibt, weist darauf hin, daß sie denjenigen, der in ihren Bann geschlagen wird, ins Unvertraute, Heimatlose, wenn nicht gar ins Unheimliche zieht – dahin also, wo er zuvor niemals war und wohin er aus eigener Kraft niemals gelangen könnte. Das Wort „Fremderfahrung“ ist mindestens in zwei Richtungen lesbar; es legt nicht nur die Erfahrung des Fremden, sondern auch das Fremdwerden der Erfahrung nahe. In dem Maße, in dem der Fremde in den *Cartesianischen Meditationen* nicht mehr als eine von der Philosophie abgewiesene Frage auftaucht, lehrt diese meditative Übung das Fragenstellen in einer Situation, die sich methodisch ganz und gar empfänglich zu machen bemüht ist für den Auftritt des Fremden. Denn die durch die phänomenologische „Reduktion“ vorbereitete Frage nach dem Fremden zeichnet allererst die zu radikalisierte Möglichkeit vor, ihre mit den Instanzen des „ego“ und des „logos“ versuchte Beantwortung selbst noch einmal eines „horror alieni“¹⁷ zu verdächtigen und auf andere denn intentional gelenkte Wege zu sinnen, um sich dem Einfall des Anderen auszusetzen. In diesem Sinne hat der Husserlsche Text jeden kommenden Diskurs (inklusive den eigenen), der sich dazu berufen sehen könnte, der Unverfügbarkeit des Fremden Herr zu werden, im voraus angeklagt. Anders formuliert nimmt jeder Text, der die Fremdheit des Anderen berührt oder thematisiert, unausweichlich Bezug auf das, was sich dank Husserl im Namen des Fremden zu lesen gibt. Demnach gibt es Initialtexte, die auch dann nicht nicht zu lesen sind, wenn sie gegenwärtig und aktuell keineswegs gelesen werden. Weit davon entfernt, eine diskursive Überwachung durchzuführen, liest der Husserlsche Text immer schon das mit, was sich in absichtsvoller oder absichtsloser Berufung auf ihn im Schreiben befindet und bereits geschrieben steht. Die *V. Cartesianische Meditation* ist nicht zuletzt deshalb als der philosophische Urtext des Fremden¹⁸ zu bezeichnen, weil ihre unbeherrsch-

¹⁷ Siehe Waldenfels 1989: 39-62.

¹⁸ Dennoch darf nicht verschwiegen werden, daß die Exposition der Fremderfahrung in den *Cartesianischen Meditationen* der Aufgabe untersteht, über den Aufweis der Intersubjektivität die Objektivität der Welt als Welt für jedermann „transzendental verständlich zu machen“. Allerdings ist das Problem der Fremderfahrung und der

bare „Textur“ keiner vereindeutigenden Lektüre zugeschlagen werden kann. Sie bleibt ebenso unzugänglich und unwahrnehmbar wie der Fremde selbst.¹⁹

2.2 Epoché

Die „vermöge ihrer absoluten Fremdartigkeit [...] nach Möglichkeit und Wirklichkeit schwer verständlich[e]“ (Hua IX: 276f.) Methode der phänomenologischen Reduktion bzw. Epoché²⁰ leitet bekanntlich die „radikale Änderung“ dessen ein, was Husserl als „Generalthesis der natürlichen Einstellung“²¹ bezeichnet. Dieser ungebrochene und selbstverständliche Glaube an das Sein und die Wirklichkeit der Welt wird durch die Epoché „eingeklammert“ (Hua III/1: 61ff.) und zu seinem „konsequenten In-Schwebe-bleiben“ (Hua VIII: 476) geführt. Als zeitweilige Aufhebung der Seinsthesis und jedes Wirklichkeitsglaubens stellt die Epoché eine Antwort auf die unermesslichen „Schwierigkeiten des [philosophischen] Anfangs“ dar, der „nichts Weltliches sein kann“ (Hua VIII: 472f.). Während die Epoché einerseits als eine gegenüber „dem ganzen natürlichen Leben“

Intersubjektivität von der Frage nach der Objektivität der Welt grundlegend zu unterscheiden. Fremderfahrung geht jeder Objektivität insofern voraus, als sie diese erst ermöglicht. Vgl. dazu Römpp 1992: 4.

¹⁹ Derrida 1972: 71; dt. 1995: 71. Wie sehr das, was Derrida mit Bezug auf Platons Dialoge „Textur“ nennt, in die Nähe dessen rückt, was Husserl als Fremderfahrung exponiert, zeigt folgende Passage: „Ein Text ist nur dann ein Text, wenn er dem ersten Blick, dem ersten, der daherkommt, das Gesetz seiner Zusammensetzung und die Regel seines Spiels verbirgt. Ein Text bleibt im übrigen stets unwahrnehmbar (*imperceptible*). Nicht, daß das Gesetz und die Regel Unterschluß fänden im Unzugänglichen (*l'inaccessible*) eines Geheimnisses – sie geben sich schlechthin niemals preis: der Gegenwart, einem solchen, das man in einem strengen Sinne eine Wahrnehmung nennen könnte.“

²⁰ Aguirre (1970: VII) macht darauf aufmerksam, daß Husserl die Begriffe Epoché und Reduktion zumeist unterschiedslos verwendet; er erinnert aber auch an den Titel des Paragraphen 41 der *Krisis*, der da lautet: „Die echte transzendente Epoché ermöglicht die ‘transzendente Reduktion’ – die Entdeckung und Erforschung der transzendentalen Korrelation von Welt und Weltbewußtsein“ (Hua VI: 154).

²¹ In den späten Manuskripten bezeichnet Husserl die mit der „Generalthesis“ aufgerufene „Vorgegebenheit“ der beständig daseienden Wirklichkeit (Hua III/1: 58f.) im Sinne einer „alltäglich selbstverständlich seiende[n] und altvertraute[n] Welt“ als „Lebenswelt“, die die „geschichtliche Thematik“ von Anfang an enthält (Hua XXIX: 425f.). „Zur Genese des Begriffs ‘Lebenswelt’ bei Edmund Husserl“ siehe van Kerckhoven 1985: 182-203.

„völlig fremde, künstliche Einstellung“ (Hua VI: 251) namhaft gemacht wird, die der Voraussetzung der Voraussetzungslosigkeit gerecht zu werden verspricht (Hua XIX/1: 24ff.), muß sie andererseits aus der Selbstverständlichkeit des „ausschließlich in der Positivität“-Lebens (Hua IX: 276f.) hervorgegangen und also bereits vor aller ausdrücklich vollzogenen Epoché auf gewisse Weise als Epoché darin angelegt sein.²² Das Problem des „schwierige[n] Verflochtensein[s] der natürlichen Einstellung mit einer universalen Epoché“ (Hua IX: 276f.) macht nicht zuletzt deshalb eine „Phänomenologie der phänomenologischen Reduktion“ (Hua IX: 276f.) erforderlich,²³ weil die Phänomenologie stets etwas von dem voraussetzen muß, dessen Voraussetzung sie gerade zu klären beansprucht, während der „in naiver Evidenz“ veranlaßte „Anfangsgang“ sie notwendig dazu bestimmt, „keine geprägte Logik und Methode im voraus“ zu besitzen. Dieses philosophische Anfangs-„Schicksal“ gibt der Phänomenologie nichts weniger als „ein immer neues Hineingeraten in Paradoxien“ auf (Hua VI: 185), die nicht nur auf eine prinzipielle Unvollständigkeit der Reduktion verweisen,²⁴ sondern auch nach der „Zurückbewegung einer Hinbewegung“²⁵ verlangen, welche Husserl als einen dem Widerspiel verpflichteten „Zick-Zack“-Kurs (Hua XIX/1, 22; Hua VI, 59) festlegt.

Dank phänomenologischer Reduktion stößt Husserl auf ein von der „Ausschaltung“ unbetroffenes Residuum namens Bewußtsein, das als „Bewußtsein von

²² Husserl hat insgesamt vier „gleichmögliche Wege eingeschlagen“, um jene „Motivation [...] zwingend herauszustellen, die über die natürliche Positivität des Lebens und der Wissenschaft hinaustreibt und die transzendente Umstellung, die phänomenologische Reduktion notwendig macht“ (Hua V: 148). Man unterscheidet zwischen dem Cartesianischen und dem über die intentionale Psychologie führenden Weg. Daneben ist Husserl sowohl den Weg über die Kritik an den positiven Wissenschaften als auch den die Ontologie durchquerenden Weg gegangen. Siehe dazu Kern 1962: 304.

²³ Eine solche „Phänomenologie der phänomenologischen Reduktion“ setzt sich mit dem die Philosophie verleihenden Anstoß auseinander (bei Platon handelt es sich bekanntlich um die Verwunderung, bei Descartes um den Zweifel, bei Husserl ist es die Reduktion, die zu einer philosophischen Einstellung leitet): „Wie komme ich dazu, mich über dieses Mich-verlieren in die Welt und Mich-einkleiden in ein weltliches Gewand zu erheben und meiner in meiner transzendentalen Reinheit und Eigenheit innezuwerden?“ bzw. „Welchen Anlaß könnte ich in meinem natürlichen Dahinleben haben, über diese natürliche Einstellung hinauszukommen“ (Hua VIII: 77, 79)?

²⁴ Merleau-Ponty 1945: VIIIff.; dt. 1966: 11.

²⁵ Barthes 1975; dt. 1987: 99. Weiter heißt es: „die Bewegung des Z, der Buchstabe des Abweichens“.

etwas“ stets die dreifach gewebte Struktur seiner Intentionalität im Sinne von „Richtung auf Etwas, Erscheinung von Etwas, und Etwas, Gegenständliches als das, was in seinen Erscheinungen Einheit ist“ (Hua VI: 174f.), preisgibt. Während „in der Erfahrungswelt [ein] vorhandener und darum bindender Bestand an Erfahrungswirklichkeit als bindende Nötigung“ (Hua XXIII: 520) auftritt, wird dagegen mit der Enthaltung der Stellungnahmen über Sein oder Nichtsein jedes Interesse an der Existenz einer Sache oder von jemandem inhibiert (vgl. Hua VIII: 96) und jede Bindung, Verbindung und Verbindlichkeit außer Kraft gesetzt. Die mit der Epoché einhergehende „Interessenunterbindung“ (Hua XXIII: 538) hat die Etablierung eines auf „unbeteiligte“ Weise teilnehmenden „Zuschauers“ (Hua I: 15, 73; Hua VI: 183; Hua VIII: 96f.) zur Folge, dem nichts „zum Besitz, zur Verwendung und Verfügung“²⁶ steht. Daß die Unverfügbarkeit des Fremden allein in einer philosophischen „Einstellung“ zutage treten kann, innerhalb derer nichts und niemand zur Verfügung steht, bezeugt ihre methodische Dringlichkeit und macht das Kantisch anmutende Interesse an der Interesselosigkeit sinnfällig. Denn nur das „der Macht der Selbstverständlichkeit“ (Hua VI: 183) und der Seinsetzung Entzogene zeigt sich im phänomenalen „Wie“ seiner Erscheinungs- und Gegebenheitsweisen. Die vielleicht größte Wirkung der Epoché besteht in der Freisetzung eines genealogischen Verlangens, das die bereits „fertige Welt“ (Hua VIII: 180)²⁷ und die konstituierenden Bewußtseinsleistungen (Wahrnehmung, Erinnerung, Erwartung, Fremdwahrnehmung usw.) hinter sich läßt, um an die dem Dunkel unterstellten Orte der Entstehung, an die verborgenen Plätze der Herkunft, an die unvermittelten Szenen der Stiftungen und die unbezeichneten Ereignisse der Urstiftungen zurückzufinden. In diesem Sinne ist die statische Phänomenologie immer schon unterwegs zur genetischen Phänomenologie, die eine Antwort auf die Frage nach der Urstiftung des Fremden und der Entstehung der Differenz von Eigenem und Fremdem in Aussicht stellt.

Die in den *Cartesianischen Meditationen* unternommene Epoché untersteht der Absicht, den „radikal meditierenden Philosophen“ in ein „Enthaltung übendes Ich“ zu verwandeln, dem sich die seiende Welt und die „Existenz aller anderen

²⁶ Heidegger (1961/1989: 128): „Interesse ist das lateinische *mihi interest*, mir ist an etwas gelegen; ein Interesse nehmen an etwas besagt: etwas für sich haben wollen, nämlich zum Besitz, zur Verwendung und Verfügung.“

²⁷ Waldenfels spricht im Zusammenhang mit der Leistung der Epoché von einer „transzendentalen Differenz, die den natürlich in Anspruch genommenen Weltbezug von dem eigens thematisierten und explizierten Weltbezug unterscheidet. Wird das selbstverständliche Daß der Welt als solches thematisch, so verwandelt sich die fertige Welt in eine entstehende Welt, die vorgefundene Ordnung in ein Ordnungsgesehen (1991: 73f.).

Iche“ in einen „bloße[n] Seinsanspruch“ (Hua I: 58)²⁸ übersetzt. Das *ego* antwortet auf diesen Anspruch, indem es die im natürlichen Dahinleben verschüttete, aber wesentliche Dimension des Fremden zur Sprache bringt. Der „Seinsanspruch“ des Fremden vertieft sich methodisch in einer weiteren, „primordial“ genannten Reduktion auf die Sphäre dessen, was Husserl als das „Mir-Eigene“ und als „Eigenheit“ auszuleuchten bemüht ist. Wenn diese beiden Reduktionen allerdings zunächst den nur schwer zu verwischenden Eindruck machen, als ob das *ego* „zum solus ipse“ (Hua I: 121) geworden sei und sich auf einer einsamen „Bewußtseinsinsel“ niedergelassen habe (Hua I: 116), die zu verlassen, um zur „Transzendenz des Anderen“ zu gelangen, allem Anschein nach nur schwerlich gelingen kann, so verhindert indes eben jene Beschränkung auf die „Immanenz des ego“ die fremdheitsvernichtende Gefahr, daß sich die „Transzendenz des Anderen“ auf eine „bloße Vorstellung und Vorgestelltes in mir“ reduziert. Im Hiatu von Immanenz und Transzendenz zeichnet sich eine unüberwindliche Distanz ab, die im Levinasschen Denken unter dem Titel *séparation* den Anstoß dafür geben wird, dem Ich jede Gemeinsamkeit und Gleichheit mit dem Anderen abzusprechen. Die zum Fremden übersetzende Frage, „wie ich aus meinem absoluten ego zu anderen egos komme“, beantwortet Husserl mit der Untersuchung der Grundstruktur des intentionalen Bewußtseins als jener „explizite[n] und implizite[n] Intentionalität, in der sich“ der Andere „in mir gestaltet“ und „sich mir [...] gibt“ (Hua I: 122f.). Sämtliche Spektren des Kommens – das Ankommen, das Aufkommen, das Heraufkommen, das Wiederkommen²⁹, das Entkommen und Fortkommen des Anderen – bleiben bei Husserl auf den intentional-noematischen Gehalt, der „Anderer“ besagt, verwiesen. Dabei bezeugt der zum „transzendentalen Leitfadens“³⁰ erhobene noematische Wahrnehmungssinn 'Anderer' in der

²⁸ Im Jahr der *Pariser Vorträge* (1929), die Husserl 1931 in überarbeiteter Form unter dem Titel *Cartesianische Meditationen* erstmals in französischer Sprache veröffentlichte, hielt Heidegger seine Freiburger Antrittsvorlesung. Im 1943 veröffentlichten Nachwort zu *Was ist Metaphysik?* heißt es in bezug auf ein nicht-rechnendes Denken, dessen Gedanken „aus dem Anderen des Seienden bestimmt sind“: „Dieses Denken antwortet dem Anspruch des Seins“, indem „es sich im Sein für die Wahrheit des Seins [verschwendet]“ (1929/1992: 49).

²⁹ Derrida 1980/1987: 60. In *Invention de l'autre* sagt Derrida über das Kommen und Wiederkommen des Anderen: „Mais on ne fait pas venir l'autre, on le laisse venir en se préparant à sa venue.“

³⁰ Der Begriff des „transzendentalen Leitfadens“ weist bereits vorwegnehmend auf die, wie sich zeigen wird, außerordentlich problematische und für Husserl selbst undurchführbare Absicht hin, die intentionale Auslegung der Fremderfahrung allein unter statischen Gesichtspunkten (vgl. Hua I: 136ff.) durchführen zu wollen. Zur statischen Untersuchungsmethode Bernet/Kern/Marbach (1989: 182): „Charakteristisch

Vorläufigkeit der Untersuchung die „Merkwürdigkeit“ (Hua I: 123) und zur „Zwiespältigkeit“³¹ steigerbare Doppelheit, daß der Andere stets „zugleich“ als Objekt in der Welt und als Subjekt für die Welt erfahren wird (Hua I: 123). Dank der auf den Anderen abhebenden Intentionalität, in der der Andere „für mich sich macht“ und „sich konstituiert“, „kommt“ das Ich aus sich „heraus“ (Hua I: 116) und „[kommt] zu anderen ego's“ (Hua I: 122). Doch auch wenn die von Husserl beanspruchten reflexiven Wendungen³² nachdrücklich machen, daß ich den Anderen „nur finden“, niemals aber „schaffen [kann]“,³³ muß selbst noch dieses „Finden-Können“ in Frage stehen, wann immer der Andere das Ich auffindet, in sein Eigenstes einfällt, es heimsucht oder gar verfolgt. Es wird sich am Ort anderer Texte erweisen, daß der Gehalt der hier umrissenen Intentionalität von einer Passivität unterlaufen und durchkreuzt wird, als deren Radikal sowohl die Affektivität als auch die Traumatizität angesehen werden muß.

2.3 Umgrenzung und Grenzen des Eigenen

Die „primordiale“,³⁴ „eigentliche“, „abstraktive“ bzw. „thematische“ Epoché (Hua I: 171f., 136, 126, 124; Hua XV: 6)³⁵ stellt nichts anderes als eine radikali-

für die statische Konstitutionsanalyse ist ein Zweifaches: Sie hat, erstens, feste Gegenstände, eine feste 'Ontologie' zu ihrem Leitfaden und sie geht, zweitens, Erlebnissen nach.“

³¹ Siehe dazu kritisch Theunissen 1965: 103-105.

³² Der Andere 'gibt sich mir', 'macht sich für mich', 'konstituiert sich', 'gestaltet sich in mir'.

³³ „Auch Gott ist für mich, was er ist, aus meiner eigenen Bewußtseinsleistung, auch hier darf ich aus Angst vor einer vermeinten Blasphemie nicht wegsehen, sondern muß das Problem sehen. Auch hier wird wohl, wie hinsichtlich des Altrego, Bewußtseinsleistung nicht besagen, daß ich diese höchste Transzendenz erfinde und mache.“ (Hua XVII: 258) Das nämlich hieße, die Bedeutung der Konstitution, die keine Konstruktion ist, zu verkennen. Zur Frage, ob Konstitution Produktion oder gar Kreation sei, siehe Waldenfels und die von ihm zu diesem Problem angeführte Literatur (1971: 80ff.).

³⁴ Held 1972: 31: „Das Adjektiv primordial ist abgeleitet von lat. *primordium* und nicht von einem Kompositum mit *ordo*. Die gelegentlich auch bei Husserl auftretende Form 'primordial' ist demnach falsch und sollte aus dem philosophischen Sprachgebrauch verschwinden.“ Dieser Flurbereinigung schließe ich mich nur an, sofern ich das fragliche Wort selbst verwende. Bei Zitaten, die dem Text Husserls entnommen sind, und in denen die Schreibweise 'primordial' vorkommt, belasse ich es bei dieser.

sierende Wiederholung jenes durch die phänomenologische Reduktion bewirkten „Scheins“ (Hua XV: 20) eines transzendentalen Solipsismus dar, den Husserl von dem Moment an zu bedenken gab, da er die Frage erhob, wie das durch Selbstausslegung erreichte egologische Maximum aus dem immanenten Umriß seiner Verslossenheit je zur Transzendenz des Anderen gelangen könne. Während die erste Reduktion „insgeheim“³⁶ vom Anderen absah, „abstrahiert“ die primordiale Reduktion in aller das vormalige Schweigen durchbrechenden Ausdrücklichkeit vom Anderen, um das dem *ego* Eigentümliche mit besitzanzeigenden Fürwörtern zu versehen und das ihm Eigene auf eine abschließende Formel zu bringen. Die bis in ihre Tiefen zu enthüllende Eigenheit des Ich bildet dasjenige „Zugangsfeld“ (Hua XV: 71) zum Anderen und zu einer intersubjektiven Welt, dessen Eigenheit durch die Fremderfahrung überschritten wird. Weil „Fremdheit [...] nur möglich [ist] im Ausgang von mir“³⁷ muß zunächst alles, was ich durch den Anderen habe, weiß und bin, „alle, auf Fremdes bezüglichen Bewußtseinsweisen“ (Hua I: 126) ebenso der abstraktiven Ausschaltung verfallen wie die Gemeinsamkeit der durch den Anderen gegebenen Welt. Indem das für den Fremden „gleichsam blind gemacht[e]“ (Hua XV: 295) *ego* nur noch Augen für sich und sein Eigenes hat,³⁸ bleibt von der gemeinsamen Welt lediglich eine „primordiale“ Schicht „bloßer“ „Natur“ (Hua I: 127f.) zurück, die neben „eigenheitlich gefaßte[n] Körper[n]“ in „einziger Auszeichnung meinen Leib“ (Hua I: 128) erfahrbar sein läßt. Dieser mir untrennbar zugehörige Leib,³⁹ der mir die „Vermöglichkeiten“ und die Grenzen meines Tuns unmittelbar zuträgt, ist mir als „einziges Objekt“ gegeben, „dem ich erfahrungsmäßig Empfindungsfelder zurechne“ (Hua I: 128). Als zugleich erfahrener und erfahrender Leib macht sich dieser durch eine besondere Form der Selbst- und Rückbezüglichkeit bemerkbar, die eine Art Objektwerdung fungierender Organe⁴⁰ nach sich zieht und eine nicht unwichtige Rolle bei dem Aufweis der Möglichkeit von Fremderfahrung spielen wird. Bei dieser Selbstwahrnehmung des reduzierten Eigenleibes handelt es sich insofern um eine „Ausnahmewahrnehmung“ (Hua XIV: 64), als ihr durch die abstraktive Ablendung des Fremden der Rekurs auf die Wahrneh-

³⁵ Husserl verwendet alle Begriffe für ein und dieselbe Epoché.

³⁶ Theunissen 1965: 57f.

³⁷ Levinas 1961: 10; dt. 1987: 45.

³⁸ „Ich muß erst das Eigene als solches auslegen, um zu verstehen, daß im Eigenen auch Nichteigenes Seinssinn bekommt“ (Hua I: 176).

³⁹ Ich war und „bin überall, wo mein Leib ist“ (Hua XIV: 457).

⁴⁰ „Das wird dadurch möglich, daß ich jeweils mittelst der einen Hand die andre, mittelst einer Hand ein Auge usw. wahrnehmen kann, wobei fungierendes Organ zum Objekt und Objekt zum fungierenden Organ werden muß.“ (Hua I: 128).

mung des Leibes als Objekt abhanden gekommen ist. Da das Ich „mit dem körperlichen Leib psychophysisch einig konstituiert ist“, schließt die ‚Umgrenzung‘ des „Mir-Eigenen“ (Hua I: 126) das „personale Ich“ und dessen „reine Erlebnisse“ diesseits des „Sinnbezug[s] auf ein mögliches Uns oder Wir“ mit ein (Hua I: 129). Was in diesen Erlebnissen erfahrbar ist, kann als „das ausschließlich Eigene in meiner Welterfahrung“ (Hua I: 129) identifiziert werden. Die ihres weltlichen wie menschlichen „Sinnes“ entkleideten Anderen erscheinen vor diesem Hintergrund lediglich als Objekte meiner primordialen Welt, welche „zum Bestande des ego als ihm Eigenes“ (Hua I: 134) zuzurechnen sind. Die abstraktiv herausgeschälte „intentionale Unterschicht“ (Hua I: 136), die sich als „System der ‚blossen‘, von allem Fremden befreiten Natur und Eigenleiblichkeit [...] als System der Eigenheit [konstituiert]“ (Hua XV: 8), bezeugt jedoch in ihrer primordialen „Blösse“ (Hua XV: 11, 15) die vorgängige Notwendigkeit der Einkleidung in eine andere Erfahrung.⁴¹ In dem Maße, in dem die „eigenheitliche Reduktion“ auf eine Bestimmung der „Eigenheitlichkeit“, des „Selbsteigenen“ und der „Eigenheitssphäre“ in der Absicht zusteuert, schließlich das schier Unmögliche möglich werden zu lassen, nämlich „die Konstitution aller Fremdheiten verschiedener Stufen aus Quellen der Eigenwesentlichkeit“ zu schöpfen (Hua I: 164), zeigt sich allerdings, daß der Rückgang auf das vermeintlich Eigene und die eigenwesentliche Bestimmung bereits die Differenz zwischen Eigenem und Fremdem, d. h. die Möglichkeit jener Fremderfahrung voraussetzt, deren Aufweis doch gerade über die primordiale Reduktion gelingen soll. Wenn die „Aufklärung“ des „Rätsels“ der „Unterscheidung“ von Eigenem und Fremdem nicht davon ausgehen darf, „daß die Fremderfahrung ihr Werk getan hat“ (Hua I: 150), dann hat die Fremderfahrung jedoch immer schon „ihr Werk“ ins Werk gesetzt, sobald es Eigenes gibt und sich als „Mir-Eigenes“ zu erkennen gibt. Obgleich Husserl seine Untersuchung vor dieser bezwingenden Zirkularität⁴² allein da-

⁴¹ In einer „Die zweifache Thematik nach der transzendentalen Epoché“ betitelten Beilage aus dem Jahre 1934 stellt Husserl die Möglichkeit des durch abstraktive Reduktion herausgestellten Selbstbewußtseins in Frage: „Mache ich die Abstraktion von Anderen und von allem, das durch sie Sinn gewinnt, so gewinne ich das primordiale Feld. Abgestellt sind alle darüber hinaus reichenden Vermögen. Kann ich aber Selbstbewusstsein haben aus einer Selbstreflexion, als ‚Ich ohne Andere‘?“ (Hua XV: 78).

⁴² Zur Schwierigkeit des mit der Epoché verbundenen „transzendentalen Zirkels“ vgl. Hua IX: 273. 1927 antwortet Husserl auf diese Zirkularität mit dem „Problem einer fiktiven Genesis: Angenommen, eine originale Umwelt sei ohne fremde Subjekte, bzw. ohne in ihr auftretende fremde Leiber konstituiert, es gebe in ihr nur meinen Leib und Aussendinge; angenommen, es trete nun in dieser originalen Umwelt für

durch hofft bewahren zu können, daß er „keine zeitlich[e] [...] Genesis“ (Hua I: 136) dieser gleichursprünglichen Differenz in Betracht zieht, und somit den Eindruck erweckt, als habe er sich des Problems der für die Genese des Eigenen unabwendbaren Notwendigkeit der Fremderfahrung durch die vermeintliche Beschränkung auf den statischen Gesichtspunkt entledigt, gelingt die Bestimmung des Eigenen insofern nicht ohne Bezug auf das Fremde, als der „Fundamentalbegriff des Mir-Eigenen“ zunächst „nur indirekt charakterisiert [wird] als Nicht-fremdes, das seinerseits auf dem Begriff des Anderen fußte, es also voraussetzte“ (Hua I: 131). Husserl selbst macht also keinen Hehl daraus, daß er eine der Sphäre des transzendentalen *ego* zugehörige Scheidung von Eigenem und Fremdem lange vor jener erst noch aufzuweisenden Unterscheidung beansprucht, dank der sich der Fremde innerhalb der primordialen Eigenheitssphäre wie durch ein „Wunder“ (Hua XV: 551) bemerklich machen wird.⁴³ Es hieße, die paradoxe Untersuchungsgegebenheit des auf das Eigene Reduzierten vertuschen zu wollen, wiese man nicht ausdrücklich darauf hin, daß das Eigene ohne Fremdes noch nicht einmal 'bloß' Eigenes sein könnte. Unter dieser Rücksicht hat auch innerhalb des umgrenzten Eigenen die nur beiläufig gestreifte Fremdheit eigens hervorgehoben zu werden – eine Erforderlichkeit, der nachzukommen Husserl selbst da versäumt, wo es ihm gegenüber der negativen Ausweisung des Eigenen als des Nichtfremden um die Herausarbeitung des „positive[n] Charakteristikum[s] dieses Eigenen“ (Hua I: 131) zu tun ist, um eine Grenze aus Eigenheiten zu ziehen, jenseits derer die Fremdheit des Anderen ihr obstinates Erscheinen und ihre unzugängliche Existenz wird ankündigen können. Dieser Ausschluß einer Fremdheit des Eigenen hat zur Folge, daß sich die Husserlsche Untersuchung nur auf halbem Wege zu einer radikalen Exposition der Fremderfahrung befindet. Dementgegen wäre eine „l'altération du propre“⁴⁴ in Betracht zu ziehen, die die scheinbare Gewißheit der Selbsterfahrungen und die apodiktische Stille der

mich ein 'fremder Leibkörper' auf, was muss dann durch die Erfahrung der Ähnlichkeit dieses Fremdkörpers mit dem eigenen Leibkörper motiviert sein? [...] Ich sagte, fiktive Genesis. Denn ich kann nicht im voraus behaupten, dass die Genesis der Fremdappäsentation voraussetzt die vorangegangene Genesis einer Umwelt ohne Fremdsubjektivität bzw. voraussetzt, dass schon eine solche Umwelt konstituiert ist“ (Hua XIV: 477).

⁴³ „Halten wir uns an das letzte transzendente ego und an das Universum des in ihm Konstituierten, so gehört ihm unmittelbar zu die Scheidung seines gesamten transzendentalen Erfahrungsfeldes in die Sphäre seiner Eigenheit – mit der zusammenhängenden Schicht seiner Welterfahrung, in der alles Fremde abgeblendet ist – und in die Sphäre des Fremden“ (Hua I: 131).

⁴⁴ Franck 1981: 109-177.

Selbstwahrnehmungen mit unentzifferbaren Nachrichten zu alarmieren die Kraft haben müßte: „Je suis un autre“.⁴⁵ Daß sich der aus „Aktualitäten und Potentialitäten“ bestehende „Erlebnisstrom“ zu keiner Zeit aus seiner garantierten Bahn werfen läßt, daß sich die Eigenheitssphäre nirgendwo durch eine fremde Spur kontaminiert findet oder abgründig zu werden droht, sondern sich in aller Reinheit und Originalität für jene Abgeschlossenheit reserviert weiß, die jeder Egologie eigentümlich ist, verhindert, daß der Fremde – anstatt „innerhalb und mit den Mitteln dieses Eigenen“ (Hua I: 131) konstituiert zu sein – unauffindlich von woandersher kommt. Aber auch das Denken des Eigenen gerät zu kurz, wenn es zutrifft, daß das Eigene nur unter der Voraussetzung eine Aussicht darauf hat, Eigenes zu sein, sofern und solange es um seine eigenen Abweichungen und uneinholbaren Fremdheiten gravitiert. Denn ein bzw. „mein Eigenes“, das sich nicht von selbst, sondern nur durch „Explikation“ (Hua I: 132) erschließt, das sich als Eigenes erst aneignen lassen muß, ist nicht nur eigen bzw. ist nur eigen, sofern es niemals nur zu eigen ist, sondern in einen befremdlichen Verzug mit sich selbst gerät.⁴⁶ Innerhalb der durch die Intentionalität gezogenen Grenzen der Phänomenologie könnte dem Eigenen eine Fremdwertung und Enteignung vor allem in dem Augenblick widerfahren, da sich die Eigenheitlichkeit des Erlebnisstromes in der „mir eigenen Vergangenheit“ verdunkelt und einer Unverfügbarkeit anheimgegeben wird, die an die „limites d'un passé immémorial“⁴⁷ und an ein ursprüngliches Vergessen rührt. Während in der *V. Cartesianischen Meditation* die Weiterung der „Selbstwahrnehmung“⁴⁸ und „Selbstenthüllung“ über die „aktuelle Präsenz“ (Hua XV: 189) hinaus auf die Vergangenheit dem bestärkenden Dienst der Entfaltung des Eigenheitskatalogs untersteht, zeichnet sich in den Forschungsmanuskripten zur Intersubjektivität ein Denken der Wiedererinnerung ab, das nicht ungehindert in das Schema einer „identifizierenden Erstreckung des Ich“ (Hua XIII: 319) eingefügt werden kann. Denn der „Abwandlungsmodus“, den das gegenwärtige Ich dadurch erfährt, daß es in die Vergangenheit einrückt, um somit ein „anderes“ Ich zu werden (Hua VI: 189), läßt sich nicht mehr länger über die Wiedererinnerung in jener identitätsabsichernden „Deckung“ von vergangenem und gegenwärtigem Ich zum Verschwinden bringen (vgl. Hua XIII:

⁴⁵ Die Phänomenologie ruft nach der Psychoanalyse. Lacan zitiert die „blitzende Formulierung Rimbauds“, um den Sinn der Freudschen Dezentrierung des Ich augenfällig zu machen. Siehe Lacan: 1954-55/1978: 16; dt. 1980: 14.

⁴⁶ Derrida 1980: 379; dt. 1987 119.

⁴⁷ Bernet 1994: 265.

⁴⁸ Vgl. dazu auch den frühen Text von 1914 oder 1915 (Hua XIII: 250): „‘Selbstwahrnehmung’ und die Wahrnehmungssphäre vom Standpunkt des Selbst (insgesamt ‘Selbstwahrnehmungssphäre’)“.

318), die Husserl zuvor als „ursprünglichste Ich-Gemeinschaft, als Gemeinschaft mit sich selbst“ (Hua XV: 449f.) bezeichnet hat. In dem Maße, in dem außer Frage zu bestehen beginnt, daß ich in der Deckung „‘mit mir uneins’ werde“ (Hua XV: 448)⁴⁹ und demnach immer nur eine partielle „Selbstdeckung“ in der Wiedererinnerung statt hat,⁵⁰ muß nunmehr die „Deckung (Gemeinschaft) in der Andersheit“ (Hua XV: 450) und die „Verdeckung“ (Hua XV: 418) zum memorialen „Normal“-fall erhoben werden (Hua XV: 448). Aufgrund der Einsicht, daß die Vergegenwärtigung „meine[r] Vergangenheit“ und „Gesamtvergangenheit“ bzw. meiner „‘eigentlich’ nicht wahrgenommenen“ „Lebensvergangenheit“ (Hua XV: 9)⁵¹ mir nicht jederzeit und wie von selbst „erinnerungsmäßig zu Gebote [steht]“, sondern „lückenhaft“ und von affektiven Weckungen abhängig ist, die von „ich-fremden“ Anstößen ausgehen (Hua XV: 418), entfernt sich Husserl zunehmend von einer Bestimmung der Wiedererinnerung als „der denkbar ursprünglichsten Weise“, in der sich „die mir eigene Vergangenheit“ enthüllt (Hua I: 132f.). Im Sinne einer Fremdheit des Eigenen ist die Unverfügbarkeit und Unerrinnerbarkeit der eigenen Vergangenheit dazu berufen, die das Eigene auszeichnende „Selbstzugänglichkeit“ und „Selbstzugehörigkeit“ in ihrer unterstellten Schrankenlosigkeit in Frage zu stellen. Vor diesem Hintergrund aber vermag das *ego* selbst unter phänomenologischen Auspizien ebensowenig als „Herr in seinem eigenen Haus“ angesprochen zu werden,⁵² wie die Eigentumsrechte an dem,

⁴⁹ „Zurückgehend in meine Kindheit, soweit ich einigermaßen klare Erinnerung habe, vollziehe ich nicht nur Erinnerung, sondern auch rückgreifend Interpretation und Korrektur, zumeist freilich auch eine unbewusste Erinnerungsfälschung durch apperzeptive Umdeutung und Umgestaltung früherer Erfahrung, rückgreifende Apperzeption von der jetztigen aus“ (Hua XV: 141).

⁵⁰ Siehe dazu Waldenfels 1989: 56.

⁵¹ Diese Zitate sind der *Ersten Fassung der Fünften Cartesianischen Meditation* (Ende März, Anfang April) entnommen.

⁵² Freud (1917: 9, 11): „Das Ich fühlt sich unbehaglich, es stößt auf Grenzen seiner Macht in seinem eigenen Haus, der Seele. Es tauchen plötzlich Gedanken auf, von denen man nicht weiß, woher sie kommen; man kann auch nichts dazu tun, sie zu vertreiben. Diese fremden Gäste scheinen selbst mächtiger zu sein als die dem Ich unterworfenen; sie widerstehen allen sonst erprobten Machtmitteln des Willens, bleiben unbeirrt durch die logische Widerlegung, unangetastet durch die Gegenausage der Realität. Oder es kommen Impulse, die wie die eines Fremden sind, so daß das Ich sie verleugnet, aber es muß sich doch vor ihnen fürchten und Vorsichtsmaßnahmen gegen sie treffen. Das Ich sagt sich, das ist eine Krankheit, eine Invasion, es verschärft seine Wachsamkeit, aber es kann nicht verstehen, warum es sich in so seltsamer Weise gelähmt fühlt.“ [...] „Die beiden Aufklärungen, daß das Triebleben der Sexualität in uns nicht voll zu bändig ist, und daß die seelischen Vorgänge an

was hier im ökonomischen Sinne Haus (*oikos*) genannt wird, angezweifelt zu werden verdienen.

Im Untersuchungsrahmen der sogenannten „Selbstkonstitution des Ich“ und die seiner „eigenen Erlebnisse“ (Hua I: 133) kann man allerdings das Gewicht der Selbstabwandlung durch Vergegenwärtigungen im Sinne einer Fremdwertung des Eigenen noch aus einem anderen Grund nicht genug hervorheben.⁵³ Husserl wird nämlich den intentionalen Akt der wiedererinnernden Vergegenwärtigung mit jener eigentümlichen „Vergegenwärtigung von Fremdem“ parallelisieren, die jedoch nicht „als Erinnerung charakterisiert“ werden darf (Hua XIII: 318; vgl. 187f.).⁵⁴ „Die Vergangenheit transzendiert die Gegenwart, das fremde Sein transzendiert das eigene Sein“ (Hua XV: 16).

Wenn Husserl, geleitet von der Spur intentionaler Abwandlung (= Modifikation), jene für die Fremdheit des Fremden skandalös anmutende Richtung einschlägt, die ihn dazu verführt, den Anderen, wenn auch in Anführungszeichen, als „‘Modifikation’ meines Selbst“ (Hua I: 144) aufzurufen, dann bleibt zu fragen, wie dieser Genitiv zu lesen bestimmt werden kann: Ist der Andere eine Abwandlung des Selbst oder ist es der erfahrene Andere, der das Selbst modifiziert?

sich unbewußt sind und nur durch eine unvollständige und unzuverlässige Wahrnehmung dem Ich zugänglich und ihm unterworfen werden können, kommen der Behauptung gleich, daß das Ich nicht Herr sei im eigenen Haus.“

⁵³ Es gibt in diesem Zusammenhang noch einen dritten Grund zu nennen, der die „Phänomenologie überhaupt“ betrifft: „Ich bin für mich selbst und mir immerfort durch Erfahrungsevidenz gegeben. Das gilt für das transzendente Ego, und in jedem Sinne von ‘Ego’. Da das monadisch konkrete Ego das gesamte wirkliche und potentielle Bewußtseinsleben mit befaßt, so ist klar, daß das Problem der phänomenologischen Auslegung dieses monadischen Ego (das Problem einer Konstitution für sich selbst) alle konstitutiven Probleme überhaupt befassen muß. In weiterer Folge ergibt sich die Deckung der Phänomenologie dieser Selbstkonstitution mit der Phänomenologie überhaupt“ (Hua I: 102f.). Je radikaler folglich die Unverfügbarkeit der eigenen Vergangenheit und die Fremdwertung des eigenen ego phänomenologisch gedacht werden, um so mehr überbietet die Phänomenologie sich selbst und steht ‘als solche’ („überhaupt“) von dem Augenblick an in Frage, da sie sich nicht mehr in „Deckung“ mit dem befindet, was man die Fremdkonstitution des ego nennen könnte.

⁵⁴ Zur Frage der Bedeutung der Phänomenologie der Vergegenwärtigung für das methodische Auftauchen des Problems der Fremderfahrung und der Intersubjektivität siehe Marbachs einschlägige Untersuchung (1974: bes. 81-87).

2.4 Schritte zum Anderen

Der phänomenologische Aufweis der Konstitution dessen, was den Seinsinn der objektiven Welt „als der einen und selben Welt für jedermann“ in die Welt bringt, skizziert in seiner Komplexität die Umriss einer höchst eigenartigen ersten Erfahrung, die mit der „Konstitutionsstufe des Anderen oder Anderer überhaupt“ zusammenfällt. Wenn auf dem Untergrund der „eigenheitlichen Reduktion“ nurmehr „pure Andere“ in Erscheinung treten, die die dem Menschlichen nahe Wahrheit ihres noematischen Sinnes verwirkt haben, dann weiß sich das primordiale *ego* ebenfalls mit den ausgelöschten Linien eines menschlichen Gesichtes gezeichnet, ohne deshalb zum Tier, Engel oder Dämon konvertiert zu sein. Im langanhaltenden Augenblick der Reduktion, in dessen ungemessener Dauer sämtliche anthropologischen Fakultäten ihre Arbeit niederzulegen gezwungen werden, gibt Husserl gegenüber einer unbestimmten Vielzahl von Fremden jenem „an sich ersten Fremden“ als „erste[m] Nicht-Ich“ (Hua I: 137), „das selbst Ich ist“ (Hua XV: 366), den Vortritt, welcher „konstitutiv einen neuen unendlichen Bereich von Fremdem [ermöglicht]“ (Hua I: 137).⁵⁵ Im Zuge der „Vorzeichnung des Ganges intentionaler Auslegung der Fremderfahrung (Hua I: 137) kommt mit dem ersten methodischen „Schritt zu dem Anderen“ (Hua I: 138) jene „Leibhaftigkeit“ in einer 'originalbewußten Wahrnehmungserfahrung' zum Tragen, die den Anderen „vor uns da[stehen]“ läßt. Doch in dieser Leibhaftigkeit, in der Husserl den Anderen in einer gewissen Anwesenheit anzutreffen sucht, gelangt für das eigene *ego* nichts von dem zur „ursprünglichen“⁵⁶ Gegebenheit, was dabei „eigentlich [...] das andere Ich selbst [ist], [...] seine Erlebnis-

⁵⁵ Dieser Vortritt geht allerdings aus dem Husserlschen Text nicht zwingend hervor. Theunissen macht darauf aufmerksam, daß Husserl, indem er ständig zwischen dem Singular („der Andere“) und dem Plural („die Anderen“) hin- und herspringt, das Denken eines ersten, bestimmten und einzigartigen Anderen erschwert (1965: 109). B. Waldenfels spricht, um den Gegensatz zwischen einem empirischen und einem transzendentalen Anderen zu unterlaufen, genetisch von einem bestimmten Anderen, der, wie Husserl es im übrigen andernorts zumindest nahelegt, die Möglichkeit der Erfahrung von Anderen insofern ur- bzw. mitstiftet, als er als Anderer im Sinne eines „Schlüsselereignisses“ (1994b: 341) auftaucht. Ein Schlüsselereignis, das eine Erfahrungsmöglichkeit hervorruft und einrichtet, ist immer mehr als eine empirische Erfahrung. Es ist aber auch insofern weniger als eine hehre transzendente Erfahrung, als es als unberechenbares Ereignis zustößt.

⁵⁶ Siehe Hua XIII: 374ff.: Über „verschiedene Begriffe von Ursprünglichkeit und die entsprechenden Relationen 'ursprünglich' – 'weniger ursprünglich'“.

se, seine Erscheinungen selbst [ausmacht], [...] was seinem Eigenwesen selbst angehört“:

„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“ (Hua I, 139).

Der Andere hätte damit aufgehört, fremd zu sein, seine Andersheit annullierte sich um den Preis und unter der Voraussetzung ohne Rest, daß sein Ich meinem Ich in derselben unmittelbaren Zugangsweise gegeben wäre, wie ich mir selbst zugänglich und gegeben bin. „Der Andere wäre nicht mehr Anderer“, würde er in dieser Hinsicht „zum Moment meiner selbst“ (Hua XV, 12). Da das Eigenwesentliche des Anderen für mich nicht „in direkter Weise zugänglich ist“ (Hua I, 139), scheidet am Anderen eine das Eigene auszeichnende „Vermöglichkeit“⁵⁷ des Ich, das zwar seine eigenen „Erlebnisreihen“ vorblickend wie rückblickend „in Gang bringen kann“ (Hua I, 133)⁵⁸, niemals aber die des Fremden: Der Fremde stellt für das Ich die Grenze seiner Vermögen dar; über ihn vermag es nichts. Angesichts des Anderen „kann ich nicht mehr können können“.⁵⁹ Diese Grenze ist von keinem Verbot getragen, das dem Ich untersagte, den Anderen zu einem „bloßen Moment [s]eines Eigenwesens“ zu machen; der „Schritt zu dem Anderen“, der keinen direkten Zugang zum Anderen findet, ist vielmehr der einzige Schritt, der das eigene Ich über sich hinausführt, um den Anderen in seiner Unantreffbarkeit anzutreffen. Die sich der Fremderfahrung überlassende Intentionalität hebt auf die Fremdheit des Anderen in einer „gewissen Mittelbarkeit“ ab, die sich niemals in eine Erfahrung direkter Unmittelbarkeit übersetzen läßt. Was dem Anderen „in seinem Eigenwesen selbst angehört“ (seine Erlebnisse, Erfahrungen, Leiblichkeit) bleibt dem eigenen Ich in Unmittelbarkeit zu erfahren verwehrt: „Eine gewisse Mittelbarkeit“⁶⁰ der Intentionalität muß hier vorliegen, und

⁵⁷ Vgl. auch Hua IV, 253f., wo Husserl das Ich als ein „System des ‘Ich kann’“, bzw. als einen „Organismus von Vermögen“ bestimmt.

⁵⁸ Zur „Bedeutung der Wiedererinnerung für die Konstitution des Bewußtseins von Dauer und Folge“ schreibt Husserl: „Wir betrachten nun die reproduktive Modifikation dieser Wahrnehmung, und zwar die Wiedererinnerung. Ich ‘wiederhole’ das Bewußtsein dieser Sukzession, ich vergegenwärtige sie mir erinnernd. Das ‘kann’ ich, und zwar ‘beliebig oft’. A Priori liegt Vergegenwärtigung eines Erlebnisses im Bereich meiner ‘Freiheit’. (Das ‘ich kann’ ist ein praktisches ‘ich kann’, und nicht eine ‘bloße Vorstellung’)“ (Hua X: 42; vgl. dazu Aguirre 1991: 154f.).

⁵⁹ Levinas 1949/1979: 62f.; dt. 1989: 47.

⁶⁰ Daß die in Frage stehende Mittelbarkeit der Intentionalität nicht den Status einer Zeicheninterpretation oder eines Analogieschlusses annimmt, wird durch den Umstand verhindert, daß ich den Anderen ‘wirklich sehe’ (Hua I: 153) und erfahre.

zwar von der beständig zugrundeliegenden Unterschicht der primordialen Welt auslaufend, die ein Mit da vorstellig macht, das doch nicht selbst da ist, nie ein Selbst werden kann. Es handelt sich um eine Art Appräsentation“ (Hua I: 139). Aufgrund der unaufkündbaren Mittelbarkeit der Intentionalität ist die Fremderfahrung dazu ausersehen, zum „Medium“ (Hua XV: 33; Hua I: 159) zu werden. Diese Medialität der Intentionalität nimmt Abschied vom Denken des Mediums im Sinne der zwischen zwei Gegensätzen vermittelnden Mitte, weil die „Mittelbarkeit“ weder dem Eigenen, noch dem Fremden, noch auch ihrer beider Vermittlung entspricht.⁶¹ Das „Mit-da“ der intentionalen Mittelbarkeit ruft eine Fremdheit auf, die der Verwandlung in eine Selbstgegebenheit widersteht. Diese Resistenz gegenüber dem Eigenwesentlichen des Ich gehört auf indispensable Weise zur Fremdheit des Anderen. Die Konstitutionsart, in der sich der Widerstand des Fremden bemerklich macht, nennt Husserl „eine Art Appräsentation“, die allerdings von anderer Gangart ist als diejenige Appräsentation, welche in der perspektivischen Dingwahrnehmung das unsichtbar-ungesehene Rück- und Innenseitige des Dinges zur Mitgegenwart bringt. Im Unterschied zur Dingwahrnehmung, bei der das jeweils Appräsentierte in erfüllender Präsentation bestimmbar ist, gibt sich der appräsentierte Fremde keiner näher bestimmenden Präsentation, keiner „eigentlichen Wahrnehmung“ hin. Die „Fremdwahrnehmung“ ist von einer zweifachen Appräsentation getragen: Die eine betrifft die – gegenüber dem in unmittelbarer Wahrnehmung gegebenen Körper – appräsentierte Leiblichkeit des Anderen; die andere betrifft das – gegenüber dem in originaler Präsentation stets bewußten eigenen *ego* – appräsentierte „alter ego“.⁶² Die Selbstgebung des *ego* „motiviert“ den Sinn dessen, was „alter ego“ besagt. Die bei der Appräsentation in Wirkung tretende „apperzeptive Übertragung“ ist

„Diese radikale Ablehnung der Zeichen- und Analogieschlußlehre u. ä. ergibt sich für Husserl aus der intentionalen Struktur der Einfühlung. Sie besteht aus zwei Komponenten: dem vorgegebenen Leib in seiner körperlichen 'Ur-Präsenz' und der mit ihm in apperzeptiver Einheit stehenden 'Ap-Präsenz' der Subjektivität“ (Diemer 1956: 287). Husserl fragt sich in einem frühen Manuskript (1914 oder 1915), „inwiefern sollen wir die Wahrnehmung eines fremden Subjektes überhaupt eine Wahrnehmung nennen? [...] Die Selbstwahrnehmung ist durchaus originär gebende, sie gibt nicht nur den Leibkörper, sondern auch die sensuellen Eigentümlichkeiten und die mir zugehörigen seelischen Erlebnisse, in denen sich meine seelischen Eigenschaften bekunden. [...] Die Fremdwahrnehmung ist in dieser Hinsicht nicht durchaus gebende, aber sie ist doch Wahrnehmung. Sie vollzieht in eins mit der Wahrnehmung des Leibkörpers (die ganz unmittelbare und normale äussere Wahrnehmung ist) Apprehension, in denen das 'Psychische' zur Mitsetzung kommt“ (Hua XIII: 342f.).

⁶¹ Siehe Derrida: 1978: 40f.; dt. 1992: 53.

⁶² Vgl. Holenstein 1972: 163.

gleichfalls von anderer Art als diejenige Apperzeption, die bei jeder Dingwahrnehmung die Dingwahrnehmung ermöglicht (Hua I: 139). Da in der primordial reduzierten Dingkörperwelt der eigene Leib „der einzige Körper ist, der als Leib (fungierendes Organ) ursprünglich konstituiert ist“, muß der Körper des Anderen kraft „apperzeptiver Übertragung“ seinen Sinn „von meinem Leib her“ erhalten, um als Leib „aufgefaßt“⁶³ werden zu können. Dabei findet sich das die Übertragung motivierende Band zwischen eigenem und fremdem Leib durch nichts weniger als durch eine „verbindende Ähnlichkeit“⁶⁴ aufgespannt.

Weit davon entfernt, einen Analogieschluß darzustellen, löst jede Apperzeption im Bereich der „Alltagswelt“ den Sinn „vorgegebener Gegenstände“ „mit einem“ und „im ersten Blick“ aus (Hua I: 140f.). Wann immer sich ein Gegenstand umstandslos zu sehen gibt, ist eine apperzeptive Übertragung dafür verantwortlich, daß der von einer Urstiftung abkünftige noematische Sinn in aller Passivität „auf den neuen Fall“ ähnlichen Sinnausmaßes übertragen wird.⁶⁵

Dagegen ist das urstiftende Geschehen, das bei jeder Fremderfahrung die apperzeptive Übertragung nach Maßgabe der Ähnlichkeit auf den Weg bringt, einem „immerfort lebendig gegenwärtig“ seienden „Original“ geschuldet, das Husserl unter dem Titel des Eigenleibes beibringt (Hua I: 141f.). Weil der „Sinn“ des eigenen Leibes bis zu seinem äußersten Sterbensrand niemals nur in einer sedimentierten Gedächtnisschicht versinkt, sondern in der lebendigen Gegenwart Halt und Anhalt findet, fungiert er beständig als „urstiftendes Original“. Anders als im Fall des ursprünglich gestifteten gegenständlichen Sinnes, der als sedimentierter „Niederschlag“ ins affektiv wie assoziativ erweckbare Gedächtnis zurücksinkt und als solcher auf „Nachstiftungen“ angewiesen ist, bleibt die für die Leibauffassung des anderen Körpers verantwortliche „Urstiftung“ „in lebendig wirkendem Gang“. Damit „hängt nahe zusammen, daß ego und alter ego in ursprünglicher Paarung gegeben sind“ (Hua I: 142).

⁶³ „Die Auffassung eines äusseren Körpers als Leib ist also nicht eine unmittelbare Auffassung. Zu jedem Körper, der als Leib auffassbar sein soll, gehört zunächst die äussere Leibesform, die als solche nur auffassbar ist durch Ähnlichkeit mit dem einzigen Leib, der originär gegeben ist: das ist mein Leib“ (Hua XIII: 277).

⁶⁴ „Es ist von vorneherein klar, daß nur eine innerhalb der Primordialsphäre jenen Körper dort mit meinem Körper verbindende Ähnlichkeit das Motivationsfundament für die analogisierende Auffassung des ersteren als anderer Leib abgeben kann“ (Hua I: 140).

⁶⁵ „Das Kind, das schon Dinge sieht, versteht etwa erstmalig den Zwecksinn einer Schere, und von nun ab sieht es ohne weiteres im ersten Blick Scheren als solche; aber natürlich nicht in expliziter Reproduktion, Vergleichung und im Vollzug eines Schlusses“ (Hua I: 141).

Der auf das „konfigurierte Auftreten als Paar verweis[ende]“ überdeterminierte Begriff der „Paarung“ führt auf die Vorgängigkeit des Unpaares und auf das Ereignis einer Paarung zurück, das dem zweiseitigen Phänomen jenes zusammengesetzten Paarganzen (pa+ar) zuvorkommt, dessen Elemente sich in symmetrischer Ausrichtung zueinander zu verhalten scheinen. Während das zusammengefügte Ganze beide Momente in ihrer Zueinandergehörigkeit einerseits dem Paarsein selbst unterordnet, bestärkt und bekräftigt es andererseits die Identität des einen Elementes durch die Anwesenheit des anderen (und vice versa). Dagegen verleiht die stets drohende Gefahr der Teilbarkeit des Paares, das damit der Möglichkeit ausgesetzt ist, „einen Symmetriebruch [zu erleiden]“,⁶⁶ dem Ereignis der Paarung und Entpaarung ein genetisches Gewicht, dem sich die an statischen Gesichtspunkten orientierte Exposition der Fremderfahrung nicht zu entziehen vermag. Unversehens befindet sich diese inmitten der genetischen Phänomenologie, die mit dem Begriff der „passiven Synthesis“ den wesentlichen Zug der Paarung in der „Urform“ dessen nachdrücklich zu machen sucht, was im Zeichen von Assoziation und Affektion eine „Einheit der Ähnlichkeit begründe[t]“. Dabei sind „im primitivsten Falle zwei Daten in der Einheit eines Bewußtseins in Abgehobenheit anschaulich gegeben“, wobei „des näheren ein lebendiges, wechselseitiges Sich-wecken, ein wechselseitiges, überschiebendes Sich-überdecken nach dem gegenständlichen Sinn“ erfolgt.⁶⁷ „Diese Deckung kann total oder partiell sein; sie hat jeweils ihre Gradualität, mit dem Grenzfall der Gleichheit“ (Hua I: 142). Das für die Fremderfahrung unerläßliche Paarungsgeschehen ist eine höchst eigentümliche Bewegung, die sich bereits von selbst eingestellt hat, bevor auf der urstiftenden Seite des Eigenleibes ein in das Wahrnehmungsfeld eingetretenes Gegenüber als *alter ego* und als anderer Leib zur Auffassung gelangt. Daß die Paarung als Ereignis von der Appräsentation und dem „Auftreten als Paar“ unterschieden zu werden verlangt, darauf macht der Husserlsche Text selbst aufmerksam, sobald man ihn, wie im folgenden, genauestens zu lesen beginnt:

„In dem uns besonders angehenden Fall der Assoziation und Apperzeption des alter ego durch das ego kommt es erst zur Paarung, wenn der Andere in mein

⁶⁶ Derrida 1991: 13; dt. 1993: 11.

⁶⁷ „Z. B., erscheint neben einem Baum ein anderer Baum, und zwar in gleichartiger Erscheinungsweise, so kann ich nicht anders als 'beide' in eins, als Paar, bewusst haben; von dem einen als so erscheinenden geht eine Weckung und eine Art Deckung par distance auf den anderen und umgekehrt. Es können überhaupt Erfahrungsgegenstände als solche und in verschiedenen Modi Charaktere des an andere 'Erinnerns', des auf sie Hinweisens und der in ihnen gründenden Anzeige, der Appräsentation haben. Das Assoziative gehört schon grundwesentlich zum Aufbau der Dingwelt als für mich erfahrungsmässig seiender“ (Hua XV: 26).

Wahrnehmungsfeld tritt. [...] 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 übernehmen muß“ (Hua I: 143).

Die Paarung macht als ein mit Unvermeidlichkeit auftretendes Ereignis den Eindruck, den „Mitteln des Eigenen“ und des ego zumal entzogen zu sein. Während die vom eigenen Leib und ego ausgehende apperzeptive Übertragung in der Versuchung steht, das eigene, urstiftende Original einmal mehr im Bild des *alter ego* zu befestigen, datiert die „Ähnlichkeitspaarung“ (Hua XV: 27) als „Urform“ der passiven Synthesis ihre Herkunft „aus rein passiver, nicht mehr ‘mein eigen’ zu nennender“⁶⁸ „purer Passivität“ (Hua I: 142). In der von Ähnlichkeit getragenen („triebintentionalen“)⁶⁹ Paarung ähnelt der Andere mir nur in dem Maße, in dem ich ihm ähnlich bin. Doch es wird sich – entgegen Husserls ausdrücklicher Absicht, aber innerhalb der „Textur“, die sich unter seinem Namen zu lesen anbietet – erweisen, daß der fremde und der eigene Leib sich nicht gemeinsam oder

⁶⁸ Yamaguchi 1982: 96.

⁶⁹ Zu Beginn der dreißiger Jahre entdeckt Husserl das für die Frage der Intersubjektivität außerordentlich gewichtige Problem des „Triebes“. In dem Maße, in dem Husserl abseits von allen naturalistischen, biologischen und psychoanalytischen Triebkonzeptionen eine „transzendente“ Betrachtung des sogenannten „intersubjektiven“ Triebes unternimmt, verliert die Primordialität ihren beschränkten Eigenheitscharakter unter der bahnbrechenden Voraussetzung, daß „im Trieb selbst [...] die Bezogenheit auf den Anderen als Anderen [...] [liegt]“ (Hua XV: 593f.). In diesem Sinne muß der Trieb als „Trieb zum anderen Geschlecht“ bezeichnet werden. Die Triebintentionalität hat nichts, besser gesagt, nur sekundär mit der „Erfüllung“ eigener Triebansprüche zu tun. Denn bei der „Triebbefriedigung“ handelt es sich nicht darum, daß zwei getrennte Leiber jeweils durch den anderen Leib ihre Erfüllung suchen und in der „Erfüllungsgestalt im Modus der Kopulation“ auch finden. Im Trieb liegt nicht nur die Bezogenheit auf den Anderen, sondern auch „auf seinen korrelativen Trieb“ (Hua XV: 593f.). Bei dem, was Husserl die „schlichte urmodale Erfüllung“ nennt, haben nicht „zwei zu trennende Erfüllungen je in der einen und anderen Primordialität“ statt. In der „Einheit geniessender Gemeinschaft“ wird die Möglichkeit des „miteinander Genießens“ dadurch verschoben, daß Husserl eine Intersubjektivität in Betracht zieht, in der „durcheinander Genießende“ jene Lust genießen, die der Andere genießt. Die beide umspannende Einheit „sinnlicher Lust“ findet sich insofern herbeigeführt, als „beide in eins genießen, das ist selbst Gegenstand des Genusses, für jeden also, dass der andere genießt“ (Hua XIV: 177).

wechselseitig ähneln,⁷⁰ sondern daß vielmehr die Ähnlichkeit mit dem Anderen nichts anderes als die Gabe desjenigen darstellen kann, der mich ihm erst ähnlich werden läßt, indem er „sich mir [...] gibt“ (Hua I: 122f.).

2.5 Spiegelung ohne Spiegelung

Es gilt, die „intentionale Situation“ der apperzeptiven Übertragung nicht zuletzt deshalb eingehender abzustecken, weil die in der Fremdwahrnehmung stattfindende Sinnüberschiebung, sofern sie allein im Angleichungssystem der Verähnlichung in Betracht gezogen wird, nicht die Möglichkeit dessen zu garantieren scheint, „was [...] den Leib zum fremden und nicht zum zweiten eigenen Leib [macht]“ (Hua I: 142; vgl. Hua XIV: 490):

„Der andere verweist seinem konstituierten Sinne nach auf mich selbst, der Andere ist Spiegelung meiner selbst, und doch nicht eigentlich Spiegelung; Analogon meiner selbst, und doch wieder nicht Analogon im gewöhnlichen Sinne“ (Hua I: 125).

Das von Husserl benannte rätselhafte Schwanken zwischen Spiegelung und Nichtspiegelung muß unter Verstärkung des Moments einer Nichtspiegelung in der Spiegelung insofern zum Zuge kommen, als der Fremde keinesfalls als Abbild des Eigenleibes wahrgenommen werden kann. Von daher empfiehlt es sich, auf die phänomenologischen Analysen der spiegelbildlichen Erfahrung zu rekurren, die überdies zum Aufweis bringen, daß sich eine bestimmte Perspektive auf den eigenen Leib, die diesem allererst den Status eines „urstiftenden Originals“ verleiht, diesseits der Fremderfahrung und ohne den Anderen niemals eröffnen könnte. Husserl weiß darum, daß Spiegelbilder etwas von meinem Leib in die Sichtbarkeit heben, was außerbildlich für mich selbst notwendig unsichtbar bleibt. Im Spiegel gewahre ich „ein visuelles Fiktum eines Aussendinges, das die 'visuelle Übersetzung' meines Null-Leibes ist in einem raumdinglich völlig gleichen Aussenkörper“. Wenn dieser „Mensch im Bildraum“ auch als ein „zweiter Mensch [apperzipiert] werden“ muß, so kann er nicht als fremder Mensch zur Auffassung gelangen, weil „dieser Bildmensch mich selbst ab[bildet]“ (Hua XIV: 508). Abgesehen von der von Husserl niemals aufgeworfenen, aber vor-dringlichen Frage nach der Möglichkeit und Unmöglichkeit spiegelbildlicher

⁷⁰ Von einer gemeinsamen Ähnlichkeit („meinesgleichen 'ähneln' mir, insofern ich selbst ihm ähnele“) spricht auch J.-L. Nancy in der Absicht, das Denken des „Urbildes“ und das „eines Ursprungs der Identität“ aus den Angeln zu heben (1986; dt. 1988: 73).

Selbst(wieder)erkennung, kompliziert die Abbildung meines Eigenleibes ihren Gehalt unter der Voraussetzung, daß diese zum wenigsten etwas von dem abbildet, was ich selbst bereits im Original und außerbildlich hätte wahrnehmen können (Hua XIV: 508):

„Weil mein Körper Leib ist, kann ich ihn nicht ausserhalb sehen. An sich ist er ausserhalb sichtbar, als Körper, nur aber nicht als Leib“ (Hua XIII: 282).

Es ist unbestreitbar, „dass ich immer Abbild und Original in eins habe, und so, dass die Bildlichkeit sich erstreckt in alle sich äussernde Innerlichkeit hinein“ (Hua XIV: 509). Hinsichtlich der Wahrnehmungs(un)möglichkeiten meines eigenen Körpers ist das Spiegelbild ein Abbild mit Originalcharakter. Es muß als ein Abbild gedacht werden, das insofern nichts abbildet, wenn es abbildet, als der sichtbare „Bildmensch“ mich für mich selbst originär vorbildet und zur Gegebenheit bringt. An der Spiegelung des Eigenleibes zerspringt das Dispositiv des Abbildes in tausend Stücke. Denn so wie mein Körper im Spiegel aussieht und ich mich im Spiegel ansehe, so sehe ich niemals für mich, sondern nur „für einen Anderen von seiner, einer gewissen Raumstelle aus“: „Wirklich und eigentlich wahrgenommen kann der eigene Leib als physisches Ding von mir selbst nicht werden, sondern nur von einem Anderen“ (Hua XIV: 62).

Von dem Moment an, da ich meinen eigenen Körper im Spiegel erblicke, sehe ich mich in der Weise, in der ich allein einen anderen Körper wahrzunehmen befähigt bin: von außen, in aufrechter Gestalt sowie an der Ausdrucks- und Hautoberfläche des Körpers entlang. Ich sehe mich so, wie ich Andere sehe (als Ding und nicht als Leib),⁷¹ ich sehe mich so, wie mich Andere sehen und wie ich für Andere aussehe:

„Für jedermann [...] habe ich von dieser Raumstelle aus mein Aussehen, und das gehört zu mir intersubjektiv, als System meiner Äusserlichkeiten, in den Anderen zu verwirklichen“ (Hua XIV: 509).

In dem Maße, in dem „mein Leib [für mich] unvollständig sichtlich [ist]“, bleiben die „unsichtbaren Teile meines Leibes“ eine bloße „Vorstellung, die freilich unrealisierbar ist und bei der Konstitution meines Leibes im Streit mit dessen Eigenheit“ steht (Hua XIV: 517). Über das Spiegelbild bin ich einer mir eigentümlichen Unzugehörigkeit ausgesetzt, die mir als „Aussehen“ nur zugehört, sofern sie von Anderen realisiert wird: „Mein Leib in seiner physischen Wahrheit ist die Einheit möglicher Wahrnehmungen, die jeder Andere von meinem Leib haben könnte“ (Hua XIV: 64).

⁷¹ „Der fremde Leib ist nicht leibhaft gegeben als Leib, sondern als Ding und seine Leiblichkeit ist nur analogisch appresentiert“ (Hua XIV: 234).

Als ein von außen sichtbarer Körper kann dieser von mir nur mittelbar intendiert, mitbewußt wie mitgegenwärtig, d. h. appräsentiert sein, ohne jemals am Erfüllungsgrund einer originalen Präsentation anzukommen. Da der Spiegel für mich etwas sichtbar macht, was ich nur von Anderen empfangen, was sich in Anderen verwirklicht und mir in der sogenannten Wirklichkeit stets unzugänglich bleibt, gibt es für mich in der Spiegelung die Dimension der Nichtspiegelung. Unter der Voraussetzung, daß mir mein Leib außerhalb des Spiegelbildes zwar in einer „direkt erleb[ten] [Innerlichkeit]“ (Hua XIV: 64) und in „zerstückelten“⁷² Ansichten, nicht aber in seiner Außenansicht selbstgegeben ist, tritt das zum Scheitern Verurteilende dessen zutage, was kraft apperzeptiver Übertragung die Erfahrung des Fremden zu ermöglichen beansprucht. Denn erst das Spiegelbild trägt mir jene Äußerlichkeit meines Leibes zu, die mich in dasjenige „urstiftende Original“ verwandelt, welches mich im Zeichen der Ähnlichkeit zur Paarbildung mit dem Körper des Anderen und zur apperzeptiven Übertragung begabt. Weil „jeder Spiegelauffassung von mir [...] schon die Einfühlung zugrunde [liegt]“ (Hua XIV: 509), kann es unter keinen Umständen ein den anderen Körper als fremden Leib urstiftendes Original geben, das früher oder ursprünglicher als die Fremderfahrung selbst aufzurufen wäre. Sobald ich mich sehe (mich sehen sehe) – und ich sehe mich selbst hinsichtlich meiner „Innenleiblichkeit“ (Hua XIV: 330) stets nur von außen und in bezug auf ein Außen – hat das Fremde, wenn auch nicht unbedingt in Gestalt eines ausdrücklich als Fremden aufgefaßten Anderen, das „Eigenheitsfeld“ durchquert.⁷³ Es gibt keine Originalität des Eigenen, die nicht bereits den Weg über die Instanz des Fremden hätte nehmen müssen (Hua XIV: 510), um eigen zu sein. Erst in der Erfahrung, daß mein Leib als ein vom Anderen erfahrener, äußerer Körper wahrgenommen wird, tritt der Eigenleib in jenes außenkörperliche Relief der „für mich prinzipiell nicht erfahrbaren Aussenerscheinungsweise“ (Hua XIV: 510) ein, die mir die Auffassung des anderen Körpers als fremder Leib vorzeichnet. Der andere Körper weckt affektiv jenes mir

⁷² Mit diesem Adjektiv wird selbstredend J. Lacans Untersuchung *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je, telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique* in Erinnerung gerufen. Über einen möglichen Zusammenhang zwischen *V. Cartesianischer Meditation* und dem Lacanschen „Spiegelstadium“ denkt H.-D. Gondek nach in: *Phänomenologische Forschungen* NF I,2, 1996: 268-280.

⁷³ Vgl. Derridas (1967, 88) Argumentation hinsichtlich der Frage der Selbstaffektion: „Lorsque je me vois, que ce soit parce qu'une région limitée de mon corps se donne à mon regard ou que ce soit par la réflexion spéculaire, le non-propre est déjà entré dans le champ de cette auto-affection qui dès lors n'est plus pure.“

selbst unzugehörige, nur intersubjektiv zugehörige Aussehen, das mir allein auf dem Grund dieser Weckung aus dem Spiegel entgentreten kann:

„Nie hatte ich meinen Leib in einer äusseren Erscheinung, wie ich den fremden Leib habe. Die Analogie läuft so, dass ich zunächst meinen Leib als Körper auffasse und damit nach Analogie mit anderen Körpern die Möglichkeit einer Hinausschiebung realisiere (in Vergegenwärtigung)“ (Hua XIII: 344).

Die „Ähnlichkeitspaarung“ (Hua XV: 27), so passiv und ereignisinsistent sie sich auch immer geben mag, findet niemals in der Gegenseitigkeit des „wechselseitigen Sich-weckens“ und des „wechselseitig [sich] überschiebende[n] Sich-überdeckens“ (Hua I: 142)⁷⁴ statt. Der semantisch schwankende Satz, demzufolge der Andere vor jeder „Spiegelauffassung von mir“ (Hua XIV: 509) eine „Spiegelung meiner selbst, und doch nicht Spiegelung“ (Hua I: 125) darstellt, kann mit größter Rücksicht auf das Moment der Nichtspiegelung in der Spiegelung einer Lesart unterworfen werden, die besagt: Zuerst muß ich dem ähnlich werden, was dem Anderen in seinem Selbstbezug und seiner Eigenleiblichkeit niemals ähnlich sein oder zu nahe treten kann (d. i. seine Körperlichkeit), um den Anderen als Fremden zu erfahren. Unter dem Blick des Anderen „weckt“ der Andere mit seiner „Körperlichkeit“ und seinem „Aussehen“ (Hua I: 147) jene „Aussengegebenheit“ (Hua XIV: 415) meines Leibes, die mich mir selbst (der „Innengegebenheit“ meines Leibes) insofern fremd werden läßt, als ich dem Anderen „hinsichtlich der Körperlichkeit“ „visuell“ ähnlich zu werden beginne (Hua XIV: 498). Wenn es zutrifft, daß Fremdheit nur von mir ausgehend erfahrbar ist, dann ähnelt der Andere nicht mir, sondern ich ähnele insoweit dem Anderen, als er mir diese Ähnlichkeit gibt und aufgibt. Vor diesem Hintergrund aber vermag der Andere phänomenologisch weder „als Analogon von Eigenheitlichem“ noch als „Modifikation meines Selbst“ (Hua I: 144) aufzutreten und entgeht von daher der Gefahr, jemals „zum zweiten eigenen Leib“ gemacht zu werden. Der andere Körper läßt mich in all dem mit ihm ähnlich werden, was der Sicht auf meine Außenkörperlichkeit entgleitet und „nie einlösbar [ist] durch Sehen“ (Hua XIV: 518). Demnach setzt mich die Verähnlichung mit dem Anderen einer „Selbstentfremdung“ (Hua XV: 634) und „Selbsteräußerung“ (Hua XV: 602) aus, die der Möglichkeit einer Selbst(wieder)erkennung im Anderen einen Riegel vorschoben. In der Bewegung dieser Verähnlichung wird der Fremde nicht zu meinesgleichen, ich werde (mir) vielmehr zum Fremden.

⁷⁴ Auch nicht in der von Husserl vorgeschlagenen Version einer überkreuzten Gegenseitigkeit: „Er weckt mit seiner Körperlichkeit meine Leiblichkeit, und diese weckt bei ihm Leiblichkeit“ (Hua XIV: 517).

2.6 Ort der Unerfüllbarkeit

An der physischen Äußerlichkeit der fremden Innerlichkeit kommt die „Eigentümlichkeit der Fremderfahrung“ als jener „zweite Grundcharakter“ (Hua I: 143) der Apperzeption zum Tragen, der die irreduzible und unüberwindliche Mittelbarkeit der Intentionalität in sich schließt, die die Phänomenologie in dem Maße an den Rand ihrer eigenen Möglichkeiten und Voraussetzungen treibt, in dem sie das „Erscheinen des Anderen als das, was ich nie sein kann, diese ursprüngliche Nichtphänomenalität (*non-phénoménalité originaire*), [...] als intentionales Phänomen des ego befragt“.⁷⁵ Die „Appräsentation“ stellt den für die Erfahrung des Fremden gewichtigsten „Schritt“ dar, weil er in die der Aneignung entgegengesetzte Richtung weist. Mit der in der „Appräsentation“ „originaliter“ gegebenen „Unzugänglichkeit“ des Anderen ist zugleich eine „originale Präsentation (seines Körpers [...] [verflochten])“. Dabei ist zu beachten, daß „fremder Leibkörper und fremdes waltendes Ich in der Weise einer einheitlichen transzendierenden Erfahrung gegeben“ sind (Hua I: 143f.). Während alle anderen Apperzeptionsweisen dazu tendieren und darauf ausgerichtet sind, die appräsentierten Horizonte in „erfüllend-bestätigende“ Erfahrungen zu überführen, müssen die in der Fremderfahrung wirksamen Appräsentationen ohne Ausnahme unerfüllt und „unerfüllbar“ (Hua I: 144) bleiben.⁷⁶

Trotz der Unendlichkeit, Unabschließbarkeit und Unerschöpflichkeit jeder Erfahrung entbehren die darin auftretenden Lücken, Löcher, Andeutungen und Abschattungen keineswegs die Aussicht darauf, in einem bestimmten „Sinnesrahmen“ (Hua XIV: 126) ausgefüllt, gestopft, vereindeutigt oder einer originären Wahrnehmung zugeführt zu werden. Husserl weiß die Dingwahrnehmung als einen „unendlichen Erfüllungsprozeß“ zu bestimmen, bei dem die „unendlich fortschreitende Näherbestimmung und Bestätigung des Dings in einstimmiger Erfahrung“ die teleologische Marschrichtung auf die Vollkommenheit der „Gegebenheitsfülle“ angibt.⁷⁷ Es gehört zum „Wesen der Wahrnehmung“, daß das in Leibhaftigkeit erfahrene Ding seinem Sinn nach „auf Möglichkeiten der Erfüllung hinweist“ (Hua XVI: 125f.). Aus diesem Grund kann sich eine wahrnehmende Intention „stetig erfüll[en] und am Ende günstigenfalls das Ziel erreich[en], in

⁷⁵ Derrida 1964/1967: 182; dt. 1976: 188.

⁷⁶ „Hinsichtlich der Fremderfahrung ist es klar, daß ihr erfüllend bewährender Fortgang nur durch synthetisch einstimmig verlaufende neue Appräsentationen erfolgen kann und durch die Art, wie diese ihre Seinsgeltung dem Motivationszusammenhang mit dem beständig zugehörigen, aber wechselnden eigentlichen Präsentationen verdanken“ (Hua I: 144).

⁷⁷ Bernet 1978: 263, 267.

der die Gegebenheit befriedigt ruht, wo in Hinsicht der Gegebenheitsfülle nichts mehr zu vermissen ist“ (Hua XVI: 107). Gemessen an dieser – Präsentationen keineswegs vermissen lassenden – „intentionalen Situation“ (Hua I: 143), „leidet“ die Fremderfahrung „unter dem Mangel de[s] original Zugänglichen“ (Hua XVI: 493) und gibt einem phänomenologischen Bericht über ein unaufhebbares Ungenügen, einen bestürzenden Fehl, wenn nicht gar über ein Begehren statt, das in Tat und Wahrheit unterwegs ist, sich nirgendwo zu realisieren und unstillbar bleibt. Die Fremderfahrung läßt keinerlei Erfüllung zu. Im Unterschied zur Dingwahrnehmung läßt sie die in der Gegenwart präsentierbare Gegebenheitsfülle des Anderen vermissen. Wollte ich den Anderen auch noch sehr an mich ziehen oder ihn mir um so mehr zueignen, je mehr er mir entgleitet, stets verweist die ihm eigentümliche Nichtpräsentierbarkeit auf ein Leidwesen und damit auf das Wesen des Leids hin, welches Unerfüllbarkeit heißt.

„Ich finde [...] fremde Leiblichkeit in sekundärer Erfahrung, als mitwahrgekommen, indiziert, aber nicht von mir selbst erfahren. Diese Erfahrung mit prinzipieller Indikation von Nichterfahrbarem ist solche von nichterfahrbarem Ich und Seelenleben“ (Hua XIV: 350f.).

An jenem „dort“ (Hua I: 146), an dem sich der Andere in seiner Fremdheit zurückgezogen hat, bleibt er für jede Bestimmung unbestimmbar und für jede Vergleichung unvergleichlich. Das Nicht-Erscheinen des Anderen, seine Nicht-Phänomenalität gehören zum Anderen, sofern er mir fremd und das ist, was ich meiner Eigenheit gemäß nicht bin, niemals war oder sein werde.

„Der erfahrene fremde Leib bekundet sich fortgesetzt wirklich als Leib nur in seinem wechselnden, aber immerfort zusammenstimmenden Gebaren⁷⁸ derart, daß dieses seine physische Seite hat, die Psychisches appräsentierend indiziert“ (Hua I: 144).

In dem sich am Körper abzeichnenden „Gebaren“ tritt fremde Subjektivität „als im Ausdruck Ausgedrücktes“⁷⁹ hervor, ohne dabei für das eigene *ego* zur „wahrnehmungsmäßigen Gegebenheit“ (Hua IX: 112; Hua XIV: 404) gebracht werden

⁷⁸ Andernorts spricht Husserl auch von einem „leiblichen Gebaren“, in dem eine fremde Subjektivität und Innerlichkeit für mich „ausgedrückt wird“ und zum Ausdruck kommt (Hua XIV: 522-525).

⁷⁹ Husserl verwahrt sich mit der unauflöselichen Verschränkung von Ausdruck und Ausgedrücktem gegen eine „materialistische Verkehrtheit, die als das allein eigentlich Reale in der Welt die Realität im engsten Sinne der Natur ansieht und alles Psychische als wie eine gespenstige imaginäre Begleiterscheinung im Psychischen behandelt“ (Hua IX: 404).

zu können. Das *alter ego* erfährt seinen eigenen Leib, den ich als „denselben Leib in anderen Erscheinungen“ erfahre. Dieser fremde Leib ist für mich „Ausdruck für das andere Ich“ und für seine „subjektiven Erlebnisse“, „Erscheinungen“ und „Dingsphären“ (Hua XIV: 243). Leiblicher Ausdruck und fremdsubjektiv Ausgedrücktes sind gleichursprünglich und unauflöslich miteinander verknüpft. Als Symptom unerreichbarer Fremdheit bleibt mir der leibliche Ausdruck des fremdsubjektiv Ausgedrückten als das dem Anderen Eigenste und Nächste nur im Modus des Unzugänglichen zugänglich.⁸⁰

„In dieser Art bewährbarer Zugänglichkeit des original Unzugänglichen gründet der Charakter des seienden Fremden. Was je original präsentierbar und ausweisbar ist, das bin ich selbst bzw. gehört zu mir als mein Eigenes. Was dadurch in jener fundierten Weise einer primordial unerfüllbaren Erfahrung, einer nicht original selbstgebenden, aber Indiziertes konsequent bewährenden, erfahren ist, ist Fremdes“ (Hua I: 144).

In dem Maße, in welchem der Fremde in seiner Unzugänglichkeit zur Sprache gebracht zu werden verlangt, steht er an dem ihm eigenen Topos in Frage. Die Exposition seiner Gegebenheitsweise (wie ist?) muß aus diesem Grund durch die Angabe seines Ortes (wo ist?) auf die Probe gestellt werden. Sobald die topologische Fragebewegung zum Aufweis bringt, daß der Aufenthaltsort des Anderen andernorts als da ist, wo ich bin, rührt sie an eine Entrücktheit des Fremden und an eine Verrückung des Eigenen. Wenn es zutrifft, daß „mein körperlicher Leib [...] seine Gegebenheitsweise des zentralen Hier [hat]“ (Hua I: 145), dann ist diese den sogenannten „Nullpunkt“ bezeugende Einrichtung meines leiblichen Hierseins zugleich die den „Körper des Anderen“ im „Modus Dort“ gebende Orientierungsweise (Hua I: 146).⁸¹ Dabei bezeichnet das Hiersein meines Leibes keine räumliche Stelle, an der ich festzukleben hätte wie ein bewegungsunfähiger Körper. Hier ist vielmehr stets hier, wo ich jeweils bin, und hier wird immer sein, wo ich je sein werde. Dieser Standort orientiert meine Welt:

„Ich kann meine Stellung durch freie Abwandlung meiner Kinästhesen und im besonderen des Herumgehens so ändern, daß ich jedes Dort in ein Hier verwandeln, d. i. jeden räumlichen Ort leiblich einnehmen könnte. Darin liegt, daß ich von dort aus wahrnehmend dieselben Dinge, nur in entsprechend an-

⁸⁰ „Ein fremdes Ich ist Ich eines fremden, mir selbst nicht zugänglichen Lebens“ (Hua XIV: 437).

⁸¹ Das leibliche „Hier“ orientiert als Bezugspunkt aller Beziehungen eine „Lage um das Hier herum“, was nichts anderes bedeutet, als daß „alle anderen Dinge [...] vor 'mir', rechts, links von 'mir', hinter 'mir'“ in „verschiedenerlei Orientierungen, 'Entfernungen' von meinem Leib [liegen]“ (Hua XIII: 325).

deren Erscheinungsweisen, wie sie zum Selbst-dort-sein gehören, sehen würde, oder daß zu jedem Ding konstitutiv nicht bloß die Erscheinungssysteme meines momentanen Von hier aus gehören, sondern ganz entsprechend jenes Stellungswechsels, der mich ins Dort versetzt. Und so für jedes Dort“ (Hua I: 146).

Der Apperzeption des Anderen ist eine Lokalisierung eigentümlich, die es verbietet, dem Anderen jene räumlichen Erscheinungsweisen zuzusprechen, „die mir von meinem Hier aus eigen sind“. Es handelt sich vielmehr um Erscheinungsweisen, „wie ich sie selbst in Gleichheit haben würde, wenn ich dorthin ginge und dort wäre“ (Hua I: 146). Die „Kontaminationsformel“⁸² „wie wenn ich dort wäre“ ruft „die Potentialitäten der primordialen Sphäre und ihre konstitutive Funktion in der Apperzeption des Anderen“ (Hua I: 145) auf. Die in Rede stehende Formel weist auf Modifikationen des Eigenen hin, die augenfällig machen, daß der Ort des Anderen als das von meinem „Hier“ verschiedene „Dort“ nur unter der Voraussetzung betretbar wird, den eigenen Ort im Zeichen des „Irrealis“ und „Potentialis“ zu verlassen, um dabei in der Beziehung mit dem Anderen selbst ein Anderer zu werden. Kraft Erinnerung und Imagination suche ich Zugang zum Ort des Anderen, ohne ihn je erreichen zu können. Da der Andere stets anderswo ist als ich, bleibt sein im Wechsel befindlicher Aufenthaltsort das für mich jeweils Unbetretbare und modifiziert mich in der Erfahrung seiner Uneinnehmbarkeit. Die Erscheinungsweise des anderen Körpers im Modus „Dort“ „weckt reproduktiv eine ähnliche, zum konstitutiven System meines Leibes als Körper im Raum gehörige Erscheinung. Sie erinnert an mein körperliches Aussehen, wenn ich dort wäre.“ (Hua I: 147) Wenn Husserl an dieser Stelle eine Erinnerungsassoziation zum Einsatz bringt, die diesseits der Fremderfahrung nicht zuletzt deshalb zu beanspruchen unmöglich ist, weil sie einen „homogenen Körperbegriff“ und d. h. einen über den „konstitutiven Sinn“ meines eigenen Leibes hinausgehenden Sinn voraussetzt, in dem „der ursprüngliche Gegensatz von Nullkörper und Aussenkörper zur Aufhebung“ gekommen ist (Hua XIV: 513), dann wird damit nicht nur die Ausweglosigkeit der Husserlschen Logik deutlich. Darüber hinaus sind die Begriffe „Erinnerung“ und „Reproduktion“ in einer Weise lesbar, die der Unerreichbarkeit des Fremden und einer Fremdheit des Eigenen auf gewisse Weise gerecht zu werden verspricht. Denn die Formel „(wie) wenn ich dort wäre“ tritt einer unzulässigen „hypothetischen“ Versuchung entgegen, derzufolge „ich jetzt dort sein könnte, in dem Sinn: jetzt dort und zugleich

⁸² Held 1972: 36.

wie ich es wirklich bin, hier“ (Hua XV: 252).⁸³ Anstelle dieser Gleichzeitigkeitsversuchung muß sich eine zeitliche Verzögerung in die paarende Beziehung zum Anderen eintragen lassen, auch wenn diese zuvor dazu bestimmt war, den Anderen im Ausgang von dem „immerfort lebendig gegenwärtig“ seienden und „urstiftenden Original“ meines Eigenleibes in Gleichzeitigkeit zu appräsentieren (Hua I: 141f.). Die mit dem Potentialis markierte Verzögerung bezeichnet indes die Unmöglichkeit, das jeweilige „Dort“ des Anderen im Augenblick seines Dortseins umstandslos in das eigene Hiersein zu verwandeln. Solange der Andere seinen Ort hält und einnimmt, solange ist dieser der für das Ich gegenwärtig unbetretbare Ort. Auf dem Niveau der wirklichkeitssetzenden (Fremd-)Wahrnehmung ist ein zeitliches Zugleich von Hier und Dort grundsätzlich ausgeschlossen (Hua I: 148).

Daß Husserl mit der fraglichen Formel methodisch in der „Sphäre der Passivität“ auf das assoziative Gesetz des 'aneinander Erinnerns'⁸⁴ anspielt,⁸⁵ hat zur Folge, daß die an anderer Stelle mit der „reine[n] Passivität“ gleichgesetzte „grösste Fremdheit“ (Hua XIV: 58) im Rahmen jener formalen Gesetze, die die Fremderfahrung anordnen, für das Eigene zu einer weitestgehenden Steigerung gebracht wird. Daß mich der Andere in der „äusseren“ und dortigen Position seiner „exzentrischen Erscheinung“ (Hua XIII: 329) in aller Passivität an mein „körperliches Aussehen“ und also an etwas erinnert (Hua I: 147), das ich niemals zuvor im „Original“ wahrgenommen habe und niemals werde wahrnehmen können (vgl. Hua XV: 662), zeitigt Konsequenzen für die die Eigenheitssphäre auszeichnende Selbstzugänglichkeit und Selbstzugehörigkeit. Wenn „zum Wesen der Erinnerung [primär] [gehört], daß sie Bewußtsein von Wahrgenommen-gewesen-

⁸³ Ebd. 35. „Vorgestellt ist hier [...] eine Anwesenheit dort in der Realität, allerdings nicht gleichzeitig mit meiner Anwesenheit hier, sondern früher oder später. Dieses Bewußtsein müßte sich in der Formel aussprechen: 'wenn ich dort bin'. Diese Formel könnte auch lauten: 'wenn ich dort wäre'. Es ist aber zu beachten, daß der Konjunktiv wäre [...] den Potentialis“ darstellt.

⁸⁴ In *Erfahrung und Urteil* stellt Husserl die der Assoziation zugesprochene Funktion der „Einigung“ heraus: „Aber über diese Funktion der Einigung innerhalb einer Präsenz hinaus hat die Assoziation auch noch die weitere: Auseinanderliegendes, sofern es überhaupt in einem Bewußtseinsstrom je konstituiert war, zu einigen, Präsentes mit Nichtpräsentes, gegenwärtig Wahrgenommenes mit entfernten, davon getrennten Erinnerungen, ja auch mit Phantasiegegenständen; Gleiches hier erinnert an Gleiches dort, Ähnliches an Ähnliches“ (1984: 298).

⁸⁵ Darauf eigens aufmerksam gemacht zu haben, ist das Verdienst der Arbeit von Yamaguchi (1982: 96f.).

sein ist“ (Hua X: 57),⁸⁶ dann muß im Vergegenwärtigungsfall der Fremdwahrnehmung das mit jeder Erinnerung verknüpfte Frühersein (Hua X: 181) des Erinnernten (eigenes Aussehen) gegenüber dem Erinnernden (fremdes Aussehen) in Abrede gestellt werden. Damit aber erlangt das Erinnernde (fremdes Aussehen) den Status einer „Originalität“, die diejenige des Eigenleibes (das Erinnernte) massiv in Frage stellt. In dem Augenblick, da mich der Andere an mein mir selbst nicht wahrnehmbares körperliches Aussehen erinnert, findet sich die für die analogische Appräsentation maßgebliche „Originalität des Eigenheitlichen“ zerstört: „Das Original ist dahin“ (Hua I: 155). Diese Infragestellung der Originalität des Eigenen affiziert den Bezug zum Eigenleib insofern, als dieser nurmehr „als an sich selbst erinnernd“ apperzipiert werden kann (Hua XIV: 488). Wo etwas an etwas anderes erinnert, ist das Erinnernte in bezug auf das Erinnernde stets von Abwesenheit getragen, so daß das „mir unter allen Dingen [...] Nächste“, mein Leib, zugleich als das mir Fernste und Abwesendste gedacht zu werden hat (Hua XIV: 59).

Neben der temporalen Konnotation kommt mit der Formel „wie wenn ich dort wäre“ ein „Irrealis“ zum Tragen, der auf der Seite des Eigenen mit einem „fiktiven Bewußtsein“ korrespondiert, das Husserl an anderer Stelle auch mit der spiegelbildlichen Erfahrung in Verbindung bringt.⁸⁷ Die vom Spiegelbild freigegebene Sichtbarkeit versetzt mein Hier in den Modus des Dort, besser gesagt, in ein mit den Zügen der Fiktion ausgestattetes Dort: „als ob ich leiblich dort wäre“ (Hua XIV: 498). Um den Anderen in seiner Leiblichkeit zu erfahren, bedarf es der Fiktion, den eigenen Leib an den Ort des Anderen zu versetzen. Demnach nötigt der andere Körper dazu, den eigenen Ort zu verlassen, ohne den Ort des Anderen leibhaftig einnehmen zu können. Der Umstand, daß der Ort des Anderen der für mich in Wirklichkeit unbetretbarste Ort darstellt, wird durch seine bloße Fingierbarkeit nachdrücklich. „Die doppeldeutige Verquickung eines die Irrealität anzeigenden ‘wie’ (im Sinne von ‘als ob’) mit einem ‘wenn’ von temporaler Bedeutung“⁸⁸ kommt einer Lektüre entgegen, die die Fremderfahrung als eine doppelte „Modifikation“ des Eigenen in Betracht zu ziehen gewillt ist. Als eine das Eigene verändernde Erfahrung „transzendiert [...] das appräsentierte Sein das eigene“ (Hua I: 145). Wenn „der Andere phänomenologisch“ nicht als Duplikat, sondern als „mein Modifikat“ (Hua I: 144f.) zum Aufweis gebracht

⁸⁶ „Die Erinnerung impliziert also wirklich eine Reproduktion der früheren Wahrnehmung“ (Hua X: 33, 58, 313).

⁸⁷ „Ich war soeben vor dem Spiegel. [...] Wichtig ist das insofern, als ich dabei die Anschauung gewinne (die Evidenz) von der Möglichkeit, dass ein ausserhalb des Hier stehendes Ding (ein Dort) Leibbesing sei: wirklicher Leib“ (Hua XIII: 327).

⁸⁸ Held 1972: 35f.

wird, dann muß danach gefragt werden, wer von dieser Modifikation am nachhaltigsten „betroffen“ ist (Hua XIV: 528). Den Anderen „erfahrend, erfahre ich mich selbst in Abwandlung“ (Hua XIV: 527).

Die Fremderfahrung erweist sich somit als eine das Eigene erschütternde Erfahrung, an die Husserl auch den Titel „Einfühlung“ vergibt. Sie zieht eine „Selbstentfremdung“ (Hua XV: 634) nach sich, die ihre merkliche Vertiefung von dem Moment an findet, da das Eigene sich „mit den Augen Anderer“ (Hua XIV: 79) zu sehen gezwungen wird, um fortan selbst Fremder des Fremden zu sein. Vor diesem Hintergrund legt sich nahe, daß die Reduktion auf das „Eigenwesentliche“ in den ausgezeichneten Gestalten seiner „Selbstzugänglichkeit“ und „Selbstzugehörigkeit“ in aller Abstraktion ein methodisches Vorgehen abzustecken die Aufgabe hatte, das schließlich nicht umhin kann, auf eine „Selbstapperzeption“ zu stoßen, die „auf dem Wege über Selbstentfremdung liegt“ (Hua XIV: 79). Im Zuge „(einfühlender) Selbsteräußerung“ gibt sich das eigene Selbst nachträglich wie rückwirkend als ein solches zu sehen, das geworden ist „in Andersheiten, die jetzt sind als seine Gewesenheiten, und in Andersheiten, die jetzt sind als seine kommenden [Änderungen]“ (Hua XV: 602f.). Die durch die Fremderfahrung aufgeworfene „Entfremdung“ des Eigenen, die sich in der Begegnung mit „jedem fremden Ich wiederholt“ (Hua XV: 635), weist dem vorgeblich nur mit den Mitteln des Eigenen eröffneten Kreisgang, der den Anderen Schritt für Schritt zu „finden“ (Hua I: 168) suchte, die Richtung seiner unmöglichen Schließung an. Der Kreis vermag nicht geschlossen zu werden, um erneut beim Eigenen zu beginnen, weil das Eigene nicht länger mehr wähen kann, Eigenes zu sein, sobald es unter die fremden Augen des Anderen gerät. Husserls zweischneidige Rede, die dem „eigenen Ich“ aufträgt, „alles Nicht-Ich“ in sich „liegen“ zu haben, und das Nicht-Ich, das selbst Ich ist, „als Modifikation des eigenen“ in „sich zu tragen“ (Hua XV: 366 bzw. 586), läßt sich nicht nur dahingehend bestimmen, daß das eigene Ich die Urmodifikation für alle anderen Modifikationen bereitstellt.⁸⁹ Es muß vielmehr als eine von Anderen bewohnte, behaute, verlassene und mithin verwüstete „Stätte“ (Hua XV: 586) ausfindig gemacht werden. Als „intrasubjektives Relikt intersubjektiver Beziehung“⁹⁰ kann das Ich auf dem Weg solcher Vorgänge wie Introjektion und Identifizierung psychoanalytisch als „ein Niederschlag der aufgegebenen Objektbesetzungen“ charakterisiert werden. Wenn es zutrifft, daß sich das Ich darin bescheiden muß, durch „die Geschichte dieser Objektwahlen“⁹¹ auf unentzifferbare Weise beschrieben zu sein, um ohne

⁸⁹ Das eigene Ich verlangte in dieser Hinsicht bereits als ursprünglich modifiziert bzw. uneigentlich gedacht zu werden.

⁹⁰ Laplanche/Pontalis: 1967; dt. 1982:194.

⁹¹ Siehe Freud 1923: GW XIII, 257.

Unterlaß auf die Szenen aller Trennungen und Abwesenheiten verwiesen zu bleiben, dann gibt der Andere, genetisch betrachtet, jenem Ich erst statt, das sich nicht zu halten vermag, sofern es sich nicht an Andere hält.

2.7 *Der Fremde ist der erste Mensch*

Die wahrscheinlich grundlegendste Modifikation, die dem reduktiv allem Menschsein enthobenen ichleiblichen Eigenwesen widerfährt, macht Husserl mit der Gestalt des Anderen als eines ersten Menschen namhaft: „Der Andere ist der erste Mensch, nicht ich.“ (Hua XIV: 418) Sein „erste[r] und einfachste[r] Ausdruck ist der des leiblichen Aussehens als Menschenleib“ (Hua XV: 664f.). Das „ursprünglich interpretierende Ansehen“ (Hua VIII: 63) des anderen Körpers als fremder Mensch geht der Einfühlung jeder psychischen Ausdruckserfahrung von „fremde[n] Lebensäußerungen“ (vgl. Hua VI: 479f.) voraus.⁹² In dem Maße, in dem „der fremde Mensch konstitutiv der an sich erste Mensch ist“ (Hua I: 153), kommt das eigene Ich allererst dazu, sich „mit den Augen de[s] Anderen als Menschen aufzufassen“ (Hua XIV: 79). Da das Ich nur in der Begegnung mit dem Anderen seiner eigenen Vermenschlichung entgegenggeht, findet sich jede vom Eigenen abkünftige Sinnübertragung und Verähnlichung, jedes analogische Unterfangen endgültig zum Scheitern verurteilt. Dieses Scheitern wahrt die Fremdheit des Anderen um so nachdrücklicher, als jede Einfühlungserfahrung den Fremden in „nicht-original[er]“ (Hua XIV: 484) Weise erreicht und demnach niemals an ihn heranreicht. Die Einfühlung stellt eine „mittelbare Erfahrung“ dar, die auf keinerlei Vorlage im Eigenen zurückgreifen kann. Durch sie hat eine Verähnlichung statt, die vom Fremden auf das Eigene übergreift: „Im Fall des Einfühlungsbewußtseins ist es der fremde Leibkörper, der die Verähnlichung mit meinem Leibkörper erweckt“ (Hua XIV: 487).

Wenn der fremde „Mensch das einzig Seiende [ist], dem ich nicht begegnen kann, ohne ihm diese Begegnung selbst auszudrücken,⁹³ dann besteht dieser die Begegnung selbst ausdrückende Ausdruck darin, daß das Eigene in der Begegnung mit dem Fremden stets aufs neue eine menschliche Person und in ein inter-

⁹² „Verkehrt ist es, das ganze Problem der Einfühlung an die blossen Ausdrucksbewegungen, an die leiblichen Ausdrücke, Äusserungen des Seelischen zu knüpfen, wie das üblich ist, und wie das auch Lipps [...] getan hat. Das Auffassen der ‘Äusserung’ des ‘Ausdrucks’ seelischer Akte und Zustände ist schon vermittelt durch die Auffassung des Leibes als Leibes“ (Hua XV: 70).

⁹³ Levinas 1951: 94; dt. 1987: 112.

subjektives Sein gerückt wird. Ohne den Fremden bleibt das Eigene unmenschlich:

„Ich verstehe mich nicht direkt als Menschen, ich sehe mich nicht als das in schlichter Einfühlung. Ich habe keine unmittelbare Erfahrung meiner, [...] eine direkte Selbsterfahrung als menschliche Person, wie ich sie von anderen Menschen direkt habe“ (Hua XV: 665).

Die Selbstauffassung „Ich als Mensch“ ist für das Eigene weder unmittelbar erfahrbar noch auch „ursprünglich interpretierbar“ (Hua VIII: 63). Mit der Fremderfahrung zeichnet sich am Eigenen demnach nicht nur etwas ab, das den Gegensatz von Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit sprengt. Von dem Moment an, da dem Eigenen sowohl der in die Mittelbarkeit als auch der in die Unmittelbarkeit führende Erfahrungsweg versperrt ist, bleibt das Menschliche des Ich für das Ich unzugänglich. Da „ich mir als Mensch nicht original gegeben bin“ (Hua XIV: 7), muß ich „zum Anderen dieses Anderen dort“ werden (Hua XIV: 421). Sofern mir die Auffassung meiner selbst als Mensch nur „auf dem Umwege über die 'Anderen'“ (Hua XIV: 416)⁹⁴ auf den Leib geschrieben wird, hält sich die Zuschreibung des (eigenen) Seins zum Menschen in unaufkündbarer Abhängigkeit zu einem nicht aus dem Weg zu gehenden Umweg, der besagt, „daß der Umweg keine abgeleitete Species ist des Wegs oder des Schritts [...]. (Der) Weg (ist) Umweg seit dem ersten Schritt des Schritts“⁹⁵ hin „zu dem Anderen“ (Hua I: 138). Das eigene Ich ist stets der zweite Mensch, denn es empfängt seinen „Sinn Mensch“ von jenem „ersten Mensch[en]“ (Hua XV: 19), welcher in seiner Fremdleiblichkeit zugleich „das Urojekt“ „intersubjektiv werdender Transzendenz“ (Hua XV: 18) darstellt:

„Durch Einfühlung überhaupt, und quasi genetisch gesprochen schon durch die erste Einfühlung konstituiert sich eine gemeinsame Welt“ (Hua XV: 137f.).

„Intersubjektivität“ drängt sich für das Ich als eine Dimension auf, die das Versprechen auf eine „Erfahrungsgemeinschaft mit dem für mich Anderen“ (Hua XV: 645) bzw. auf ein „tertium“ (Hua XIV: 485) nur unter der irreduziblen Voraussetzung der „Verschiedenheit der Gegebenheits“- , Zugangs- und Erscheinungsweisen von Eigenem und Fremdem ablegt.

„Das erste Verstehen eines fremden Leibes als Leib ist der erste, primitive Schritt der Objektivierung und konstituiert das erste, freilich noch 'unvoll-

⁹⁴ Vgl. auch: „Und jeder auf dem Umweg über den Anderen versteht seinen Leib als von dem Anderen und dann jedem Anderen erfahrbar“ (Hua XV: 645).

⁹⁵ Derrida 1980: 377; dt. 1987: 117.

was zu sagen. Die „Konstitution einer gemeinsamen Sinnenwelt“ hebt mit dem fremdleiblichen Ausdruck an,⁹⁹ der mein „sinnliches Leben“ bereits „in der Sphäre der Passivität, meiner Affektion und blossen Rezeption“ dazu bestimmt, mich nach der Sinnlichkeit des Anderen zu „richten“:

„Ich sehe, ich höre, ich erfahre nicht nur mit meinen Sinnen, sondern auch mit denen des Anderen [...]. Jedes Einzelsubjekt gewinnt sie [die identische und gemeinschaftliche Welt] für sich dadurch, dass es durch die Anderen hindurch erfährt und sie durch sich selbst hindurcherfahrend dieselbe Welt als dieselbe Welt erkennbar weiss“ (Hua XIV: 197).

Der Fremde tritt als derjenige in Erscheinung, der das Eigene „angeht“, „tritt“ und „betrifft“: „Der Urmodus des Angehens ist die Einfühlung“ (Hua XV: 342). Auch wenn es mehr als einmal geschieht, daß Husserl im Zuge der Exposition der Fremderfahrung entgegen seiner Absicht auf die Sphäre der Affektivität und Passivität zurückgreifen muß, um somit an eine genetische Schwelle zu rühren, jenseits derer „ein ‘erstes Auftreten des Anderen‘“ (Hua XIV: 475) gedacht zu werden verlangt, so ist er der systematischen Beantwortung der Frage nach der genetischen Verflechtung von Eigen- und Fremdkonstitution weitestgehend ausgewichen. Daß Husserl nicht umhin kann, die Frage nach jener Möglichkeit von „ersten Anderen“ (Hua XV: 604) zu streifen, die deshalb „noch nichts von Einfühlung“ in sich trägt, weil sie einer „ersten Einfühlung“ und dem „Haben des eigenen Leibes“ (Hua XV: 605) vorausgeht, bezeugt einerseits die Dringlichkeit und Notwendigkeit einer „rekonstruktiven“ und „auf das Latente“ abhebenden (Hua XV: 608) Fragestellung, die „auf ein radikal Vor-Ichliches zurück[ge]leitet“ (Hua XV: 598). Daß sich vor Husserl jedoch ebenso unermeßliche wie unüberwindliche Schwierigkeiten auftürmen, sobald es darum geht, „die erste Einfühlung [...] in ihrem Zustandekommen zu verstehen“ (Hua XV: 605), bezeugt andererseits, in welchem Ausmaße sich die Phänomenologie der Fremderfahrung aus genetischer Sicht von jener Voraussetzung abzuwenden hätte, nach der

anzeigend, weil er dazu bestimmt ist, „psychische Erlebnisse“ durch die physische Seite der in „kommunikativer Funktion“ stehenden Ausdrücke vermitteln zu müssen (Hua XIX/1: 39). Diese *médiation* entspricht der Mittelbarkeit der fremderfahrenden Intentionalität.

⁹⁹ Und nicht erst, wie Husserl glaubt, auf dem Niveau des „sprachlichen Ausdrucks“ (Hua IX, 397) im Sinne der „Übermittlung von Kenntnisaufnahmen“ (Hua XIV: 196f.; Hua XXIX: 199f.). Wenn es zutrifft, daß der leibliche Ausdruck bereits eine „anzeigende“ Art des Sprechens darstellt, dann muß die „Konstitution einer gemeinsamen Sinnenwelt“ vor aller Sprache im engeren Sinne als Ursprung einer „kommunikativen Gemeinschaft“ bedacht werden.

„mein körperliches Walten, Leib-‘Haben’, leibliches Wahrnehmen“, eine ausgebildete Intentionalität und Eigenheitssphäre für das Erscheinen des fremden Anderen unabdingbar sind. So sehr auch der intentionale „Sinn Anderer [...] mich [voraussetzen]“ (Hua XV: 616) mag, so wenig ist im Rahmen einer „Phänomenologie der Genesis“ von mir und dem Eigenen als Voraussetzung zur Sprache zu bringen, wenn es sich vor aller Intentionalität und ohne Rückgriffe auf das Arsenal des der Eigenheitssphäre vorbehaltenen Formulierungen darum handeln muß, von einer Fremdheit des Anderen zu sprechen, dem das Eigene seine Herkunft verdankt und von dem es ganz und gar abkünftig ist. Der Andere ist jener „unbegreifliche Anstoß“, durch den „das Ich [...] geschaffen [wird]“ (Hua IX: 343). Dieses Ich hat das ganze Leben vor sich, um es von Anderen zu empfangen und vom Anderen „herzustammen“ (Hua XV: 246). „Meine Passivität steht [nicht nur] in Konnex mit der Passivität aller anderen“ (Hua XI: 343); sie bezeichnet als Affizierbarkeit im wesentlichen die Möglichkeit jeglicher Konnexion mit dem Anderen. Wenn sich der Andere auf dem Tableau einer genetischen Szene in einer Weise bemerklich macht, die von der Verletzlichkeit, von der „bloßen Rezeptivität“ des Leiblichen und Vor-Ichlichen zeugt, dann handelt es sich dabei keineswegs um eine frühkindliche, entwicklungsgeschichtlich zu überwindende und spurlos vorübergehende Erfahrung des Anderen. Die Passivität kommt jeder Einfühlung zuvor und ist jeder Fremdwahrnehmung eingeschrieben. Die Beziehung zum Anderen läßt sich von daher nicht auf einen bloßen „Umgang“ in einer gemeinsamen Welt reduzieren: Der „Andere geht mich an“, er begegnet im Urmodus des „Angangs“ (Hua XV: 342), lange bevor er sich in einer intentionalen Fremderfahrung zu konstituieren weiß.¹⁰⁰ Weil die Intentionalität phänomenologisch in Reserve bleibt, gelangt die Husserlsche Phänomenologie mit der von ihr selbst provozierten genetischen Frage nach dem ersten Fremden an eine Grenze. Der traumatisch einbrechende Fremde ist jene die Phänomenologie an ihre Grenze führende Erfahrung massivsten Ausmasses, die in den Texten von Levinas, Derrida und Waldenfels eine ethische Umschrift erfahren wird.

¹⁰⁰ Mit Levinas ist in bezug auf das soeben Ausgeführte festzuhalten: „Mais tout cela n’est plus dans Husserl“ (1975/1977: 316), oder anders formuliert, es finden sich davon lediglich Andeutungen in den Manuskripten der dreißiger Jahre.

3 Ausblicke auf eine phänomenologisch provozierte Genealogie des Ethischen

3.1 'Ethik der Ethik': Levinas¹⁰¹

Die einleitenden Sätze des ersten großen Hauptwerkes von Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, konstatieren die durch „die permanente Möglichkeit des Krieges“ geschehende Annullierung „unbedingter Imperative“. Sobald die Pflichtethik in den Krieg zieht, marschiert sie nicht nur ihrer äußersten „Prüfung“ entgegen, sondern wird darüber hinaus der Lächerlichkeit preisgegeben.¹⁰² Die namenlosen und unvergessenen Toten der Schlachtfelder des Ersten und Zweiten Weltkrieges verurteilen jede eilfertige Absicht, eine neue Moral begründen zu wollen, von vorneherein zum Scheitern und setzen sie zweifellos dem Verdacht leichtsinnigster Naivität aus. Nach Auschwitz läßt sich keine Moral mehr schreiben und kein neues Sittengesetz entwerfen. Wenn der „Kriegszustand [...] die Moral außer Kraft [setzt]“ (TI: IX; dt.: 19) und jener Kantische Imperativ verkehrt wird,¹⁰³ der Nietzsche und Freud zufolge seinerseits nach „Grausamkeit riecht“,¹⁰⁴ dann geht es für einen der Phänomenologie verpflichteten Denker wie Levinas darum, diesseits von Imperativen und jenseits des Seins nach der rätselhaften Herkunft, der vielleicht unscheinbaren, wenn nicht gar unthematisierbaren Möglichkeit¹⁰⁵ und der unvermuteten Stiftung einer ethischen Dimension zu fragen. Ähnlich wie Nietzsche entdeckt Levinas den das Ethische verleihenden Anstoß in einer dem Ethischen fremden Sphäre. Levinas ist es im Zuge methodischer Rückführungen (Reduktionen) darum zu tun, genealogische Situationen ausfindig zu machen, die von der Unumgänglichkeit eines fremden Anspruchs zeugen, ohne bereits ein Zeugnis ihrer selbst abgelegt zu haben oder anderswo als am Ort dieser Erfahrung einer „unabweislichen Notwendigkeit“¹⁰⁶ bezeugt worden zu sein. In dem Maße, in dem der Beziehung zum Fremden jener „Vorrang einer irreduziblen Struktur“ zugewiesen wird, „auf die sich alle anderen

¹⁰¹ Derrida 1964/1967: 164; dt. 1976: 169.

¹⁰² Levinas 1961: IX; dt. 1987: 19 (im folgenden als TI).

¹⁰³ Die deformierte Version des „kategorischen Imperativs im [sog.] Dritten Reich“ lautete: „Handle so, daß der Führer, wenn er von deinem Handeln Kenntnis hätte, dieses Handeln billigen würde“ (Franck 1942: 15f., zit. n. Arendt 1964/1990: 245f.).

¹⁰⁴ Nietzsche 1887: KSA 5, 300; Freud 1930: GW, XIV: 482ff.

¹⁰⁵ Bernasconi 1991: 149. „One of the major objections against Levinas' thinking is that in the course of articulating his claim that ethics is beyond being and so unthematisable, he makes a theme of the unthematisable.“

¹⁰⁶ Bernasconi 1987: 137; dt. 1992: 235.

stützen“ (TI: 51; dt.: 108), entspricht sie keiner Sollforderung und vermag nicht selbst den Status einer moralischen Direktive anzunehmen. Die dem Zugriff allgemeiner Gesetze nicht unterworfenen Fremderfahrung gibt vielmehr „als Gesetz des Gesetzes“¹⁰⁷ dem Gesetz erst statt. Wenn Levinas dem Fremden einen „Empfang“ zu bereiten und die ethische Beziehung im Augenblick ihrer Entstehung zum Aufweis zu bringen sucht, dann kann eine solche Anstrengung keineswegs außerhalb des philosophischen Diskurses und seiner Geschichte unternommen werden. Doch gegen jede Erwartung sucht Levinas die Auseinandersetzung nicht mit der Geschichte der Moraldiskurse; eine grundlegende „Pflicht zum Misstrauen“¹⁰⁸ bestimmt ihn vielmehr dazu, seine kritische Aufmerksamkeit auf die ontologische Breitwand abendländischer Philosophie zu richten,¹⁰⁹ um ihr die beinahe ungebrochene Neigung zu attestieren, im Namen der „Freiheit“ und der „Autonomie“ des Ich eine „Reduktion des Anderen auf das Selbe“ betrieben zu haben.¹¹⁰ In dieser des „ontologischen Imperialismus“ (TI: 15; dt.: 53) angeklagten Epoche macht Levinas allerdings metaphysische „Sternstunden“¹¹¹ ausfindig: Platons Güte „jenseits des Seins“ (*epikeina tés ousias*) und Descartes „unendlicher Gott“ sind dazu berufen, einer eigenwilligen und den herkömmlichen Interpretationsraster entzogenen Lektüre ausgesetzt zu werden, um den „Königsweg“ (TI: XVII; dt.: 32) zur Ethik auf den Spuren des Fremden zu betreten. Dabei fungiert die *V. Cartesianische Meditation* als ein Text, der zu seiner hyperbolischen Überbietung insofern aufruft, als die ethische Radikalisierung der Fremderfahrung mit der Souveränität der Intentionalität und den „Gesetzen des Bewußtseinslebens, die die klassische Phänomenologie formuliert hat“,¹¹² brechen muß.

¹⁰⁷ Derrida 1964/1967: 164; dt. 1976: 170.

¹⁰⁸ Nietzsche 1886: KSA 5, 53.

¹⁰⁹ Auf diesen befremdlichen Umstand hat R. Bernasconi aufmerksam gemacht. Daß Levinas „die westliche ethische Tradition“ an dem Ort „radikal angeht“, wo sie sich, zumindest erklärtermaßen, nicht aufhält, nämlich am Ort der der Moraldiskurse „zugrundeliegenden Ontologien“ (Bernasconi 1990: 4f.; dt. 1992: 80f.), entspricht auf einem anderen Niveau Levinas' Ansinnen, die Entstehung des Ethischen in einer Situation anzusiedeln, die der Ethik fremd ist.

¹¹⁰ Levinas 1957/1974: 166; dt. 1987: 186.

¹¹¹ Levinas 1974: 224; dt. 1992: 380 (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* im folgenden als AQ).

¹¹² Strasser 1983: 224.

kommene' Objekt, das erste intersubjektiv Identifizierte der Erfahrungen von verschiedenen Subjekten" (Hua XIV: 110).

Die Entfaltung dessen, was Husserl Objektivität der Welt nennt, greift auf eine Genealogie von Objektivität (vgl. Hua XV: 490) zurück und macht ein Geschehen der Objektivierung ausfindig, das die ermittelten Strukturen von Subjektivität und Intersubjektivität gleichermaßen betrifft. Husserl hebt mit der Intersubjektivität auf ein Denken des Gemeinsamen und der Gemeinschaft ab, das sich der Gefahr entgegenstellt, die „Urscheidung“ zwischen Eigenem und Fremdem (Hua VI: 260) nach Art einer Einheitsstiftung oder Vereinheitlichung einzugemeinden, die Fremdheit heimisch und die durch die Fremderfahrung ausgelöste Selbstentfremdung rückgängig zu machen. In dem Maße, in dem die Fremderfahrung zugleich einer intersubjektiven Erfahrung entspricht, überschreitet sie das Eigene in der Wendung zum Gemeinsamen als Stiftung einer „Verbindung“ unter der unaufhebbaren Voraussetzung einer „Trennung“ (Hua I: 157). Diese „Trennung“ reißt zwischen der Eigenheitssphäre und der Fremdheitssphäre einen „Abgrund“ auf, über den das Eigene „nicht wirklich hinüber kann“ (Hua I: 150).⁹⁶ Wäre der fremde Leib in der Weise gegeben, in der ich meinen eigenen Leib erfahre, hätte der fremde Leib nicht nur damit aufgehört, ein fremder Leib zu sein; er hätte auch gleichzeitig jede Aussicht darauf verwirkt, als etwas Intersubjektives erfahrbar zu sein. Die erste intersubjektive Erfahrung datiert ihre Herkunft in dem Umstand, daß mir der Andere allein als „Aussenmensch“ gegeben ist, während mein Leib vornehmlich den Charakter einer „Innengegebenheit“ aufweist. Husserl wird die Heterogenität dieser beiden Gegebenheitsweisen für die Stiftung einer homogenen Natur verantwortlich machen. Sobald ich in der Konstitution des „Für-ein-ander“ zum Anderen des Anderen werde, erfahre ich, daß die für mich „bloss“ subjektiven Erscheinungsweisen meines Leibes für den Anderen in „äusseren Erscheinungsweisen [...] als Menschenleib“ gegeben sind. Meine leibliche Innengegebenheit nimmt unter dem Blick des Anderen den Charakter einer „Aussengegebenheit“ an (Hua XIV: 414). Von diesem Moment der „Eräußerung“ an werde ich „Fremder der für mich seienden Fremden“ (Hua XV: 635) und mein Eigenleib zum angesehenen Ding. Mein Leib muß Ding werden, um den intersubjektiven Sinn „Mensch“ empfangen und eine „Form der Intersubjektivität“ annehmen zu können, die sich in der „Wechselseitigkeit“ des „Für-

⁹⁶ Husserl hat den Begriff des Abgrundes bereits in den *Ideen* verwendet: „Zwischen Bewußtsein und Realität gähnt ein wahrer Abgrund des Sinnes.“ Und wenn die materielle Welt „gegenüber allem Bewußtsein und seiner Eigenwesenheit das ‘Fremde’, das ‘Anderssein’ ist, wie kann sich Bewußtsein mit ihr verflechten; mit ihr und folglich mit der ganzen bewußtseinsfremden Welt“ (Hua III/1: 93, 70)?

ein-ander-, und „Mit-ein-anderdaseins“ wiederholen und vertiefen wird (Hua XIV: 421).

„Erst durch die Fremderfahrung [...] konstituiert sich eine homogene Natur – darin homogen, dass alle Leiber für ihre Subjekte in einer Innengegebenheit den Charakter von Leibern haben und in einer Aussengegebenheit den Charakter von Dingen annehmen. Jeder Mensch fasst nun seinen Leib zugleich als körperliches Ding auf, sofern er ihn als von jedem Anderen als körperliches Ding auffassbaren auffasst“ (Hua XIV: 441).

Was besagt „Fremder des Fremden zu sein“ bzw. „Für-einander-Andere sein“? Das Füreinanderdasein ist allein als „physische Beziehung“ unterschiedlicher Subjekte möglich, deren leiblicher Ausdruck nicht der Eigenheitssphäre angehört; denn der Leib drückt sich stets für den Anderen aus und ist in seinem Ausdruck der eigenen Beherrschung entzogen. Nur unter der Bedingung, daß leibliche Subjekte „füreinander da sind, kann alles andere für sie gemeinsam sein“ (Hua XIII: 484). Oder anders formuliert: Einzig unter der Voraussetzung, daß „Füreinander Andere“ (Hua XV: 656) im Ausdruck als Ausgedrückte füreinander da sind, gibt es für sie Gemeinsamkeit in der Mit-Teilung. Was Husserl „Kommunikation“ nennt, setzt bereits dort ein, wo der Andere sich als Leib, d. h. auf die unwillkürlichste Weise des Leibes auszudrücken beginnt.⁹⁷ Der fremde Leib spielt die Rolle eines intersubjektiven „Uobjektes“, weil er nichts anderes als Ausdruck des Ausgedrückten ist bzw. als „Ausdruck fungiert“ (Hua XV: 656). Der erfahrene Körper, der sich in seinem „wechselnden Gebaren“ als fremder Leib „bekundet“ (Hua I: 144), tritt in der Fremderfahrung niemals losgelöst von der um ihn orientierten Wahrnehmungswelt auf. Die Erscheinungsweisen des Anderen sind mir nicht selbst original gegeben, sie können für mich nur „durch Ausdruck als Vergegenwärtigung“ erfahrbar werden (Hua XV: 655). Die als Ausdruck des Ausgedrückten erfahrbare Fremdleichlichkeit unterläuft die Grenze zwischen Wahrnehmungswelt und sog. Kommunikation nicht zuletzt deshalb, weil so etwas wie Sprache schon dort einsetzt, wo sich der leibliche Ausdruck im „Gebaren“ „bekundet“. Der fremde Leib „spricht zu mir“ (Hua XIX/1: 39; vgl. Hua XV: 665),⁹⁸ ohne mir sogleich etwas (Bestimmtes) über et-

⁹⁷ Zu den Mitteilungen „gehören die unwillkürlichen Ausdrücke des Erfahrens, das, was man ihnen 'scil. den Anderen' in ihrem leiblichen Gebaren selbst ansehen kann“ (Hua XV: 220).

⁹⁸ Vgl. dazu auch Derrida 1967: 41ff. Derrida liest dort den Paragraphen 7 der *I. Logischen Untersuchung* unter dem Winkel der *V. Cartesianischen Meditation*. Die kundgebende Funktion ist eine anzeigende Funktion, weil mir der sinnstiftende Akt, die beseelende Intention, unzugänglich bleiben muß. Der sprachliche Ausdruck ist

3.2 *Empfang des Anderen*

In der *III. Meditation* über „das Dasein Gottes“ stellt Descartes die Vorgängigkeit des Begriffes des Unendlichen gegenüber dem Endlichen heraus.¹¹³ Die Idee des unendlichen Gottes, die das *cogito* in sich als einer endlichen Substanz als etwas vorfindet, das nicht, wie alle anderen Vorstellungen, vom *cogito* hervorgebracht sein kann, sondern vom unendlichen Gott selbst herrühren muß, der sie im *cogito* hinterlassen hat,¹¹⁴ stellt für Levinas das bislang unbezeichnete Ereignis einer Überschreitung dar. Als „Nicht-Inhalt schlechthin“ sprengt die Idee des unendlichen Gottes die „Fassungskraft“¹¹⁵ des Bewußtseins und erschüttert dessen Selbstgegenwart ebenso wie sie die Reichweite bewußter Erfahrungsmöglichkeiten in Frage stellt. Die im allgemeinen als Selbstbegründungstext moderner Subjektivität gelesenen *Meditationen* geben in Levinas' pointierter Lektüre dem *cogito* kraft der „Idee des Unendlichen“ allein in der vorgängigen Beziehung zu Gott als dem „absolut Anderen“ statt. In dem Maße, in dem das Unendliche zu empfangen bedeutet, etwas aufzunehmen, was als „Transzendentes“ und „Fremdes“ (*l'Étranger*) (TI: 20; dt.: 61) die Aufnahmefähigkeit des Bewußtseins überschreitet, kann Levinas die *Idea* zum „Trauma des Erwachens“¹¹⁶ erheben, das das Bewußtsein affiziert, d. h. zugleich „verwüstet“ und „anruft“. Dieser Einbruch schließt jede „Adäquation an das Objekt“ aus und zeigt somit einen fundamentalen Bereich des Bewußtseins an, der nicht für die Intentionalität reserviert ist. Wenn Subjektivität heißt, „mehr zu enthalten, als zu enthalten möglich ist“ (TI: XV; dt.: 28), dann hat derjenige, der „die Idee des Unendlichen besitzt, [...] den Anderen bereits empfangen“ (TI: 66; dt.: 131). Insofern „sich das Denken von Levinas im Spiel – Spiel der Differenz und der Analogie – [...] zwischen dem unendlichen Anderen als Gott und dem unendlich Anderen als anderem Menschen [hält]“,¹¹⁷ bezieht es im Ausgang von der Idee des Unendlichen die Kraft, in der Kritik an Husserls *V. Cartesianischer Meditation* zur Artikulation einer ethischen Beziehung des „Von Angesicht-zu-Angesicht“ (*face-à-face*) zu

¹¹³ Descartes 1641/1992: 83. Das Unendliche ist keine Verneinung des Endlichen: „Denn ganz im Gegenteil sehe ich offenbar ein, daß mehr Sachgehalt in der unendlichen Substanz als in der endlichen enthalten ist und daß demnach der Begriff des Unendlichen dem des Endlichen, d. i. der Gottes dem meiner selbst gewissermaßen vorhergeht.“

¹¹⁴ Ebd.

¹¹⁵ Levinas 1975/1982: 105; dt. 1981: 95f.

¹¹⁶ Ebd.: 108; dt.: 99.

¹¹⁷ Derrida 1992: 80f.; dt. 1994: 409f.

gelangen,¹¹⁸ die der Gefahr einer Rückführung auf die objektivierende Erkenntnis entgeht und die formale „Neutralität“ der Intersubjektivität hinter sich läßt.¹¹⁹ Levinas' knappe Lektüre der *V. Cartesianischen Meditation in Totalité et Infini* weist Husserls Versuch, im Rückgang auf die Primordialität die Konstitution des fremden Leibes zum Aufweis bringen wollen, eine egologische „Blindheit dem Anderen gegenüber nach“, die von einer fundamentalen Verwechslung herrühren soll:

„Die Konstitution des Leibes des Anderen in dem Bereich, den Husserl die 'primordiale Sphäre' nennt, die transzendente 'Paarung', die das so konstituierte Objekt mit meinem Leib eingeht – wobei mein Leib selbst von Innen als ein 'Ich kann' erfahren ist – die Apperzeption dieses fremden Leibes als des Leibes eines alter ego, all dies verschleiert (dissimule), daß auf jeder der Stufen, die man für eine Beschreibung der Konstitution hält, die Objektkonstitution mit der Beziehung zum Anderen verwechselt wird – obwohl diese Beziehung ebenso ursprünglich ist wie die Konstitution, aus der man sie ableiten möchte“ (TI: 39; dt.: 90).

Diese Kritik bezieht ihre Berechtigung aus dem Husserlschen Text selbst, der in der Tat die aus der Dingapperzeption gewonnenen „allgemeinen Erkenntnisse“ exemplarisch „auf den Fall der Fremdwahrnehmung [anwendet]“ (Hua I: 151) und die Auffassung des fremden Leibes im Ausgang von seiner raumkörperlichen Dinglichkeit nachzuzeichnen sucht. Während allerdings mit Husserl „das System“ zweier und „ineinander eingeschriebener [Andersheiten]“ gedacht zu werden verlangt – die irreduzible Andersheit des Fremden und die Fremdheit der Dinge bzw. die der Welt¹²⁰ –, behält sich Levinas die Frage der nichtaneigbaren

¹¹⁸ Gondek 1992: 335. „Man kann gegen Husserls Versuch und seine Grundlagen manches einwenden: den Ausgang bei der Wahrnehmung und das Festhalten an der Intentionalität; die Reduktion auf eine Eigenheitssphäre als Voraussetzung des Zugangs zum Anderen und den Abbruch der Analyse vor dem sprechenden Anderen. All diese Einwände finden sich auch bei Levinas. Das bestätigt indirekt, daß der Weg über Husserl als Zugang zu Levinas nicht abwegig ist“; ja er ist sogar unumgänglich.

¹¹⁹ Derrida macht in seinem ersten großen Essay über das Denken Levinas', *Violence et métaphysique*, mit guten Gründen und ebensolchen Argumenten geltend, daß „die Metaphysik Levinas' [...] die transzendente Phänomenologie gewissermaßen voraus[setzt], die sie in Frage stellen möchte“ (1964/1967: 180-191; dt. 1976: 174-178f.).

¹²⁰ Gegenüber Levinas verteidigt Derrida die Notwendigkeit, das „System dieser beiden Andersheiten“ zu denken, die kraft Dingapperzeption und fremdleiblicher Apperzeption für das eigene Ich zum Tragen kommen: „Ohne die erste Andersheit der

Fremdheit allein für den anderen Menschen vor. Er wird sie in bezug auf eine Fremdheit des Selbst als auch hinsichtlich einer Fremdheit der Welt nicht zuletzt deshalb ausschließen, weil die Beziehung des „Von-Angesicht-zu-Angesicht“ sich nur auf dem Grund einer „absoluten Trennung“ zwischen dem Selben und dem Anderen ereignet, die die Idee des Unendlichen voraussetzt. Diese *séparation*,¹²¹ die die „Interiorität“ des Selben und die „absolute Exteriorität“ des Anderen markiert, verhindert, daß die Beziehung zum Anderen nach Art der Symmetrie, Reziprozität, Umkehrbarkeit oder Gleichheit gedacht wird. Eine solche Verhältnislogik stellte bereits eine massive Bearbeitung der ethischen Beziehung dar, insofern sie einen Ort indiziert, der „außerhalb der Korrelation von Selbem und Anderem zu stehen“ scheint und den Eindruck erweckt, als könne man „von sich und dem Anderen in derselben Weise [...] reden“ (TI: 5f.; dt.: 39). Doch schon „die radikale Unmöglichkeit, sich selbst von außen zu sehen“, schließt aus, daß sich Selbes und Anderes „unter einem gemeinsamen Blick verein[en]“ (TI: 24; dt.: 67), um eine Totalität zu bilden und die absolute Transzendenz des Anderen in einem System zu integrieren. Die an der „radikalen Trennung“ aufgebrochene Asymmetrie besagt vielmehr, daß die „absolute Heterogenität des Anderen“, seine Fremdheit, „nur von mir ausgehend“ zu erfahren möglich ist (TI: 6, 10; dt.: 40, 45). Dieses Ich als Ausgangspunkt der Beziehung zum Anderen bezeichnet Levinas als Selbst, weil es „bis in seine Veränderungen hinein [identisch]“ mit sich selbst bleibt, ohne freilich in einer „monotonen Tautologie“ zu enden.¹²² Auch die konkrete Beziehung mit einer „fremden und feindlichen Welt“ hat nicht die Macht, das Ich zu verändern, da deren Andersheit noch unter seine Vermögen fällt. „Das Ich [ist] in der Welt bei sich zu Hause“, die sich als „Besitz“ und „Bleibe“ entweder anbietet oder verweigert. „Der Leib, das Haus, die Arbeit, der Besitz, die Ökonomie“ bilden „das Konkrete des Egoismus“ (TI: 6ff.; dt.: 40ff.) als jenes „Element des Genusses“ aus, das für Levinas der „Psychismus“ bzw. die „Sinnlichkeit“ darstellt. Was den Umriß des „Bedürfnisses“ absteckt und zum „Genuß“ als dem „eigentlichen Wirbel des Selbst“ erweitert, ist sowohl dem einfachen Schema von Mangel und Bedürfnis als auch dem klassischen Dualismus von Körper und Seele (bzw. Geist) entzogen. Wenn „Leben“ nichts anderes als „Affektivität“ und „Gefühl“ ist, dann [heißt] Leben, das Leben [zu] genießen“.

Dinge (der Fremde [autrui] ist ebenfalls von vorneherein ein Körper) vermöchte die zweite nicht entstehen.“ (1964/67: 183; dt. 1976: 189) Ganz in diesem Sinne heißt es bei Husserl: „Die Fremderfahrung ist keine neue Grundform der Apperzeption“ (Hua XIII: 343ff.).

¹²¹ Zum Begriff der *séparation* bei Levinas siehe Libertson 1981: 433-451.

¹²² Vgl. Levinas: 1963/1974: 187; dt. 1987: 209. „Das Ich ist die Identifikation schlechthin, der Ursprung des Phänomens selbst der Identität.“

Das Glück des Genusses und der Lust sind dazu angetan, „den Begriff der Trennung [zu entformalisieren]“, die den „Schnitt“ der „Existenz eines autochthonen Ich bei sich zu Hause“ ausmacht (TI: 86ff.; dt.: 158ff.). Anders als das in den Einzugsbereich des Egoismus immer schon eingegangene Bedürfnis (*besoin*), das auf etwas Aneigbares abzielt, richtet sich das metaphysische Begehren (*désir*), das keinerlei Verwandtschaft mit dem Bedürfnis aufweist, auf das „absolut Andere“ als dasjenige, was nicht zu identifizieren, nicht vorwegzunehmen, nicht zu begreifen, nicht zu vereinnahmen, nicht zu erfinden, nicht zu ersetzen und, wie noch herauszustellen ist, nicht zu vernichten ist. Der Ordnung von Leere und Fülle entzogen, wird das unstillbare Begehren ebenso „wie die Güte“ vom „Begehren nicht erfüllt“, sondern ohne Unterlaß „vertieft“ (TI: 4f., 89ff.; dt.: 36f., 163ff.). Die „radikale Ferne“ zwischen Ich und Anderem läßt sich schon deshalb nicht durch eine Nähe erheischende Berührung oder ein anderes Entfernungsmittel verringern, weil das Begehren als Begehren des Anderen ausschließlich nach der Ferne, der Exteriorität und der Fremdheit des Anderen verlangt.¹²³ Es hätte aufgehört, Begehren des Anderen zu sein, würde es damit beginnen, von seiner eigenen Stillung zu träumen. Das Begehren ist die durch die Idee des Unendlichen provozierte „Konkretisierung“ des „Unendlichen im Endlichen“. Dieses „Mehr im Weniger“ ereignet sich als „ganz und gar uninteressiertes Begehren – Güte“, die das Ich dazu bestimmt, den Besitz seiner Welt „dem Anderen als Gabe zu überreichen“:

„Denn die Gegenwart vor einem Antlitz, meine Orientierung auf den Anderen hin, kann die Gier des Blickes nur dadurch verlieren, daß sie sich in Großmut verwandelt, unfähig, den Anderen mit leeren Händen anzusprechen“ (TI: 21; dt.: 63).

In der ethischen Erfahrung des „Von-Angesicht-zu-Angesicht“, die „sich konkret als Infragestellung des Selben durch den Anderen ereignet“ (TI: 13; dt.: 51), klappt die Trennung zwischen dem Selben und dem Anderen in der „Tiefendistanz [...] der Rede, der Güte, des Begehrens“ (TI: 9; dt.: 45). Das Angesicht des Anderen bleibt dem identifizierenden Zugriff der Wahrnehmung entzogen, weil es der sinnlichen Welt der Erscheinungen nicht angehört oder besser gesagt, weil es als das dieser Welt angehörige Gesicht nicht in der Welt der Erscheinung, der Gegenwart und der Anwesenheit aufgeht. Das Besondere und allein dem Fremden Vorbehaltenen dieser Wahrnehmung, so ließe sich (noch) in Husserlschen Terms formulieren, besteht in der Überschreitung dessen, was die Wahrnehmung ausmacht. Das Angesicht kommt nicht aus der Zone der Sichtbarkeit, Gegenwart und Anwesenheit, es „kommt her vom unbedingt Abwesenden“. Es geht in dem

¹²³ Strasser 1978: 16f.

Übermaße am Selbst vorbei, in dem es immer schon „zu groß“ ist „für die Innerlichkeit, für ein Sich“:

„Die höchste Anwesenheit des Antlitzes ist untrennbar von jener höchsten und unumkehrbaren Abwesenheit, die die eigentliche Erhabenheit der Heimsuchung (*visitation*) begründet.“¹²⁴

Die Fremdheit des Antlitzes ist die Fassungslosigkeit des Eigenen. Das fremde und heimatlose Gesicht, das in *Totalité et Infini* in das Eigene einbricht, das eigene Haus heimsucht, das gute Gewissen des Selbst aufzustören, seine Freiheit, Spontaneität und seine Vermögen in Frage zu stellen die Kraft hat, ist weder enthüllt noch verborgen. Es ist vor allem sprechend, es „spricht als solches“¹²⁵ und gibt darin die Weise an, in der sich der Andere gibt, um „die Idee des Anderen in mir [zu] überschreiten“. Wäre das Antlitz nur die nicht informierte Form, stünde es für die „dem Selben angeglichene Form“ bereit. „Jenseits der Form, der Formung und Informierung“ kommt es durch sich selbst „zum Ausdruck“. Weil „das Antlitz [...] Ausdruck [ist]“, „zerstört“ es „die Form, unter der es sich darbietet“ (TI: 21, 37; dt.: 63, 87).¹²⁶ Als sprechendes widersetzt sich das Antlitz der Sicht und seiner Verbildlichung: Niemals wird es anschaulich im Modus des Bildes oder der Intuition (TI: 272; dt.: 431). Wenn Levinas das Gesicht des Anderen als dasjenige beschreibt, was sich jeder Einreihung und Einfügung in andere „sinnvolle Erscheinungen“ entzieht, dann verkennt er durchaus nicht, daß das in spezifische Kontexte eingelassene Gesicht gesichtet, daß es „durch unsere eigene kulturelle Tätigkeit, die leibliche, sprachliche [...] künstlerische Gebärde“ ausgedrückt oder durch mediale Techniken enthüllt wird. Insofern die „Epiphanie des Antlitzes“ als Heimsuchung des Eigenen von einer Bedeutung getragen ist, die ein „eigenes Bedeuten bei sich [trägt]“, das keiner aus der Welt zugewiesenen Bedeutung entstammt, muß das Verhältnis von Form und Ausdruck als ein in der Rede geschehender „Durchbruch“ des Kontextuellen und Phänomenalen gedacht werden.¹²⁷ Sofern sich die ethische Beziehung zum Anderen gemäß *Totalité et Infini* ursprünglich als Sprache und in der Sprache vollzieht, ergeht sie an das Ich im Modus eines „ursprünglichen Ausdrucks“, den Levinas als „das erste Wort“ namhaft macht. Es lautet: „Du wirst keinen Mord begehen“ (TI: 173; dt.: 285).

¹²⁴ Levinas 1963/1974: 199; dt. 1987: 230.

¹²⁵ Siehe Gondek 1993: 436.

¹²⁶ Zu Levinas' Verwendung des phänomenologischen Ausdrucksbegriffs bemerkt Critchley (1992: 177): „The influence of Husserl on Levinas would seem to be at its most evident when, in *Totality and Infinity*, he characterizes the ethical relation in terms of expression.“

¹²⁷ Siehe Levinas 1963/1974: 194; dt. 1987: 220f.

Der Mord richtet sich stets auf das das Eigene heimsuchende und in Frage stellende Gesicht des Anderen: „Der Andere ist das einzig Seiende, das ich kann töten wollen“. Daß die Auszeichnung des Anderen von Levinas selbst im Tötungs- und Vernichtungswillen nicht zurückgenommen wird, beruht auf der Artikulation eines nicht wirklichen, sondern „ethischen Widerstandes“, der mit der Uneinverleibbarkeit und Unverfügbarkeit des Anderen zusammenhängt. Ein „realer Widerstand“, der dagegen davon ausginge, daß der Andere mächtiger wäre als ich oder meiner Kraft eine stärkere Kraft entgegensetzte, reduzierte den Anderen auf seine wirkliche Anwesenheit, lebendige Gegenwart und leibhaftige Wahrnehmung und rechnete demnach mit Seinsangeboten, die der Vernichtung und Ver selbstigung des Anderen keineswegs widerstünden. Es hieße, den irreduziblen Widerstand des Fremden verwischen zu wollen, würde eine Philosophie des Fremden davor zurückschrecken, die Fremderfahrung eben in dem Augenblick zum Aufweis zu bringen, da sie am vergeblichsten, unmöglichsten, unauffindbarsten und unwahrscheinlichsten zu sein scheint. Es gibt Fremderfahrung. Es ist unmöglich, daß es keine Erfahrung des Fremden gibt. Es gibt keine einzige Erfahrung, die nicht zugleich Fremderfahrung wäre. Sie ist Fremderfahrung selbst dann, wenn es ihr um die Vernichtung des Fremden zu tun ist. Ein Denken, das sich der Unabwendbarkeit des Fremden verschrieben hat, ist gezwungen, bei der Konstitution des Gegners, beim Mord am Nächsten, bei den nächtlichen Todeswünschen dem geliebten Anderen gegenüber, bei der Erfindung des Feindes, bei Ambivalenz, Vergeltung und Rache anzufangen. Die irreduzible Abwesenheit des Anderen entkommt dem Mord. Im ursprünglichen Ausdruck des Anderen zeigt sich der zugleich „unendliche“ und „ethische Widerstand“ als „der Widerstand dessen, was keinen Widerstand leistet“ (TI: 172ff.; dt.: 284ff.). Das Verbot als die Unmöglichkeit zu töten scheint indes der Möglichkeit des Mordes voraus zu gehen. Unter dieser Hinsicht stellt sich freilich das Verbot als etwas Zweitrangiges, Nachträgliches und folglich Unwirksames dar. Doch im Unterschied zu einem ausdrücklichen Verbot ist der ethische Widerstand im Sinne eines ursprünglichsten Imperativs und einer flehendsten Bitte – Imperativ, der mich angeht, Bitte, die mich [be]trifft – der Möglichkeit zu töten selbst eingeschrieben. Die Epiphanie des Antlitzes ruft nicht nur die Möglichkeit der Versuchung des Mordes hervor, sie weckt überdies die ethische Unmöglichkeit dieses Versuches:

„In Wirklichkeit wohnt das Verbot schon der Möglichkeit selbst inne, statt sie vorauszusetzen; das Verbot kommt nicht nachträglich hinzu, sondern sieht mich gerade aus dem Grund der Augen an, die ich auslöschen will“ (TI: 209; dt.: 340).

In dem Übermaße, in welchem mich das „Antlitz, das mich wie ein absolut fremdes ansieht“ (TI:189; dt.: 309), in seinem äußersten Elend angeht, mich in der

Grenzenlosigkeit seiner Bedürftigkeit betrifft und zu einer „Verantwortung“ aufruft, „die auf keinerlei freiem Engagement beruht“ (AQ: 148; dt.: 257), geht die Unabwendbarkeit des Anderen jeder bewußten Wahl oder Entscheidung voraus:

„Die Verantwortung kann nicht abgewiesen werden. Das Antlitz öffnet die ursprüngliche Rede, deren erstes Wort Verpflichtung ist; keinerlei Innerlichkeit gestattet, der Verpflichtung aus dem Weg zu gehen“ (TI: 174; dt.: 287).

3.3 Trauma der Verfolgung

Der große Einsatz, mit dem Levinas in *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*¹²⁸ seine Sprache im Stakkato hyperbolischer Steigerungen darum ersucht, „anders als sein“ und ein „Jenseits des Seinsgeschehens“ denken zu können, bemißt sich an jener niemals in Deckung zu bringenden Differenz zwischen dem Sagen und dem Gesagten, deren Gewicht sich bereits im Vorwort von *Totalité et Infini* (TI: XVIII; dt.: 33f.) angekündigt hatte. Die Unterscheidung zwischen *le Dire* und *le Dit*¹²⁹ wird von Levinas dafür in Anspruch genommen, die Verantwortung für den Anderen als „das Wesen der Sprache“ namhaft zu machen. Levinas charakterisiert sein Bemühen um eine Ignoranz gegenüber dem Sein als eine Anstrengung, die nicht minder prekär und dringlich sei als der Heideggersche Versuch, auf einen „Anspruch des Seins“ zu antworten, oder als Nietzsches Anliegen, die Opposition von Sein und Schein zu unterlaufen. Die durch die „unmögliche Wendung ‘anders als Sein geschieht’“ angezeigte „Indifferenz gegenüber dem Sein“ (AQ: 224; dt.: 380) untersucht Levinas vor dem Hintergrund der Differenz von Sagen und Gesagtem hinsichtlich der „moralische[n] Unmöglichkeit“ und Möglichkeit von Sprache. Wenn das Sagen als „Vorwort“ der Sprache gedacht zu werden verlangt, insofern es gegenüber dem Gesagten für die Haltlosigkeit des „Vor-ursprünglichen“ bzw. „Anarchischen“ zu reservieren ist, dann kann die Thematisierung des unsagbaren Sagens selbst nur auf dem Niveau des Gesagten und d. h. allein um den Preis eines elementaren Verrates

¹²⁸ Vgl. Derridas Spekulationen über die Befremdlichkeit dieses Titels in seinem zweiten großen Essay zu Levinas (1980/1987: bes. 167f.; dt. 1990: 50).

¹²⁹ Bei Lacan und Derrida finden sich ähnlich geartete Unterscheidungen: Lacan (1964/1973: 127-130; dt. 1987: 145-148) unterscheidet das Subjekt des Aussagens (*énonciation*) vom Subjekt des Ausgesagten (*énoncé*). Derrida (1964/1967: 88; dt. 1976: 92) macht im „hyperbolischen Vorgehen“ Descartes' den Bezug auf eine „erzählende Erzählung“ (*récit récitant*) ausfindig, die sich als Ereignis nicht in einer „erzählten Erzählung“ (*récit récit*) erzählen läßt.

geschehen.¹³⁰ Sobald das Sagen zur Sprache gebracht und (aus-)gesagt wird, fügt es sich zwangsläufig in die „formale Logik“ ein und vollzieht sich nicht länger mehr als jenes Sagen, in dem sich das „anders als Sein“ ereignet (AQ: 224; dt.: 380). Doch in dem Maße, in dem „in jedem Atom des Gesagten ein markierender Einbruch des Sagens“ (*un effraction marquante du dire*) bemerkbar zu machen möglich ist, der von der „Vorübergegangeneheit der Spur, einer Performanz des ganz anderen“¹³¹ zeugt, zeigt sich die formale Logik der Aussagesätze kraft des Superlativs von einem „Jenseits des Seins“ unterbrochen.¹³² Der Versuch, das Sagen als Sagen im Gesagten zur Sprache zu bringen, vollzieht sich mittels methodischer Vorkehrungen, die Levinas' Nähe und Ferne zu Husserl gleichermaßen erkennen lassen. Levinas unterläuft die mit der Frage *Qui regarde?* zitierte phänomenologische Reduktion mit der Frage *Qui parle?* (AQ: 60; dt.: 144f.).¹³³ Weit davon entfernt, in die Intentionalität eines dem Sprachsinn verhafteten Bewusstseins eingelassen zu sein, ist das erfragte Subjekt des Sagens das auf ein bloßes „sich“ zurückgeführte Subjekt, das sich, ohne es zu wollen, ohne es gewußt oder sich je dafür entschieden zu haben, im „gegebenen Wort“ ebenso wie im Atem des Schweigens an den Anderen gibt,¹³⁴ sich ihm aussetzt und ausliefert, um in eine zutiefst leiblich begriffene *intrigue de responsabilité* verstrickt zu werden. Der Rückgang auf das Sagen entblößt ein im höchsten Maße durch den Anderen affizierbares und für den Anderen empfindliches Subjekt:

„Der Rückgang auf das Sagen ist die phänomenologische Reduktion, in der das Unbeschreibbare beschreibbar wird. Das Subjekt wird beschreibbar als Sich, von vornherein im Akkusativ (oder unter Anklage!). [...] Das Subjekt wird zu beschreiben sein als entblößt und mittellos (*dénudé et dénué*), als Einer oder als Jemand, hinausgetrieben aus dem Sein, diesseits des Seins ver-

¹³⁰ Pointiert gesagt: „The Saying is a performative disruption of the Said that is instantly refuted by the language in which it appears“ (Critchley 1992: 164).

¹³¹ Derrida 1980/1987: 191; dt. 1990: 70.

¹³² Waldenfels 1995: 309f. „Das Sagen zeigt sich im Gesagten, so etwa in den okkasionellen oder indexikalischen Ausdrücken. Wäre das Sagen nicht als ein Überschuß des Sagens im Gesagten gegenwärtig, so wäre es als schlechtweg Unsagbares die Negation des Gesagten und diesem auf solche Weise verhaftet.“

¹³³ Zu den unterschiedlichen Schichten dieser Reduktion siehe Weber 1990: 113-117.

¹³⁴ Vgl. ebd.: 114, 133. Weber weist darauf hin, daß das *Dire* an einigen Stellen in einem Atemzug mit der Atmung (*respiration*) genannt wird. Siehe in diesem Zusammenhang auch folgende Passage: „Die philosophische Sprache aber, die das Gesagte auf das Sagen zurückführt, führt das Gesagte auf das Atmen zurück, das sich dem Anderen öffnet und dem Anderen gerade seine Bedeutsamkeit gibt“ (AQ: 228; dt.: 386).

wundbar, das heißt genau sensibel, und so, daß ihm, wie dem Einen in Platons Parmenides, Sein nicht zugeschrieben werden kann“ (AQ: 69f.; dt.: 129).

Vom Nominativ in den Akkusativ als den buchstäblich begriffenen Akkusativ zurückgeführt zu werden, hat für das Subjekt zur Folge, Identität und Einzigartigkeit nur insofern zu erlangen, als ihm Verantwortung für den Anderen zukommt. Darüber hinaus bedeutet die Reduktion für das Subjekt, „aus dem Sein“ verstoßen zu werden, weil die als bloße „Verwundbarkeit“ und „Sensibilität“ gedachte Subjektivität kein Sein für sich in Anspruch nehmen kann. Eine Wunde ‚ist‘ nicht, sie schmerzt. Im Sagen ereignet sich das ‚Sich‘ als „untragbare Passivität des Sich“. Diese Passivität, die Levinas an unzähligen Stellen als „Passivität der Passivität“, als „Auslieferungspassivität“, „als Passivität diesseits aller Passivität“ (AQ: 182, 128f.; dt.: 313, 225) kennzeichnet, verweigert jede Familienähnlichkeit mit der von Husserl in den „Analysen zur passiven Synthesis“ herausgestellten Passivität.¹³⁵ Was im Bereich synthetischer Einheitsbildung dem intentionalen Bewußtsein als jenes „Ichfremde“ zu erleiden aufgegeben wird, das „nicht dem Ich entsprungen“¹³⁶ ist, stellt sich für Levinas als ein fremdbewirktes Erleiden dar, „das immer auch ein Übernehmen ist“. Dieses Affizierende und Ichfremde „betrifft das Bewußtsein nicht, ohne sich anzukündigen, [...] es läßt die zum Aufnehmen erforderliche freie Zeit“ (AQ: 129; dt.: 225). Im größten Unterschied zur „traumatischen Passivität“ (AQ: 141; dt.: 245), die auf die Traumatisierung des „Sich“ durch den Anderen abhebt, steht die in der phänomenologisch umrissenen Sphäre ohne „Ichbeteiligung“ geschehende Passivität, Affektivität und Rezeptivität grundsätzlich der Möglichkeit offen, zu Bewußtsein geführt und vergegenwärtigt werden zu können. Das dem intentionalen Bewußtsein Zustoßende hat niemals die Kraft, das Bewußtsein selbst in seiner intentionalen Verfassung aus dem Lot zu bringen. Solange es dazu befähigt bleibt, das ihm Widerfahrende zu übernehmen und anzunehmen (sei es auch nachträglich), kommt ihm die Freiheit der Abweisung und Zurückweisung zu. In der Bewußtseinsregion läßt sich niemals die vorvertragliche „Schlinge der Verbindlichkeit“¹³⁷ auslegen, durch die das Subjekt wehrlos an seine „Substitution“, an seine „Stellvertretung für den Anderen“ gebunden ist. Ein Trauma kommt dagegen stets ohne Ankündigung, es läßt sich weder noematisch (seinem Sinn nach) intendieren noch erwarten. Anstatt nachträglich zu Bewußtsein geführt werden zu können, kehrt es vielmehr zwanghaft zurück, um auf die wiederkehrendste Weise der Welt die Trau-

¹³⁵ Es handelt sich um eine „Passivität, die passiver [ist] als die mit dem Akt verbundene Passivität“ (AQ: 146; dt.: 254).

¹³⁶ Zit. nach Holenstein 1972: 211f.

¹³⁷ Derrida 1980/1987: 182; dt. 1990: 62.

matizität des 'ersten Mals' zu vertiefen. Die Traumatisierung durch den Anderen versammelt all jene Züge auf sich, die das Subjekt nach Art der Dringlichkeit, der Unabweisbarkeit, Unwiderruflichkeit und Unablässigkeit ohne Wahl verantwortlich sein und in unermeßlicher Verpflichtung zurück läßt (vgl. AQ: 141f.; dt.: 245f.). Die mit der Traumatisierung aufkommende Unabweisbarkeit der Verantwortung für den Anderen führt das Subjekt an eine Grenze, die der Krankheit, dem Wahnsinn und der Besessenheit nahezukommen scheint.¹³⁸ Levinas berührt diese Grenze nicht zuletzt deshalb, weil es ihm um das Denken einer Verpflichtung gegenüber dem Anderen zu tun ist, die das Subjekt bereits als 'unschuldig' schuldig sein läßt und unter Anklage stellt. Es muß sich nicht zunächst als Täter schlimmer Taten bemerkbar gemacht, dem Anderen etwas angetan haben, um schuldig geworden zu sein und ihm sich selbst schuldig zu sein. Es vermag sich nicht dadurch vom Anderen freizukaufen – das genau hieße unschuldig zu werden –, daß es ihm Gutes tut. Denn niemals ist das Gute, gemessen an der ursprünglichen und auf keine einzelne Tat oder Untat zurückführbare Schuld, genug und gut genug. Die Unermeßlichkeit der Verantwortung korrespondiert mit einer Verausgabung des 'Sich'. Um dem guten und über sich selbst beruhigten Gewissen fern zu bleiben, sieht Levinas die Schuld des Subjektes in dem Maße anwachsen, in dem es sich für den Anderen verantwortlich zeigt:

¹³⁸ Auch wenn Levinas sich außerordentlich selten und zumeist kritisch in ein Verhältnis zur Psychoanalyse gesetzt hat, finden sich Überschneidungen, die es noch eingehend zu untersuchen gilt. Mit Bezug auf Lacan und die in *Autrement qu'être...* verwandten Termini 'Trauma' und 'Psychose' hat E. Weber bereits eine entsprechende Untersuchung (1990) veröffentlicht. Zum Problem von *Cogito und séparation – Lacan/Levinas* hat H.-D. Gondek (1992) eine einschlägige Studie vorgelegt. Freud befragt in *Jenseits des Lustprinzips* (1920: 23f.) die Entstehung der traumatischen Neurose unter metapsychologischen Gesichtspunkten und macht einen „Wiederholungszwang“ ausfindig, der sich über das „Lustprinzip“ hinaussetzt. Vor dem Hintergrund einer ansonsten wirksamen „Reizabhaltung“ nennt Freud „solche Erregungen“ traumatisch, „die – von außen“ kommend – „stark genug sind, den Reizschutz [des Bewußtseins] zu durchbrechen“ und eine „Überschwemmung des seelischen Apparates mit großen Reizmengen“ zu bewirken. Während allerdings das mit dem Anderen verbundene Trauma bei Levinas unumgänglich und unvermeidlich ist, bleibt die Entstehungsmöglichkeit der traumatischen (Schreck-) Neurose bei Freud auf den Zufall eines Unfalles oder aber auf die traumatisierende Abwesenheit (ein „Wahrnehmungsverlust“, der mit einem „Objektverlust“ gleichgesetzt wird) verwiesen.

„Je mehr ich zu mir komme, desto mehr lege ich – unter dem Trauma der Verfolgung¹³⁹ – meine Freiheit als konstituierendes [...] Subjekt ab, desto mehr entdecke ich mich als verantwortlich; je gerechter ich bin, desto schuldiger bin ich“ (AQ: 143; dt.: 249).

Für den Anderen verantwortlich zu sein, heißt nicht nur, für dessen Leiden verantwortlich zu sein, sondern für die Verantwortung des Anderen, für das, was er mir antut, verantwortlich zu sein (AQ: 143; dt.: 248).

3.4 Ethik der Gabe: Derrida

Als Derrida im Jahr 1964 mit *Violence et Métaphysique* seinen ersten großen Essay über das Denken Levinas' vorlegt, ist er selbst noch davon entfernt, die spezifischen Lektüren, die er den Texten von Levinas, Heidegger, Husserl, Freud u. a. zukommen läßt, mit der Bezeichnung *déconstruction*“ identifizierbar zu machen. Daß diese erste große Auseinandersetzung mit Levinas sowohl im Hinblick auf die Entfaltung dessen, was sich später mit dem Wort 'Dekonstruktion' verbinden wird, als auch für das weitere Denken Levinas' eine Schlüsselstellung einnimmt, ist bereits vielfach festgestellt und grundlegend nachgezeichnet worden.¹⁴⁰ Von einer „Ethik der Dekonstruktion“[en]¹⁴¹ zu sprechen, ist nur unter der Voraussetzung zu rechtfertigen, daß sich diese stets in größter Nähe zu einer Dekonstruktion der Ethik aufhält. Beide Wendungen weisen in ihrer Untrennbarkeit

¹³⁹ Daß man nicht umhin kann, den Begriff der Verfolgung mit der Judenverfolgung in Verbindung zu bringen, ist für E. Weber, die *Autrement qu'être...* gezielt unter dieser Rücksicht liest, nicht ohne Probleme: „Hier öffnet sich die Zweideutigkeit des Begriffs der Verfolgung: er ist problematisch, weil er einerseits – in einem Buch, das den Opfern des Nationalsozialismus gewidmet ist – unmöglich nicht von dieser 'historischen Erfahrung' sprechen kann, unmöglich jenseits der Shoa und von ihr abstrahierend gewählt worden sein kann, andererseits zugleich das unterbrochene, sprachlos gelassene Ich benennt, einen in der Exposition sich immer weiter spaltenden Kern, das In-dividuum“ (1990: 192). Vgl. zum Begriff des Traumas auch den kritischen Beitrag von Haar 1991: 444-452, bes. 447.

¹⁴⁰ Die unten aufgeführten Untersuchungen von R. Bernasconi u. S. Critchley versuchen *Violence et Métaphysique* vor dem geläufigen Rezeptionsmißverständnis einer Kritik an Levinas dadurch zu schützen, daß sie in diesem Text die Bewegung einer Dekonstruktion am Werk sehen, die schon getauft ist, ohne bereits einen Namen erhalten zu haben.

¹⁴¹ Wie es Critchley in seinem gleichnamigen Buch *The Ethics of Deconstruction* (1992) getan hat.

darauf hin, daß sie ebensowenig auf eine Ethik im herkömmlichen Sinne zusteuern, wie sie sich nicht in eine genaue Entsprechung zum Denken Levinas' bringen lassen.¹⁴² Was Derrida der Gefahr einer vorschnellen „Remoralisierung der Dekonstruktion“¹⁴³ entgegenhält, ist die Notwendigkeit der Wahrung der Frage (über die Möglichkeit der Frage),¹⁴⁴ weil das, was das Ethische zutiefst mit der Unentscheidbarkeit, der Unreduzierbarkeit der Aporie und der Unmöglichkeit verbindet, stets aufs neue gedacht werden muß.

Wenn Derrida in *Donner le temps 1: La fausse monnaie*¹⁴⁵ die Aporien der Gabe herauszustellen bemüht ist, dann geschieht das auch in Auseinandersetzung mit einer der 'Sache selbst' ergebenden Phänomenologie, die, ohne je dem Umstand „thematische Aufmerksamkeit“¹⁴⁶ geschenkt zu haben, daß sie unablässig mit den Begriffen der Gegebenheit, Vorgegebenheit und des (Selbst-)Gegebenen operiert, sich durch „keine erdenkliche Theorie [daran] irre machen“ zu lassen gedenkt, am „Prinzip aller Prinzipien“ festzuhalten. Dieses „zur Grundlegung berufene principium“, demzufolge „alles, was sich uns in der 'Intuition' originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt“ (Hua III/1: 51), bewahrt die Phänomenologie davor, in ein Außerhalb dieser Grenzen des 'Gegebenen' und des 'Sich Gebenden' versetzt zu werden. Was, so kann gefragt werden, sind diese methodisch gesetzten Schranken in ein Außen zu bannen bestrebt, und was genau entzieht sich der „thematischen Aufmerksamkeit“ der Phänomenologie innerhalb jener Schranken, in denen sich etwas gibt, um so auf unbemerkte Weise ausgeschlossen zu werden? Das gleichermaßen Unbemerkte wie Unbefragte innerhalb der selbstgesetzten Schranken der Husserlschen Phänomenologie bemißt sich, um hier der von Derrida zitierten Untersuchung Marions zu folgen, an der Dringlichkeit folgender Frage:

¹⁴² Nach dem Denken Levinas' und seinem Verhältnis dazu befragt, antwortet Derrida, daß er keinerlei Einwände gegen Levinas vorzubringen habe; die Auseinandersetzung mit Levinas kreise um die Frage, was Differenzen des Idioms, der Sprache und des Schreibens überhaupt bedeuteten (Derrida/Labarrière 1986: 74). Ohne Leugnung dieser Differenzen, erkunden die einschlägigen und reich instrumentierten Arbeiten von R. Bernasconi die Nähe zwischen Levinas und Derrida. Siehe etwa Bernasconi 1985: 17-44; ders. 1986: 181-202; ders. 1988: 232-258.

¹⁴³ Vgl. Derrida 1992: 13ff.; fr. 1993: 40ff.

¹⁴⁴ Derrida 1964/1967: 119; dt. 1976: 123.

¹⁴⁵ Derrida 1991; dt. 1993 (im folgenden als DT).

¹⁴⁶ Derrida 1978: 350; dt. 1992: 358.

„Was bedeutet geben, was hat es mit der Tatsache auf sich, daß alles gegeben ist, wie hat man es sich folglich zu denken, daß alles, was ist, nur ist, sofern es gegeben ist?“¹⁴⁷

Wenn Husserl innerhalb dieser prinzipiellen Schranken die Schrankenlosigkeit des Gegebenen auf die leibhaftige Gegenwart der Dinge und die Selbstgegenwart eines „gebenden Bewußtseins“ verpflichtet, um auf diese Weise in dem befangen zu bleiben, was Derrida als „Metaphysik der Präsenz“¹⁴⁸ bezeichnet hat, so kündigt sich – nach wie vor im Inneren dieser Schranken – mit der Exposition der Fremderfahrung das Problem einer Gegebenheit an, bei der der Fremde „nicht schlechthin da und eigentlich selbst gegeben ist“ (Hua I: 125),¹⁴⁹ weil „nichts von dem, was seinem Eigenwesen selbst angehört, zur ursprünglichen Gegebenheit komm[t]“ (Hua I: 139). Daß ‘sich mir der Fremde gibt’, ohne sich ‘eigentlich’ zu geben,¹⁵⁰ ohne von mir gegeben zu sein¹⁵¹ und ohne sich in der Weise zu geben, in der das Eigene sich selbst gegeben ist, ruft überdies einen semantischen Doppelsinn des ‘sich Gebens’ auf, bei dem eine Kontamination von Gebendem und Gegebenem statt hat. Dieser von Husserl außer alle Acht gelassene Doppelsinn ist u. a. dazu berufen, die Frage der Gegebenheit und des (Sich-) Gebens zu komplizieren und auf ein Außerhalb der methodischen Schranken der Phänome-

¹⁴⁷ Marion 1989: 62; deutsche Übers. zitiert nach DT 72f.; dt. 71f.

¹⁴⁸ Vgl. etwa Derrida 1967: 84. Derrida bindet daher die Problematik der Gabe „an eine Folgeproblematik der Spur und des Textes. Es kann sie niemals im Anschluß an eine Metaphysik der Präsenz geben [...]. Das ist einer der Gründe, weshalb wir bei der Ausarbeitung dieser Problematik immer von Texten ausgehen [...]. Wir sind nicht mehr so leichtgläubig zu meinen, daß wir von den Dingen selbst ausgehen, indem wir die ‘Texte’ umgehen, einfach indem wir vermeiden zu zitieren oder den Anschein des ‘Kommentierens’ zu erwecken. Die scheinbar direktesten, auf direkteste Weise konkreten, persönlichen und angeblich unmittelbaren Zugriff auf die ‘Sache selbst’ habenden Schriften sind ‘auf Kredit’: der Autorität eines Kommentars oder einer Wiederauflage unterworfen, die sie selbst unfähig sind zu lesen“ (DT: 128f.; dt.: 132f.).

¹⁴⁹ Vgl. Courtine 1991: bes. 253.

¹⁵⁰ Kraft dieser Nichtgebung, so Levinas, ist es dem Anderen möglich, unaufrichtig zu sein: „Der Ausdruck besteht nicht darin, uns das Innere des Anderen zu geben. Der Andere, der sich ausdrückt, gibt sich gerade nicht und bewahrt daher die Möglichkeit zu lügen“ (TI: 176; dt.: 290).

¹⁵¹ Levinas hat Husserl in dieser Hinsicht nachdrücklich in Frage gestellt: „Alle Erfahrung, sei sie noch so passiv, noch so sehr empfangend, wandelt sich sofort in ‘Konstitution des Seins’, das sie empfängt, so als wäre das Gegebene aus mir selbst gezogen, so als wäre der Sinn, den das Gegebene bei sich trägt, von mir verliehen“ (1963/1974: 188; dt. 1987: 211).

nologie zu verweisen. Einen solchen Doppelsinn hatte etwa Nietzsche in bezug auf eine befremdliche Artistik der Frau namhaft gemacht: „Dass sie 'sich geben', selbst noch wenn sie sich geben...“.¹⁵² Die nicht zu begrenzende Polysemie des Gegebenen, die Vielfalt der Möglichkeiten des Gebens¹⁵³ geben Derrida „zwei große Strukturen der Gabe“ zu ermitteln auf, die ebenso sehr auf das „Ungedachte“ der Phänomenologie abheben, wie sie die Frage „nach dem Transzendentalen [...] verrückt [spielen]“ lassen: Auf der einen Seite gibt es die „Struktur“ jener Gabe, „die etwas Bestimmtes gibt“, auf der anderen Seite die „Struktur“ der Gabe, die gibt, daß es überhaupt etwas gibt, die folglich „nicht ein bestimmtes Gegebenes gibt, sondern die Bedingung für ein präsent Gegebenes im allgemeinen, eine Gabe also, die das Element des Gegebenen überhaupt gibt“ (DT: 76; dt.: 75f.). Beide Strukturen stellen das „Ungedachte“¹⁵⁴ der Phänomenologie nicht zuletzt deshalb dar, weil sie, wie bereits das Problem der Fremderfahrung, mit den selbsterrichteten Schranken der Phänomenologie brechen und ihre Prinzipien untauglich werden lassen. Wollte man die Bedingungen dafür, daß es Gabe gibt und geben kann, mit Hilfe des „Prinzips aller Prinzipien“ formulieren, so hätte dieses nunmehr zu lauten: Die Schranken, in denen sich die Gabe überhaupt gibt, sind so beschaffen, daß sich die Gabe unter keinen Umständen als Gabe geben darf, um eine Gabe zu sein.

In *Donner le temps* stellt Derrida zwei Texte in den Mittelpunkt der Frage nach dem Verhältnis von Gabe und Tausch. Es handelt sich zum einen um Baudelaires Text *La fausse monnaie* und zum anderen um die Untersuchung über *Le don* von Marcel Mauss. Angesichts der Fülle der darüber hinaus in Anspruch genom-

¹⁵² Nietzsche 1882: KSA 3, 609.

¹⁵³ „Was ist das Gemeinsame zwischen dem gegebenen, geschenkten Ring oder Armreif und dem 'zu trinken, zu essen geben' oder auch dem Eindruck, den man gibt (erweckt), dem Theaterstück, das gegeben wird? Die Liste ließe sich verlängern: den Preis, die Uhrzeit (an)geben, eine Ermäßigung geben, einen Befehl geben, eine Lektion geben oder ein Zeichen geben. Wo verlaufen die Grenzlinien bzw. die Übergänge zwischen diesen verschiedenen Gaben? Jedesmal scheint die strukturelle Differenz des Gegebenen das Geben in eine rückhaltlose Heterogenität zu werfen. Nur mit größter Mühe könnte man für all diese idiomatischen Ausdrücke ein vereinheitlichendes oder klassifizierendes Prinzip finden“ (Derrida 1990: 53).

¹⁵⁴ Heidegger hat in *Was heißt denken?* (1951-52/1984, 72) das Ungedachte eines Denkens als Gabe bestimmt: „Das Ungedachte in einem Denken ist nicht ein Mangel, der dem Gedachten anhaftet. Das Un-Gedachte ist je nur als das Un-gedachte. Je ursprünglicher ein Denken ist, um so reicher wird sein Ungedachtes. Das Ungedachte ist sein höchstes Geschenk, das ein Denken zu vergeben hat.“

menen Bezugstexte¹⁵⁵ fällt ins Auge, daß Derrida an keiner Stelle Levinas beim Namen ruft. Dieser Umstand könnte freilich den Eindruck von Verleugnung, Unterschlagung, ja von Undankbarkeit machen, hatte Levinas doch in *La trace de l'autre* und in *La significations et le sens*¹⁵⁶ einen Begriff des Werkes (*œuvre*) zu denken vorgeschlagen, der sich in größter Nachbarschaft zu Derridas Denken der Gabe aufhält. Das Werk, so Levinas, läßt sich als „einseitige Tat“ nur mit Rücksicht auf den Tod desjenigen skizzieren, der es dem Anderen hinterläßt. Denn allein der Tod markiert jene unaufhebbare Grenze, die verhindert, daß das Werk zu seinem „Ausgangspunkt zurückkehrt“. „Das Werk des Selben, sofern es Bewegung zum Anderen ohne Rückkehr ist“, bestimmt Levinas als „die Ethik selbst“. Insofern das Werk „die radikale Großmut des Selben darstellt“, erfordert es „die Undankbarkeit des Anderen. Die Dankbarkeit wäre gerade die Rückkehr der Bewegung zu ihrem Ursprung.“ Als die an den Anderen gegebene und übergehende Gabe wäre das Werk durch die erwiesene Dankbarkeit zerstört, wäre nicht mehr ein-, sondern zweiseitig und von daher in den ökonomischen Kreislauf des Tausches im Zirkel der Anerkennung und Gegenseitigkeit wiedereingeführt.¹⁵⁷ Das Werk von Levinas, das seinerseits das radikale Werk unter der Voraussetzung als Gabe denkt, daß vom Empfänger verlangt werden müsse, sich dem Werk gegenüber als undankbar zu erweisen und den Geber des Werkes als bereits Verstorbenen hinzunehmen, macht seine ausdrückliche, seine dankbare und anerkennende Annahme selbst unmöglich: „Nichts ist schwieriger als [s]eine Gabe anzunehmen“.¹⁵⁸ Wenn Derrida das Denken der Gabe nicht an die Adresse Levinas' zurücksendet, dann geschieht das im Namen der Gabe selbst, die nach einer „radikalen Undankbarkeit“ und, wie Derrida sagen wird, nach einem „absoluten Vergessen“ verlangt.

¹⁵⁵ Die beiden Texte von Baudelaire und Mauss werden in ein ausgedehntes Feld eingelassen, das von Lacan, Heidegger, Marion, Nancy, Blanchot, Mallarmé u. a. ebenso wie von einer Vielzahl ethnologischer und linguistischer Untersuchungen (Lévi-Strauss, Benveniste) abgesteckt wird.

¹⁵⁶ Levinas 1964/1972: 40-44; dt. 1989: 32-37.

¹⁵⁷ Levinas 1963/1974: 190-192; dt. 1987: 215-218.

¹⁵⁸ Derrida stellt sich dieser Schwierigkeit in *En ce moment même dans cet ouvrage me voici* über die Erfindung einer weiblichen Stimme. Um Levinas nicht das zurückzugeben, was sich ihm verdankt, richtet Derrida seine „Dankbarkeit“ für dessen Werk an 'Sie', an 'elle' (homonym mit E. L. [Emmanuel Levinas]) und schickt damit zugleich eine weibliche Andere zu Levinas, um die Frage der geschlechtlichen Differenz aufzuwerfen: Läßt sich das Andersgeschlechtliche, die Fremdheit des anderen Geschlechts, der Andersheit des Anderen unterordnen, stellt das Weibliche eine nebensächliche Andersheit im Verhältnis zur scheinbar geschlechtsneutralen Andersheit des Anderen dar (1980/1987: 163, 194; dt. 1990: 45, 72)?

Nur wenn es Güte, eine „auf sich selbst verzichtende Gabe“ gibt, die auf einen fremden „Anstoß“ antwortet, der uns „als ein Trauma [...] affiziert“, das so unabweislich ist wie eine „Forderung, [ein] inquisitorisches Insistieren, [eine] Anmahnung, [ein] Ersuchen“, ¹⁵⁹ nur dann „kann es Verantwortung geben“. ¹⁶⁰ An dieser Überlegung läßt sich wahrscheinlich der ganze Einsatz der folgenden Frage ermesen, die Derrida in *Donner le temps* erhebt:

„Doch woher eigentlich der Wunsch, mit der Gabe, wenn es sie gibt, auszubrechen? Weshalb wünscht man die Gabe“ (DT: 19; dt.: 17)?

Der Wunsch nach Gabe kommt nicht ohne Ökonomie aus. Die Gabe läßt sich nicht außerhalb einer ökonomischen Ordnung befragen, denn sie scheint gerade das zu sein, „was die Ökonomie unterbricht“, die es einerseits mit dem Haus, dem Eigentum und Besitz (*oikos*) und andererseits mit dem zuteilenden und verteilenden Gesetz (*nomos*) zu tun hat (DT: 17f., 16f.). Das „Gesetz des *oikos* (Haus, Zimmer, Grab, Krypta) [ist das] Gesetz der sparsamen Vorratshaltung“. ¹⁶¹ In dem Maße, in dem sich die Ökonomie in der Zirkulation auf die Rückkehr zum Ausgangspunkt zubewegt, betrifft sie jedes Tauschereignis und jegliches Tauschvorkommen: einen Gruß auszutauschen, ein Geschenk mit einem anderen Geschenk zu beantworten, ist dem Ökonomischen ebensowenig fremd wie der Erwerb und Verkehr einer Ware oder der gesamte Bereich des Handels. Überall da, wo gegeben und genommen wird, wo gegeben (und wiedergegeben wird), um zu nehmen, muß von Ökonomie und von einem Personen- als einem „Kaufverhältnis“ gesprochen werden, das darauf angelegt ist, „Äquivalenzen“ zu erfinden, „Preise“ auszuhandeln, kurzum: zu „tauschen“. ¹⁶² Die einfache Ökonomie und zirkuläre Logik vermeidet den Verlust. Wer etwas gibt, gibt es in der Absicht, etwas Entsprechendes oder mehr als das bereits Gegebene zurückzuhalten. Das Gegebene muß zum Ausgangsort zurückkehren, es hat die Heimkehr und Rückreise anzutreten und verrät einen Zusammenhang zwischen Eigenem und Eigentum. Das Ausgeschickte soll zum Eigenen zurückkommen, sich nicht in der Fremde verlieren und muß deshalb stets wieder angeeignet werden. Dagegen gibt die Gabe dem Tausch nicht statt, sie durchkreuzt die Zirkularität, Reziprozität und Symmetrie, indem sie den Kreis öffnet und das Gegebene in der Fremde verloren gibt. Man hätte demnach die Gabe vor dem Eigenen und dem

¹⁵⁹ Derrida 1979/1986: 130; dt. 1994: 133.

¹⁶⁰ Derrida 1992: 54, 56f.; dt. 1994: 378, 381 (im folgenden als DM). *Donner la mort* erschien ein Jahr nach *Donner le temps I.: La fausse monnaie*.

¹⁶¹ Derrida 1979/1986: 121; dt. 1994: 122f.

¹⁶² Nietzsche 1887: KSA 5, 305f.

Heimweh in Schutz zu nehmen, um „so die Rückkehr in die Rückkehrlosigkeit zu verkehren“.

„Wenn die Figur des Kreises für die Ökonomie wesentlich ist, muß die Gabe anökonomisch bleiben. Nicht daß sie dem Kreis völlig fremd bliebe, aber sie muß dem Kreis gegenüber einen Bezug von Fremdheit bewahren [...]. Und in diesem Sinne ist die Gabe das Unmögliche“ (DT: 19; dt.: 17).

Wenn die Gabe das Unmögliche zu denken bedeutet, dann wäre mit dem Namen der Gabe, die es vielleicht nicht gibt, weil es nichts geben kann, was nicht in irgendeiner Weise zurückerstattet wird, etwas aufgerufen, das es nur als das Unmögliche selbst gibt (DT: 22; dt.: 20). In der französischen oder deutschen Sprache ist 'geben' ein dreistelliges Verb. Beide Sprachen entscheiden über die Bedingung der Möglichkeit des Gebens: A gibt B an C. Wenn jedes Gabeereignis alle drei Elemente als mit sich selbst Identische bereits voraussetzt, dann bedarf es, so Derrida, einer immensen „Störung“ des durch die Struktur der Sprache selbst festgelegten „Vorverständnisses“, um die Gabe überhaupt denken zu können:

„Diese Bedingungen der Möglichkeit der Gabe nämlich (daß irgend 'einer' irgend 'etwas' irgend 'einem anderen' gibt) bezeichnen gleichzeitig die Bedingungen der Unmöglichkeit der Gabe [...]: die Bedingungen der Möglichkeit ergeben (*produire*) oder definieren die Annullierung, die Vernichtung, die Zerstörung der Gabe“ (DT: 24; dt.: 22).

Unter der Voraussetzung, daß jede Gabe im Fall ihrer Wiedereingliederung in das Tauschsystem zerstört wird, untersucht Derrida alle drei der Gabe zugehörigen Elemente – Gabenempfänger (C), Gabe (B) und Geber (A) – daraufhin, wie sie 'beschaffen' zu sein haben, um ihrer Zerstörung zu entgehen. Die Gabe macht das befremdliche Denken einer Pflicht zur Schuldlosigkeit erforderlich.

1. (C) Der Gabenempfänger ist verpflichtet, „nicht zu sollen (nicht schuldig zu sein)“ (DT: 26; dt.: 24). Die einzige Chance für eine solche Pflichterfüllung besteht in der Nichterkennung und Nichtanerkennung der Gabe. Wo beginnt der Empfang und damit die Wiedergabe der Gabe? Wenn es zutrifft, daß Anerkennung und Dankbarkeit „symbolische Äquivalente“ einer Rückgabe der Gabe darstellen, dann genügt es bereits, daß der Gabenempfänger „die Gabe wahrnimmt“ und „den intentionalen Sinn der Gabe“ entziffert: „Die bloße Identifikation der Gabe scheint sie zu zerstören“ (DT: 26; dt.: 25). Diese Bedingung einer Wahrnehmung, die die Gabe nicht als Gabe wahrnimmt und identifiziert, hat wiederum weitreichende Folgen für die Phänomenalität der Gabe, die unter keinen in Zeit und Raum beschützten Umständen als Gabe erscheinen darf: „Wenn [die

Gabe] erscheint, erscheint sie nicht mehr.“ Sie muß demnach nicht erscheinen oder aber als etwas anderes als sie selbst erscheinen, sofern sie erscheint.

2. (B) Eine solche Anforderung zeitigt ruinöse Konsequenzen für eine mögliche „Phänomenologie der Gabe“ (DT: 28; dt.: 26), der es um die Analyse der „Erscheinung des Erscheinenden“ zu tun ist. Eine Erscheinung, die das Erscheinende in dem Augenblick zur Nichterscheinung bringt, da sie es zur Erscheinung bringt, drängt die Phänomenologie in die Nähe ihres eigenen Sterbensrandes. Denn für Husserl ist eine „Erscheinung ohne Erscheinendes [...] undenkbar“ (Hua XXIII: 313).

3. (A) Schließlich bleibt auch der Geber nicht von der Bedingung der Nichterscheinung der Gabe ausgenommen. Er darf nicht wissen, daß und was er gibt, wenn er gibt: Die bewußte „Intention-zu-geben“, „das bloße Bewußtsein der Gabe belohnt sich sogleich im Spiegel mit dem Bild von der eigenen Güte und Generosität, mit dem des Freigebigen, der, sofern er sich als ein solcher weiß, sich zirkulär selbst Anerkennung erweist, in einer Art selbstgefälliger und narzißtischer Dankbarkeit“ (DT: 38; dt.: 36).

Im haltlosen Moment des Gebens muß der Geber bereits vergessen haben, daß und was er gegeben hat, er darf kein Gedächtnis für die gemachte Gabe haben, darf sie nicht als retentionalen Niederschlag im Gedächtnis behalten. Auf der aporetischen Spitze seiner Erörterung erhebt Derrida „Vergessen, Nicht-Erscheinen, Nicht-Phänomenalität, Nicht-Wahrnehmung und Nicht-Bewahrung“ (DT: 28; dt.: 27) zur Bedingung der (Un-)Möglichkeit der Gabe. Die Notwendigkeit der Gabevergessenheit macht das Denken eines „absoluten Vergessens“ dringlich, das gleichzeitig „absolviert, absolut loslöst und entbindet, unendlich mehr folglich als die Entschuldigung, die Vergebung oder die Freisprechung“ (DT: 30; dt.: 28). Insofern, als Derrida im Umkreis dieser Überlegungen auf Heideggers Denken der „Seinsvergessenheit“ und auf das in „Zeit und Sein“ zur Sprache gebrachte Denken der Gabe des Seins im Sinne des „es gibt“ abhebt,¹⁶³ hat er sich zusehends von der Dreistelligkeit der Gabe entfernt (DT: 31-37; dt.: 30-35). Ein anonymes und niemandem verpflichtetes Ereignis des „es gibt“ wird „der Verfügung oder der Anordnung der Gabe ('gib')“ in bezug auf einen fremden Anderen nicht gerecht. Derrida stellt die „Verrücktheit“ der zu vergessenden Gabe als einer nicht defizitären Erfahrung (keine Amnesie), innerhalb derer die Gabe „begehrt und gewünscht wird“ (DT: 47; dt.: 45), auf die Probe einer spezifischen

¹⁶³ Heidegger 1969: 8. Heideggers Schickungsbegriff hält das Geben zurück bzw. in Reserve und vermeidet auf diese Weise die mit der Gabe verknüpfte Maßlosigkeit exzessiver Verschwendung: „Ein Geben, das nur seine Gabe gibt, sich selbst jedoch dabei zurückhält und entzieht, ein solches Geben nennen wir das Schicken.“

Lektüre, die in *Donner la mort* Heideggers „Sein-zum-Tode“ gewidmet ist. Das „radikale Vergessen“ (DT: 30; dt.: 29), das die Gabe erfordert, und die Gabe, die nach diesem Vergessen verlangt, halten sich in nächster Nähe zum Tod und damit zum Levinasschen Denken des Werkes auf.

„Der Tod der gebenden Instanz (wir nennen hier Tod die Fatalität, die eine Gabe dazu bestimmt, zur gebenden Instanz nicht zurückzukehren) ist kein natürlicher, der gebenden Instanz äußerlicher Zufall; er ist nur denkbar im Anschluß an die Gabe. Damit ist nicht einfach gesagt, daß allein der Tod oder Totes geben kann. Nein, allein ‘das Leben’ vermag zu geben, aber ein Leben, in dem diese Ökonomie des Todes sich darstellt und sich überborden läßt. Weder der Tod noch das unsterbliche Leben können jemals geben, sondern allein ein einzigartiges Überleben“ (DT: 132; dt.: 135).

Der Tod gibt sich als diejenige Instanz zu erkennen, die das Unmögliche der Gabe möglich zu machen scheint. Der (je eigene) Tod bezeichnet jene unüberwindbare (Vergessens-)Zäsur, die die Rückkehr der Gabe aus der Fremde und somit ihren ansonsten stets möglichen Rückfall in die Tauschzirkulation verhindert. Nach der Heideggerschen Analyse des *Seins zum Tode*, die in der These von der Unvertretbarkeit des Todes gipfelt als der einzigen ‘Sache’, die ich dem Anderen nicht „im geringsten“ abzunehmen vermag und die der Andere umgekehrt nicht mir abnehmen kann, ist es „die Sache eines jeden, seinen eigenen Tod auf sich zu nehmen“, den Tod zu jener je eigensten Angelegenheit zu machen, die es zu „über-nehmen“ und „anzu-nehmen“ gilt.¹⁶⁴ Der Tod ist das, was mir durch einen Anderen weder gegeben noch genommen werden kann: Selbst wenn ich getötet werde, gibt mir niemand den Tod in dem Sinne, daß ich ihn zu nehmen imstande wäre. Denn dieser Tod wird „stets der meine gewesen sein“. Vor diesem Hintergrund ist der Tod für Derrida die Gabe des Gebens und Nehmens, die selbst weder gegeben noch genommen werden kann:

„Der Tod wäre also jene Möglichkeit des Geben-Nehmen, die sich selbst dem entzöge, was sie möglich macht, nämlich genau das Geben-Nehmen. Tod wäre der Name für das, was jede Erfahrung des Geben-Nehmen suspendiert. Das schließt nicht aus, im Gegenteil, daß allein von ihm aus und in seinem Namen Geben oder Nehmen möglich sei“ (DM: 48; dt.: 372).

Nur weil ich sterblich bin, ist mir die Gabe zu geben und zu nehmen verliehen, nur weil ich sterblich bin, vermag ich zu geben, ohne etwas (nach meinem Tod) dafür zu erhalten und zu nehmen, und nur weil ich sterblich bin, kann ich mein eigenes Leben einem fremden Anderen hingeben, der freilich durch meinen Tod

¹⁶⁴ Heidegger 1927/1984: § 47.

von seinem eigenen Tod unter keinen Umständen befreit werden kann. Niemals tritt der Tod in ein Tauschsystem ein. Es gibt kein Sterben „anstelle des Anderen“, sagt Heidegger, und in dieser Hinsicht hätte die „Stellvertretung“¹⁶⁵ von der Levinas als der äußersten Verantwortung für den Anderen spricht, im Ausgang vom eigenen Tod gedacht zu werden:

„Nur ein Sterblicher kann geben [...]; und dieser Sterbliche kann nur Sterbliches geben, weil er alles geben kann außer der Unsterblichkeit“ (DM: 47; dt.: 371).

Wenn sich diese Sterblichkeit nicht dem Anderen verdankt, wenn sie nicht von ihm, sondern von woandersher kommt, dann muß sie ohne Zweifel als diejenige und als die einzige Instanz namhaft gemacht werden, die die Möglichkeit meiner Verantwortung für den fremden Anderen als die bis zum Äußersten reichende Verantwortung umreißt, selbst mein Leben für den mich in seiner Sterblichkeit, Bedürftigkeit und Verletzbarkeit angehenden Anderen zu geben.

3.5 Ethik des Responsiven: Waldenfels

Bei aller idiomatischen Verschiedenheit sind Levinas, Derrida und Waldenfels aus nicht zufälligen Beweggründen gleichermaßen auf eine Genealogie des Ethischen¹⁶⁶ gestoßen, die in der Antwort eine Radikalform der Verantwortung zu ermitteln bemüht ist.¹⁶⁷ Diese der Antwort verpflichtete Genealogie hat in der großangelegten Untersuchung *Antwortregister* ihre wohl detaillierteste, umfanglichste und pointierteste Sprache gefunden. Wenn Waldenfels die Texte Husserls in eine Richtung lesbar gemacht hat, die das zu radikalieren wußte, was in Husserl Husserl durchkreuzt¹⁶⁸ und für ein Denken der Leiblichkeit, der Ordnung und der

¹⁶⁵ Stellvertretung ist das Einstehen für den Anderen und umreißt die Subjektivität in der Einzigkeit dessen, was in der Verantwortung für den Anderen nicht tauschbar, übertragbar und ersetzbar ist (AQ: 16, dt.: 47; AQ: 146, dt. 254; AQ: 149, dt. 258).

¹⁶⁶ Siehe auch J. Llewelyns gleichnamiges Buch *The genealogy of ethics* (1995).

¹⁶⁷ Vgl. TI: 152f., dt.: 257f; DM: 33, dt.: 356 u. Waldenfels 1994: 311f. (im folgenden als AR).

¹⁶⁸ Waldenfels sucht die „Eigenart“ jeder Phänomenologie durch ihr Verhältnis zur Intentionalität bestimmbar zu machen. Der Begriff der Responsivität bildet in diesem Sinne eine grundlegende Abweichung vom Husserlschen Intentionalitätsbegriff, was jedoch nicht bedeutet, daß sich nicht bereits Spuren des Responsiven bei Husserl selbst finden lassen. Waldenfels erinnert in diesem Zusammenhang vor allem an die phänomenologische Affektionslehre: „Doch wäre nichts naiver als die Annahme, das, was man mittels einer Gegenlektüre in den älteren Lektüren entdeckt, stecke

Problematik von Eigenem und Fremdem fruchtbar gemacht werden kann,¹⁶⁹ dann gewinnen die genannten Themen unter der ausdrücklichen Frage nach der Möglichkeit einer „responsiven Rationalität“ eine noch entschiedenere Kontur. Das Problem von Eigenem und Fremdem vertieft sich auf grundlegende Weise dadurch, daß es jener Dimension eingeschrieben wird, die Waldenfels als „Antworten auf fremde Ansprüche“ namhaft macht. Das Eigene findet sich in seiner Eigenheit erschüttert, sobald das Fremde einen „Anspruch“ erhebt, der sich zum „Überanspruch“ steigert; es wird durch den Fremden in Frage gestellt, sobald dieser eine „Herausforderung“ darstellt, die vom Eigenen nur als „Überforderung“ erfahren werden kann. Responsivität muß hier heißen, Antworten auf das Fremde zu geben, die das Eigene nicht hat.¹⁷⁰ Vor diesem Hintergrund werden alle Aussichten dafür bereit gestellt, daß sich ein Denken der Responsivität untrennbar mit einem Denken der Responsabilität verknüpft. Dabei bleibt eine „Theorie der Responsivität“ nicht unbetroffen von den von ihr gemachten Entdeckungen: In dem Maße, in dem sie die Herkunft des philosophischen Fragens in der „Antwort auf den fremden Anspruch“ ermittelt, nimmt die Theorie selbst „responsive Züge“ insofern an, als sie auf den Anspruch des fremden Anderen zu antworten sucht. Wenn die „Theorie der Responsivität“ damit rechnet, daß die Responsivität einen wesentlichen Zug „allen Reden und Tuns“ ausmacht, hat sie die Trag- und Reichweite dessen abzustecken, was Antworten ‘heißt’ und mehr noch, was es für das Eigene ‘heißt’. Mit Heidegger ist in diesem Zusammenhang an die vierfache Ausrichtung des Zeitwortes ‘heißen’ zu erinnern: 1. Was bedeutet das Wort ‘Antworten’, was ist unter ‘Antworten’ zu verstehen? 2. Wie wird das Antworten philosophiegeschichtlich gedacht? 3. Was gehört zum Antworten dazu, was verlangt das Antworten als Antworten? 4. Was ist es, das uns ‘heißt’, uns befiehlt (anbefiehlt), uns auffordert, anweist und uns dazu nötigt zu antworten?¹⁷¹ Was die zweite Frage betrifft, so erspart sich Waldenfels im methodischen Zeichen einer „Hyperphänomenologie“ (AR: 22) keineswegs eine ausgedehnte Auseinandersetzung mit einer vom Primat der Frage beherrschten Tradition. Waldenfels geht es in diesem dem „Einsatz der Frage“ gewidmeten Durchgang

darin wie ein verborgener Schatz, den es nur zu heben gelte. Wenn es zu einer ‘rückläufigen Bewegung des Wahren’ kommt, wie Merleau-Ponty im Anschluß an Bergson behauptet [...], so bedeutet dies mehr als eine verspätete Entdeckung, deren Zeitindex den Wechselfällen eines bloßen Entdeckungsgeschehens zugehört“ (AR: 328-330).

¹⁶⁹ Waldenfels 1980, 1985, 1987, 1990.

¹⁷⁰ Waldenfels 1987: 173-196.

¹⁷¹ Heidegger 1951-52/1984: 79-83. Vgl. dazu auch die Rezension von H.-D. Gondek zum *Antwortregister*.

darum, traditionelle Beschränktheiten und Begrenzungen in Form von „Leerstellen, Zweigstellen und Bruchstellen“ zu markieren, die einen „Neueinsatz bei der Antwort“ geboten sein lassen. Während sich die Frage nach der Frage für gewöhnlich auf die Seite der Sach- bzw. Wissensfrage schlägt, um die Antwort vor dem Hintergrund einer Zielbestimmung für die Erfüllung eines Wissensausstandes in Dienst zu nehmen, stößt Waldenfels dagegen bei Husserl auf eine Dimension von Fraglichkeit, die nicht von einem unerfüllten Wissensstreben getragen ist, sondern als affektive „Hemmung“ den „Tendenzen“ intentionaler Wahrnehmung entgegentritt. Diese Hemmung ist als offene oder problematische (bzw. fragliche) Möglichkeit erfahrbar, die von Momenten des Unentscheidbaren und Ungewissen durchzogen ist.¹⁷² Waldenfels hebt vor allem auf den von Husserl herausgestellten appellativen Charakter der Dinge ab, die an den Wahrnehmenden eine Aufforderung („Anruf“, „Ruf“, „Schrei“) zur Wahrnehmung richten (Hua XI: 5, 7, 21). Ausgehend von Austin und Searle läßt sich auch die Frage als Aufforderung begreifen, was in einer von Bühler inspirierten Reformulierung nichts weniger besagt, als daß „die Frage primär eine Auslösungs- oder Appellfrage ist“ (AR 54f.). Bei dem Versuch, das in seiner Beschränktheit augenfällig gemachte Verhältnis von Frage und Antwort Zug um Zug der Tradition zu entreißen, um es im ethischen Vorzeichen einer radikalen Responsivität neu denken zu können, handelt es sich jedoch nicht darum, dem traditionsbeschwerten Gewicht der Frage mit einer stärkeren Gewichtung der Antwort zu begegnen. Weil alle Umkehrversuche jenen hierarchischen Oppositionsbeziehungen verhaftet bleiben, die sie zu erschüttern bestrebt sind,¹⁷³ wird vielmehr eine „Blickwende“ im Sinne einer „Abkehr“ und „Absehung“ erforderlich, kraft der ein Blick gerade in dem Maße zu sehen beginnt, in dem er „wegsieht“ (AR: 187f.). Bei dem Versuch, die Antwort „der einseitigen funktionalen Abhängigkeit vom Fragen zu

¹⁷² Husserl stellt in den *Analysen zur passiven Synthesis* der Untersuchung der „einsinnig[en] und streitlos[en]“ (Hua XI: 37) Konstitution des „ungeschoren gebliebenen“ (Hua XI: 230) Wahrnehmungsgegenstandes eine Analyse der Modalisierung zur Seite, die einem Denken des ursprünglichen Streitiges bzw. Widerstreites schon deshalb nicht fremd ist, weil die allzu schlichte Gegebenheit eines Dinges von dem Moment an den Charakter des Erstrittenen oder Bestrittenen annimmt, da die Modalisierung resp. die problematische Möglichkeit als „Streit von Erfahrung mit Erfahrung“ bestimmt wird, bei dem in der Art eines Glaubenskrieges „Glaube mit Glaube [streitet]“ (Hua XI: 102, 31). Die Gegebenheit eines Dinges vermittelt innerhalb dieses „Sinnesrahmen[s]“ den Eindruck, als sei sie ein den offenen oder weniger offenen Gegebenheitsmöglichkeiten des Dinges geschuldeter Streitfall, der aufgrund seiner Fraglichkeit in der Wahrnehmung selbst zur Entscheidung ansteht.

¹⁷³ Heidegger 1961/1989: Band I., 234.

entziehen“, entdeckt Waldenfels eine „sprachliche Verdoppelung der ‘Antwort’“. Denn nicht jede „Erwiderung“ oder „Entgegnung“ fügt sich in jene enge Bestimmung der Antwort ein, nach der sie nur die Schließung einer durch die Frage aufgerissenen Wissenslücke darstellte. Schweigende, ausweichende, verweigerte Antworten müssen ebenso wie Gegenfragen als Möglichkeiten des Antwortens in Betracht gezogen werden. Demnach antworten wir nicht immer mit einer Antwort (im engeren Sinne) auf eine Frage, und wir antworten auch nicht immer nur in dem Augenblick, da eine explizite Frage erhoben wird (AR: 189f.). Es gilt zwischen dem Antwortakt und dem Antwortgehalt nicht zuletzt deshalb zu unterscheiden, weil die philosophische Tradition das Moment des „Antwortens auf...“ und damit das Antwortgeschehen allzu rasch hinter sich gelassen hat. Denn „das Geben einer Antwort geht nicht auf in der gegebenen Antwort“ (AR: 191). Das, worauf wir antworten, koinzidiert nicht mit dem, was wir antworten. Das Ereignis des Antwortgebens läßt sich nicht auf die Erfüllung eines Wissensstrebens reduzieren. Wenn das „Geben einer Antwort“ nichts weniger als ein „Antworten auf...“ oder „Eingehen auf Anderes“ besagt, dann läßt sich die Frage nicht länger mehr auf den Gehalt einer bloßen Sach- oder Wissensfrage beschränken; in Gestalt der Frage verschafft sich vielmehr ein appellativer Zug Gehör, der seine Vertiefung in dem findet, was Waldenfels als „Anspruch“ bezeichnet. Sofern das „Geben einer Antwort“ als „Antworten auf...“ verstanden werden kann, läßt sich die Frage von ihren traditionsbefangenen „Verengungen“ befreien. Nicht nur in der Frage, sondern in jeder vernommenen Äußerung erhebt sich ein „fremder Anspruch“, auf den zu antworten und einzugehen ist.

3.6 Antworten auf fremde Ansprüche

Insofern „das Fremde [...] als Anspruch laut wird“, steht die Differenz von Eigenem und Fremdem nicht in der Gefahr verwischt zu werden. Das Wort ‘Anspruch’ entfaltet eine semantische Tragweite, die über sämtliche Modulationen des Ansprechens (Anrede, Anruf, Appell, Ansprache) bis hin zur Erhebung oder Geltendmachung eines Anspruchs (Präsentation) reicht. Unter der Voraussetzung, daß jeder Appell zugleich von einer Präntention getragen ist, die bereits vor jeder Etablierung rechtlicher oder moralischer Normen als „ethischer Impuls“ faßbar ist, kann Waldenfels, ohne den Anspruch allzu rasch personalisieren zu müssen, den vom Anderen ausgehenden Anspruch aus der Falte zwischen Sagen und Gesagtem hervorziehen. Der Anspruch „[erwächst] aus der Fremdheit von Sagen und Gesagtem“ (AR: 238-240). Auf der Ebene des Gesagten tritt dem Vernehmenden in der Aufforderung ein „Gerundiv“ entgegen, der über das Gesagte und das Sagen hinaus ein „Zu-Sagendes“ (*Dicendum*) evoziert, das die Antwort nicht

nur in den Modus des noch Bevorstehenden, sondern auch in den des Ausstehenden entführt (AR: 267f.). „Der, von dem etwas zu sagen und zu tun ist“, steht etwa im Lateinischen „in einem *Dativus auctoris*“, der eine Weise zu fragen verbürgt, auf die der Antwortende „nicht nicht antworten kann“. Auch die nicht gegebene Antwort ist eine (gebende) Antwort (AR: 241). Waldenfels macht darin den sicheren Hinweis für eine „responsive Differenz“ ausfindig, die eine befremdliche Bresche schlägt zwischen „dem, was geantwortet wird: der Antwort (*answer*), dem, was beantwortet wird: der Frage (*question*), und dem, worauf wir im Antwortgeben (*response*) antworten: dem Anspruch (*appeal/ pretension*)“. Gegenüber dem bezeichneten Umstand, daß Antwort- und Fragegehalt zur partiellen Deckung gelangen können, „klafft zwischen Anspruch und Antwortgeben (*response*) eine unüberbrückbare Kluft.“ Diese Nichtkoinzidenz verhindert, daß das Worauf der Antwort, die wiederum selbst nichts anderes ist als das, worauf sie antwortet (auf den Anspruch), in ein bestimmbares Was überführt wird (AR: 242):

„Der Hiatus zwischen Frage und Antwort verstärkt sich, wenn das, was ich antwortend sage, einem Anspruch entspricht, der sich der Aneignung entzieht, indem er Eigenheit mitkonstituiert.“ „Wenn das Fremde des Anspruchs sich dem Antwortenden entzieht, so als Fremdes im Kontrast zum Eigenen, als Abwesendes in der Anwesenheit, als Überschuß über das jeweils Gegebene, Verfügbare und Geregelt hinaus“ (AR: 244).

Was Waldenfels andernorts mit Rücksicht auf die Husserlsche Intentionalität als „signifikative Differenz“ ('etwas als etwas') bezeichnet hat,¹⁷⁴ findet sich nunmehr durch eine „responsive Differenz“ ('etwas auf etwas') aus seiner vorherrschenden Position vertrieben, ohne deshalb hinfällig geworden zu sein.¹⁷⁵ Das „Vergessen der responsiven Differenz“ ist für eine Verwandlung des 'Worauf' in ein 'Was' (etwas) und damit für unterschiedliche „Ordnungsprozesse“ verantwortlich (AR: 331, 317). Das herausgestellte „Worauf“ des Antwortens leitet zu der Erforderlichkeit über, dem Bereich des Hörens (Anhören, Gehör) gegenüber traditionellen Unterbestimmungen Raum zu verschaffen und dem Schema von Aktivität und Passivität dadurch zu entwinden (AR: 242-249), daß das Hören selbst bereits als „anfängliches Antworten“ und von daher als ein „antwortendes Hinhören“ (Hua XV: 462) gedacht wird (AR: 250). Mit der Dimension eines anfänglicher gedachten Hörens bricht die methodisch bislang zurückgehaltene Frage der Leiblichkeit in den Gang der Untersuchung ein, die zum einen unter dem

¹⁷⁴ Waldenfels 1980: 86, 129.

¹⁷⁵ „Das, worauf ich antworte, konstituiere ich nicht“ (AR: 331). Der fremde Anspruch ist der Intentionalität immer schon zugekommen.

Titel einer „responsiven Leiblichkeit“ und zum anderen im Sinne einer „leibhaftigen Responsivität“ aufgeworfen wird. Waldenfels trägt der „Leiblichkeit der Sprache“ mit Hilfe einer „Grundfigur der Leiblichkeit“ Rechnung, die sich im Ereignis des Sagens als „Exteriorität“ der Sprache ermitteln läßt, welche sich gegenüber jeder Selbstaneignung verschließt (AR: 312). Die Leiblichkeit der Sprache kann als ein „Ineinander von Zugehörigkeit und Fremdheit“ buchstabiert und im Anschluß an Merleau-Ponty als „Chiasma“ von Eigentätigkeit und Ausgesetztheit“ bezeichnet werden. Der durch die leibliche „Fremdheit“ zugefügte „Riß“ vertieft und wiederholt sich in jedem „Fremdbezug des Anhörens und Antwortens“ (AR: 314). In dem Maße, in welchem sich das Hinhören als anfängliche Form der Antwort dem Anspruch entgegenbringt, ‘kommt’ das Worauf des antwortenden Hörens dem Hören ‘entgegen’. Dieses Kommen und Entgegenkommen des Worauf ereignet sich im „Angesicht als die Verkörperung des Anspruchs, der mich anspricht, [und] des Anblicks, der mich anblickt“. Wenn „das Angesicht“¹⁷⁶ diejenige „leibhaftige Instanz ist, von wo das ausgeht, worauf ich antworte, was immer ich sage und tue“, dann ist sie als solche keineswegs mit den präsenzmetaphysischen Begriffen der Gegenwart, Wahrnehmung oder Anwesenheit einzuholen. In größter Nähe zu Levinas,¹⁷⁷ Merleau-Ponty und Derrida betont Waldenfels, daß das Gesicht insofern unsichtbar ist, als es sich dem identifizierenden Zugriff der Wahrnehmung verweigert, und daß die fremde Stimme insofern unhörbar ist, als sie von „irgendwoher“ kommt und unzugänglich bleibt: „Jede Indiskretion setzt diese Diskretion bereits voraus“ (AR: 315). Mit dem Auftritt des Angesichts ist allerdings auch jenes „Forum des Dritten“ nicht fern, das Waldenfels aus dem Winkel der Antwort als dasjenige vor Augen führt, „vor wem“ geantwortet wird.

Auch bei Levinas geschieht das Antlitz nicht in der Intimität eines Ich-Du-Verhältnisses, das die Welt in den Hintergrund rücken und „die Anderen“ in Vergessenheit sinken ließe. Wenn mich der Andere ansieht, „sieht mich der Dritte an“, so daß sich der Andere in seiner Not immer auch in den Dienst des „Dritten“ stellt. Insofern, als die „Gleichheit“ des Fremden im „Empfang des Antlitzes“ gestiftet wird, „erschließt“ dieser mir alle anderen Anderen (TI: 189; dt.: 308). Anders formuliert: „Einem Anderen zu begegnen, der die Bezugnahme auf die anderen ausschliesse, wäre keine Begegnung mit dem Anderen“.¹⁷⁸ Was dieser

¹⁷⁶ Zum Angesicht vgl. AR: 532-538.

¹⁷⁷ Siehe auch die Untersuchung zu Levinas mit dem Titel *Antwort der Verantwortung* (1995: 322-345).

¹⁷⁸ Bernasconi 1990: 15; dt. 1992: 95. Daß Levinas in dieser Hinsicht allerdings nicht immer eindeutig ist, macht Bernasconi u. a. nachdrücklich in seinem Essay *Wer ist der Dritte?* (1997).

bestimmte Andere mir an Antwort und Verantwortung abverlangt, verlangt er mir zugleich für alle anderen ab. Daß mit dem Aufkommen dieser Gleichheit eine folgenreiche „Aporie“ der Verantwortung zum Tragen kommt, die darin besteht, daß ich gegenüber allen anderen nur unverantwortlich sein kann, sobald ich mich einem bestimmten Anderen gegenüber verantwortlich zeige, hat Derrida in *Donner la mort* mit Nachdruck herausgestellt (DM: 68; dt.: 395).¹⁷⁹ Waldenfels wird diese Aporie in das Dringlichkeitszeichen der „Wiederkehr von Ansprüchen“ stellen. Wenn es keine Antwort gibt, die nicht auf etwas oder jemanden antwortet, ohne zugleich vor etwas anderem zu antworten und sich zu verantworten, dann ist „der Dritte“ nicht nur der in der Rede „Beredete“, derjenige, der als Zeuge auftritt oder als „Ordnungsinstanz“ in ein Gesprächsgeschehen eintritt; er verweist darüber hinaus auf einen „Mitanspruch des Gesetzes“:

„Das Gesetz gilt, aber es gilt nicht ohne eine Stimme des Gesetzes, die spricht, genauer: die mitspricht, wenn jemand mich anspricht“ (AR: 308).

Mit dem Aufkommen des Dritten als dem jeder Singularität „widerstreitenden Plural“ ist einem vermeintlichen „dialogischen Schonbereich“ nicht zuletzt deshalb ausdrücklich entkommen, weil Waldenfels die Frage des fremden Anspruches in ein sogenanntes „Anspruchsfeld“ einrückt, wo Anspruch gegen Anspruch steht, um mit Hilfe solcher Figuren wie Widerstreit, Konflikt, Konfrontation, Selektion, Verdrängung und Überlagerung ein Denken des *polemos in nuce* zu initiieren.

Sofern die Responsivität dazu bestimmt werden kann, einen „Grundzug allen Redens und Tuns“ auszumachen, gewinnt sie in dem Augenblick an Brisanz, da sie in das Labyrinth des Begehrens als jenen unwegsamen Ort eingeführt wird, an dem eine Genese des Ethischen ihren Anfang zu nehmen hat, um den „Punkt“ zu entdecken, „wo ethische Forderungen entspringen“. Ohne die Ermittlung eines solchen Punktes im Begehren selbst bliebe jeder Imperativ unwirksam und sekundär (AR: 358). Im übrigen muß eine Theorie der Frage, die (Wissens-) Streben und Erfüllung mit Frage und Antwort in Verbindung bringt, dem Streben und Begehren einen breiten Raum zugestehen. Platonisch wird diesem Wissensstreben ein „Knick“ insofern zugefügt, als es auf eine Bahn gelenkt wird, die „auf das Gute“ an sich führt. „Regelorientierte Theorien“ unterbrechen das Wissensstreben dadurch, daß sie durch Fixierung von Regeln jedem Fragenden deren Beachtung auferlegen, sofern dieser vom Anderen etwas zu erfragen und zu wis-

¹⁷⁹ „Sobald ich mit dem Anderen in Beziehung bin, mit dem Blick, dem Verlangen, der Liebe, dem Befehl, dem Ruf des Anderen, weiß ich, daß ich nur darauf antworten kann, wenn ich das Ethische opfere, das heißt das, was mir die Verpflichtung auferlegt, auch und auf dieselbe Weise allen anderen zu antworten“ (DM: 68; dt.: 395).

sen wünscht. Die in Rede stehende Unterbrechung kann sich zum „Bruch“ und „Einbruch des Gesetzes“ verbreitern, „wenn dieses vorschreibt, was jedermann unter allen Umständen tun soll, was immer er erstrebt“. In dem Maße, in dem dabei „Streben und gesetzhaftes Sollen“ auseinanderklaffen, erhebt sich die entscheidende Frage, „wie das eigensüchtige Begehren dazu kommt, Interesse an einem allgemeingültigen Gesetz zu nehmen, ohne dieses selbst wieder zu einem Instrument des Begehrens zu machen“. Der Einsatz dieser Frage zielt auf eine „Genealogie [der Moral] selbst“ (AR: 336f.). Der Eigenheitskreis, den Waldenfels als „appetitiven Zirkel“ ermißt, findet sich von dem Moment an durchbrochen, da sich das „Antworten auf“ diesseits von eigennützigem Streben und gesetzhaftem Sollen als Eingehen auf einen fremden Anspruch ereignet. Denn eine Antwort, die nicht von mir kommt und nicht zu mir gehört, kehrt weder umstandslos noch über den Umweg durch den/die/das Andere(n) zu mir zurück. Ohne das eigene Streben zu verdrängen, wird dieses durch das antwortende Hören auf fremde Ansprüche auf Abwege gebracht. In Anlehnung an Lacan und Levinas spricht Waldenfels im Unterschied zum Bedürfnis (*besoin*) von einem Begehren (*désir*), „das sich im Anspruch (*demande*) an den Anderen richtet“ und von daher nicht nur um sich selbst kreist. Eine „Verdoppelung des Begehrens“ gestattet es, das begehrende Subjekt als etwas zu denken, das dem „dialogischen Geschehen“ nicht als ein bereits festgestelltes Individuum vorausgeht, dessen Begehren sich vielmehr dem Geschehen selbst im Sinne „einschneidender Schlüsselereignisse“ verdankt. Im Sprechakt eines „Liebes- oder Schuldgeständnisses“ entsteht das zu Gestehende allererst im Geständnis, um dabei den Raum eines gewohnten Reliefs in die Tiefe zu bringen oder mit affektiver Kraft zu durchbrechen. Das fremde Begehren trifft (auf) mein Begehren, es „appelliert“ an mein Begehren und nimmt es in Anspruch (AR: 340f.). Wenn das eigene Begehren niemals nur sich selbst überlassen ist, sondern durch „Ansprüche eines fremden Begehrens“ affiziert und getroffen wird, dann heißt „responsives Begehren“ in der Struktur der Verdoppelung des Begehrens nichts anderes als „Einbegehrung“ (AR: 242). Die unterschiedliche Insistenz von Anspruchsmodalitäten (Anspruch, Anreiz, Anrecht) kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Erfahrung eines fremden Begehrens vor allem anderen die eines Überschusses ist. Die Unerfüllbarkeit des eigenen Begehrens entspringt „der Ferne und Fremdheit“ jenes Begehrens, das das eigene nur um seiner Fremdheit willen begehrt. Das eigene Begehren ist das Begehren des Anderen in seiner Fremdheit (AR: 343-345). Waldenfels stellt das „responsive Begehren“ in jenes Fresko von Pathos, Passion und Pathetik, welches das auf den Anderen antwortende Begehren in eine Zone der Befangenheit, Benommenheit und Besessenheit verrückt.

Einer Antwort, die sich im Eingehen auf fremde Ansprüche als unzulänglich und unausweichlich erweist, tragen sich Grenzen zu, die „einem gleichzeitigen Zuviel und Zuwenig“ erwachsen und mit dem überschüssigen Charakter dessen zusammenhängen, was als fremder Anspruch dem Eigenen zustößt. Mit der Markierung solcher Grenzen betritt die Untersuchung den mit der Gleichzeitigkeit von Ansprüchen evozierten Konfliktherd, in dessen minutiöser Herausarbeitung nicht zuletzt deshalb ein Herzstück des *Antwortregisters* zu sehen ist, weil Waldenfels sich gegen eine aporetische Zuspitzung simultaner Ansprüche wendet, ohne das damit aufkommende Widerstreitpotential im mindesten zu entschärfen. Eine erste Grenze macht Waldenfels im Sagen der Antwort selbst ausfindig. Das überschüssige Ereignis des Sagens läßt sich im Gesagten nicht einholen. Weil sich das Sagen, ohne sich in ein Gesagtes zu verwandeln, nur im Gesagten selbst sagen läßt, sind sämtliche „Selektionen“ in dem Sinne „unbewußt“ und „unwillkürlich“, als sie jeder „bewußten Stellungnahme“ vorausgehen (AR: 348-351). Durch die in der Frage vorgezeichneten Möglichkeiten wird nicht nur überhaupt die Möglichkeit einer Antwort gegeben; sie wird zudem mit einem „Überangebot“ konfrontiert, das Selektionen erforderlich macht. Auf dem Niveau des Sagens „begegnen wir der Alternative von Annahme und Ablehnung“, die das unhintergehbare Moment des Eingehens auf den fremden Anspruch selbst noch in der Ignoranz wirksam sein läßt. Selektionsprozesse vollziehen sich nicht nur „innerhalb eines vorgegebenen Spielraumes“, sie haben auch „vor dem Hintergrund anderer Spielräume“ statt. Eine an mich ergehende Aufforderung hebt sich, gestaltpsychologisch gesprochen, aus einem „Angebotsfeld“ dadurch hervor, daß sie sich von diesem abhebt. Sobald sich das Angebotsfeld als ein „Feld simultaner Inkommensurabilitäten“ erweist, eröffnet sich ein Konflikt zwischen gleichgewichtigen Ansprüchen. Auf etwas einzugehen, bedeutet unweigerlich, auf etwas anderes nicht einzugehen. Mit jeder Zuwendung ist zugleich eine Abwendung gegenüber allem anderen verbunden, von der auch das Eigene nicht unberührt bleibt: „Die Exklusion von Angeboten verringert nicht einfach meine Möglichkeiten, sie verringert auch die Ansprechbarkeit für fremde Angebote.“ Solange jedoch auf dem Grund von Überangeboten lediglich Möglichkeiten von der Exklusion betroffen sind, läßt sich die Problematik des Ausschlusses von Ansprüchen und die des Widerstreites von Ansprüchen nicht in aller ethischen Dringlichkeit skizzieren. Von eigentlichen „Grenzen des Antwortens“ kann erst dann die Rede sein, wenn das „Angebotsfeld“ als „Anspruchsfeld“ Kontur gewinnt. Der Antwortende bleibt nicht nur stets hinter dem Überschuß des fremden Anspruches zurück, „sondern auch hinter den Ansprüchen, die er im Antworten zum Schweigen bringt“ (AR: 354f.). In der „Inkommensurabilität von Ansprüchen“ wird ein „Widerstreit simultaner Ansprüche“ laut, der unter keinen Umständen zu

schlichten ist.¹⁸⁰ Die Selektion, die hier greift und eingreift, indem sie auf einen bestimmten Anspruch eingeht, führt jedoch nicht zur Annullierung und „Opferung“¹⁸¹ aller anderen Ansprüche: diese bleiben vielmehr weiterhin wirksam (AR: 356). Um das „Ineinander widerstreitender Ansprüche“ und deren unauslöschliche Wirksamkeit zur Sprache zu bringen, macht Waldenfels im Anschluß an Freud¹⁸² und Husserl¹⁸³ „Deckansprüche“ und „Deckantworten“ geltend. Weil Überdeckung und Verdeckung niemals Vernichtung bedeutet, kann die Verneinung „als verschwiegenes Ja“ und die Bejahung „als verschwiegenes Nein“ entziffert werden. Ein solcher Ansatz erlaubt es nicht nur, Prozesse der „Verbergung, Verdeckung und Verkleidung“ fremder Ansprüche zu analysieren, er

¹⁸⁰ Vgl. Nietzsche 1886: KSA 5, 86: „Die Liebe zu Einem ist eine Barbarei: denn sie wird auf Unkosten aller Übrigen ausgeführt. Auch die Liebe zu Gott.“

¹⁸¹ Derrida spricht in seiner Kierkegaard zugewandten Lektüre des abrahamitischen Opfers von einer „Opfer-Verantwortung“, die „das Paradoxon, den Skandal und die Aporie“ in die (christliche) Verantwortung einschreibt: Was mich an die Bestimmtheit, die Besonderheit und Einzigartigkeit des Anderen bindet, ‚wirft‘ mich zur selben Zeit „in den Raum oder die Gefahr des absoluten Opfers“: „Ich kann nicht dem Ruf, dem Verlangen, der Verpflichtung und noch nicht einmal der Liebe eines anderen antworten, ohne ihm den anderen anderen, die anderen anderen zu opfern. Jeder andere ist jeder andere/Jeder andere ist ganz anders (*Tout autre est tout autre*)“ (DM: 68; dt.: 395). Waldenfels entgeht dieser Logik des Opfers durch den Gedanken der Unzerstörbarkeit fremder Ansprüche; die zwar unvermeidlich in den Hintergrund gedrängt und verdrängt werden, sobald eine Antwort auf einen fremden Anspruch eingeht, die dabei jedoch keineswegs ihre Dringlichkeit aufkündigen; indem sie zur Wiederkehr bestimmt sind, entgehen sie ihrer Opferung.

¹⁸² Freud 1899: GW I, 536. Wie jedes Symptom ist die Deckerinnerung eine Kompromißbildung, die zwei entgegengesetzten Kräften ihr Recht zugesteht: „das Recht des Widerstandes“, insofern nicht das ursprüngliche Erlebnis durch ein „Erinnerungsbild“ überliefert wird – „wohl aber ein anderes psychisches Element, welches mit dem anstößigen durch nahe Assoziationswege verbunden ist; hierin zeigt sich wiederum die Macht des ersten Prinzips, welches bedeutsame Eindrücke durch die Herstellung von bedeutsamen Erinnerungsbildern fixieren möchte. Der Erfolg des Konflikts ist also der, daß anstatt des ursprünglich berechtigten ein anderes Erinnerungsbild zustande kommt, welches gegen das erste um ein Stück in der Assoziation verschoben ist.“

¹⁸³ Im Zusammenhang mit der Aufklärung des Rätsels der Erinnerungssillusion und der Frage, „wie eine Überschiebung und Durchdringung von Erinnerungen genetisch möglich ist“, spricht Husserl vom „Phänomen eines kombinierten Bildes“, bei dem bestimmte Erinnerungen in „Unverträglichkeit verdeckt“ sind, während sich andere in Form „negativer Deckung“ oder „Überdeckung“ assoziativ aufeinander beziehen (Hua XI: 193, 195, 197).

gestattet überdies, von einer (traumatischen) Wiederkehr verdrängter Ansprüche zu sprechen bzw. den Prozeß des Erinnerns von vergessenen Ansprüchen als ein „Wiederantworten“ namhaft zu machen.¹⁸⁴ Die Weise, in der Waldenfels den Widerstreit fremder Ansprüche zu denken aufgibt, folgt dem unzerstörbaren Zug des Fremden noch in jenes hintergründige Dunkel, wo jede gebende und gegebene Antwort dem Unmaß unbeantworteter Ansprüche ausgesetzt wird, die Zukunft allererst eröffnen.¹⁸⁵ Der (unvermeidbare und zugleich gewaltsame) Ausschluß fremder Ansprüche (man kann in jedem Moment nur einmal antworten) läßt sich durch keine einzige Antwort legitimieren. Die Unausweichlichkeit der Antwort auf den fremden Anspruch spricht sich in dem bezwingenden Satz aus: „Man muß antworten“ bzw. „Man kann nicht nicht antworten“. Das Ethische hat, genealogisch gedacht, „im Sinne einer praktischen Unumgänglichkeit oder Unausweichlichkeit, einer *ne-cessitudo*“ (AR: 357) statt. Was als „fremder Anspruch“ der eigenen Verfügung zuvorkommt, nötigt uns „auf etwas ein[zu]gehen, das uns überkommt“ (AR: 614). Es ist unmöglich, nicht zu antworten, selbst dann, wenn man nicht antwortet. Auch wenn man Nein sagt zum Fremden, hat man bereits Ja gesagt: *Oui à l'étranger*.¹⁸⁶

Literatur

- Aguirre, Antonio F. (1970): Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls. Den Haag.
- Aguirre, Antonio F. (1991): Zum Verhältnis von modaler und praktischer Möglichkeit. In: *Phänomenologische Forschungen* 24/25.
- Arendt, Hannah (1964/1990): Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen. Übersetzt von Brigitte Granzow. Leipzig.

¹⁸⁴ Waldenfels bleibt allerdings eine eingehende Erörterung der Differenz zwischen Trauma (im Sinne Freuds, im Sinne Levinas') und Anspruch schuldig.

¹⁸⁵ Zum Zusammenhang von Traumatisierung und Zukunft schreibt Derrida (DM: 56; dt.: 381): „Wir zittern in dieser eigentümlichen Wiederholung (*étrange répétition*), die eine unabweisliche Vergangenheit (ein Anstoß hat stattgefunden; ein Trauma hat uns bereits affiziert) an eine unvorwegnehmbare, eine vorweggenommene, aber unvorwegnehmbare Zukunft bindet, eine Zukunft, die vorgeahnt wird, doch eben und das ist der Grund, weshalb es Zukunft gibt – vorgeahnt als unvorhersehbar, unvorhersagbar, angenähert als unnahbar.“

¹⁸⁶ Derrida: 1987, 639.

- Bargatzky, Thomas (1992): Die Ethnologie und das Problem der kulturellen Fremdheit. In: Sundermeier, Theo, Hg.: Den Fremden wahrnehmen. Studien zum Verstehen fremder Religionen. Gütersloh.
- Barthes, Roland (1975/1987): Über mich selbst. Übersetzt von Jürgen Hoch. München.
- Bernasconi, Robert (1985): The trace of Levinas in Derrida. In: Derrida and Différance. Hg. v. David Wood u. Robert Bernasconi. Coventry.
- Bernasconi, Robert (1986): The Question of the Closure of Metaphysics. In: Face to Face with Levinas. Hg. v. Richard A. Cohen. Albany.
- Bernasconi, Robert (1987a): Deconstruction and the Possibility of Ethics. In: Sallis, John, Hg.: Deconstruction and Philosophy. The Texts of Jacques Derrida. Chicago. Deutsche Übersetzung (1992): Dekonstruktion und die Möglichkeit von Ethik. Übersetzt von Hans-Dieter Gondek. In: *Frag-mente* 39/40.
- Bernasconi, Robert (1987b): The Ethics of Suspicion. In: *Research in Phenomenology* 20, 1990. Deutsche Übersetzung (1992): Die Ethik des Verdachts. In: *Frag-mente* 39/40.
- Bernasconi, Robert (1991): Skepticism in the Face of Philosophy. In: ders. / Critchley, Simon, Hg.: Re-Reading Levinas. Bloomington/Indianapolis.
- Bernasconi, R. (1997): Wer ist der Dritte? In: Waldenfels/Därmann, Hg.: Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik. Übersetzt von Antje Kapust. München.
- Bernet, Rudolf (1978): Endlichkeit und Unendlichkeit in Husserls Phänomenologie der Wahrnehmung. In: *Tijdschrift voor Filosofie* 1.
- Bernet, Rudolf / Kern, Iso / Marbach, Eduard, Hg. (1989): Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens. Hamburg.
- Bernet, Rudolf (1994): La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie. Paris.
- Clifford, James (1988): On Ethnographic Authority. In: ders.: The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art. Cambridge, Massachusetts. Deutsche Übersetzung (1993): Über ethnographische Autorität. Übersetzt von Werner Petermann. In: Berg, Eberhard / Fuchs, Martin, Hg.: Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation. Frankfurt am Main.
- Courtine, Jean-François (1991): Intersubjektivität und Analogie. In: *Phänomenologische Forschungen* 24/25.
- Critchley, Simon (1992): The Ethics of Deconstruction. Derrida & Levinas. Oxford/Cambridge, Mass.
- Derrida, Jacques (1963): Cogito et Histoire de la Folie. In: ders.: L'écriture et la différence. Paris. Deutsche Übersetzung (1976): Cogito und Geschichte des

- Wahnsinns. In: Die Schrift und die Differenz. Übersetzt von Rodolphe Gassché. Frankfurt am Main.
- Derrida, Jacques (1964/1967): Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas. In: ders.: L'écriture et la différence. Paris. Deutsche Übersetzung (1976): Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas'. In: Die Schrift und die Differenz. Übersetzt von Rodolphe Gassché. Frankfurt am Main.
- Derrida, Jacques (1967): La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl. Paris.
- Derrida, Jacques (1972): La Dissémination. Paris. Deutsche Übersetzung (1995): Dissemination. Übersetzt von Hans-Dieter Gondek. Wien.
- Derrida, Jacques (1978): La vérité en peinture. Paris. Deutsche Übersetzung (1992): Die Wahrheit in der Malerei. Übersetzt von Michael Wetzler. Wien.
- Derrida, Jacques (1980): La Carte Postale de Socrate à Freud et au-delà. Paris. Deutsche Übersetzung (1987): Die Postkarte von Sokrates bis an Freud und jenseits. II. Lieferung: Spekulieren – über/auf 'Freud'. Übersetzt von Hans-Joachim Metzger. Berlin.
- Derrida, Jacques (1980/1987): Invention de l'autre. In: ders.: Psyché. Inventions de l'autre. Paris.
- Derrida, Jacques (1986): Survivre. In: ders.: Parages. Paris. Deutsche Übersetzung (1994): Überleben. In: Gestade. Übersetzt von Monika Buchgeister u. Hans-Walter Schmidt. Wien.
- Derrida, Jacques / Labarrière, Pierre-Jean (1986): Altérités. Paris.
- Derrida, Jacques (1987): Nombre de oui. In: ders.: Psyché. Inventions de l'autre. Paris.
- Derrida, Jacques (1990): Donner le temps (de la traduction) – Die Zeit (der Übersetzung) geben. Vortrag von Jacques Derrida (protokolliert von Elisabeth Weber). In: Georg Christoph Tholen u. Michael Scholl, Hg.: Zeitzeichen. Weinheim.
- Derrida, Jacques (1991): Donner le temps 1.: La fausse monnaie. Paris. Deutsche Übersetzung (1993): Falschgeld. Zeit geben I. Übersetzt von Andreas Knop u. Michael Wetzler. München.
- Derrida, Jacques (1992a): Donner la mort. In: Jean-Michel Rabaté u. Michael Wetzler, Hg.: L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don. Colloque de Royaumont décembre 1990. Paris. Deutsche Übersetzung (1994): Den Tod geben.. In: Anselm Haverkamp, Hg.: Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin.. Übersetzt von Hans-Dieter Gondek. Frankfurt am Main.

- Derrida, Jacques (1992b): Passions: An Oblique Offering. In: Wood, David, Hg.: Derrida: A Critical Reader. Oxford. Französisch: J. Derrida (1993): Passions. 'L'offrande oblique'. In: Passions. Paris.
- Descartes, René (1641): Meditationes de prima philosophia. Lateinisch-Deutsch. Auf der Grundlage der Ausgaben v. Artur Buchenau neu hg. von L. Gräbe, durchgesehen von Hans Günter Zekl, mit neuem Register u. Auswahlbibliographie versehen von George Heffernan. Hamburg 1992.
- Diemer, Albrecht (1956): Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Philosophie. Meisenheim am Glan.
- Dilthey, Wilhelm (1907-10/1976): Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. In: Gesammelte Schriften Band VII. Hg. von Bernhard Groethuysen. Stuttgart.
- Dilthey, Wilhelm (1924): Die Entstehung der Hermeneutik. In: Gesammelte Schriften Band V. Hg. von Georg Misch. Leipzig/Berlin.
- Dilthey, Wilhelm (1924a): Zusätze aus den Handschriften. In: Gesammelte Schriften Band V. Hg. von Georg Misch. Leipzig/Berlin.
- Dilthey, Wilhelm (1924b): Die Lebensanschauung in der Dichtung. In: Gesammelte Schriften Band V. Hg. von Georg Misch. Leipzig/Berlin.
- Dilthey, Wilhelm (1867/1972): Adolf Bastian, ein Anthropolog und Ethnolog als Reisender. In: Gesammelte Schriften Band XI. Hg. von Erich Weniger. Stuttgart.
- Dilthey, Wilhelm (1876/1974): 2. Literaturbrief. In: Gesammelte Schriften Band XVII. Hg. von Ulrich Herrmann. Göttingen.
- Dilthey, Wilhelm (1974): Adolf Bastians Reisen im östlichen Asien. In: Gesammelte Schriften Band XVII. Hg. von Ulrich Herrmann. Göttingen.
- Dilthey, Wilhelm (1864-68/1990): Frühe Vorlesungen zur Logik, 'Basler Logik'. In: Gesammelte Schriften Band XX. Hg. v. Ulrich Lessing u. Frithjof Rodi. Göttingen.
- Franck, Didier (1981): Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl. Paris.
- Freud, Sigmund (1947ff.): Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet, unter Mitwirkung von Marie Bonaparte. Hg. von Anna Freud u.a. London/Frankfurt am Main.
- Freud, Sigmund (1899): Über Deckerinnerungen. Band I.
- Freud, Sigmund (1917): Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse. Band XII.
- Freud, Sigmund (1920): Jenseits des Lustprinzips. Band XIII.
- Freud, Sigmund (1923): Das Ich und das Es. Band XIII.
- Freud, Sigmund (1930): Das Unbehagen in der Kultur. Band XIV.
- Gadamer, Hans-Georg (1960/1965): Wahrheit und Methode. Tübingen.

- Gadamer, Hans-Georg (1984): Text und Interpretation. In: ders.: Text und Interpretation. Hg. von Philippe Forget. München.
- Gondek, Hans-Dieter (1992a): Cogito und séparation – Lacan/Levinas. In: *Fragmente* 39/40.
- Gondek, Hans-Dieter (1992b): Emmanuel Levinas – neuere deutsche Literatur zu einem jüdischen Philosophen aus Frankreich. In: *Fragmente* 39/40.
- Gondek, Hans-Dieter (1993): Verantwortung für den Anderen und Gerechtigkeit um des Dritten willen. In: *Merkur* 5. Stuttgart.
- Gondek, Hans-Dieter (1995): Der Anspruch des Anderen. 'Antwortregister' – Bernhard Waldenfels und sein großes Werk zur Kommunikation. In: *Süddeutsche Zeitung*, 12.8.1995.
- Gondek, Hans-Dieter (1996): Husserl als Urheber des Lacanschen 'Spiegelstadiums'? Freie Überlegungen im Ausgang von einer verunglückten Studie über Jacques Lacan. In: *Phänomenologische Forschungen*, Neue Folge I: 2.
- Haar, Michel (1991): L'obsession de l'autre. L'Éthique comme traumatisme. In: *L'Herne: Emmanuel Levinas*. Paris.
- Hamacher, Werner (1983): Das Versprechen der Auslegung. Überlegungen zum hermeneutischen Imperativ bei Kant und Nietzsche. In: Bolz, Norbert / Hübener, Wolfgang, Hg.: *Spiegel und Gleichnis*. Festschrift für Jacob Taubes. Würzburg.
- Heidegger, Martin (1927/1984): *Sein und Zeit*. Tübingen.
- Heidegger, Martin (1929/1992): *Was ist Metaphysik?* Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin (1951-52/1984): *Was heißt Denken?* Tübingen.
- Heidegger, Martin (1961/1989): *Nietzsche*, Band I. Pfullingen.
- Heidegger, Martin (1969): *Zeit und Sein*. In: ders.: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen.
- Held, Klaus (1972): Das Problem der Intersubjektivität und die Idee der phänomenologischen Transzendentalphilosophie. In: Claesges, Ulrich / Held, Klaus, Hg.: *Perspektiven transzendental-phänomenologischer Forschung*. Den Haag.
- Holenstein, Elmar (1972): *Phänomenologie der Assoziation*. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Synthesis bei E. Husserl. Den Haag.
- Husserl, Edmund: *Husserliana*. Gesammelte Werke. Den Haag bzw. Dordrecht/Boston/Lancaster.
- Husserl, Edmund (1950): *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hg. von Stephan Strasser. Hua I.
- Husserl, Edmund (1976): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die Phänomenologie*. Text der 1.-3. Auflage. Neu hg. von Karl Schuhmann. Hua III/1.

- Husserl, Edmund (1952): Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Hg. von M. Biemel. Hua IV.
- Husserl, Edmund (1954): Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Hg. von Walter Biemel. Hua VI.
- Husserl, Edmund (1923-24/1959): Erste Philosophie. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. Hg. von Rudolf Boehm. Hua VIII.
- Husserl, Edmund (1925/1962): Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925. Hg. von Walter Biemel. Hua IX.
- Husserl, Edmund (1893-17/1966): Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins. Hg. von R. Boehm. Hua X.
- Husserl, Edmund (1918-26/1966): Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926. Hg. von Margot Fleischer. Hua XI.
- Husserl, Edmund (1905-20/1973): Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Erster Teil: 1905-1920. Hg. von Iso Kern. Hua XIII.
- Husserl, Edmund (1921-28/1973): Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Zweiter Teil: 1921-1928. Hg. von Iso Kern. Hua XIV.
- Husserl, Edmund (1929-35/1973): Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1929-1935. Hg. von Iso Kern. Hua XV.
- Husserl, Edmund (1907/1973): Ding und Raum. Vorlesungen 1907. Hg. von Ulrich Claesges. Hua XVI.
- Husserl, Edmund (1974): Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Hg. von Paul Janssen. Hua XVII.
- Husserl, Edmund (1984): Logische Untersuchungen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil. Hg. von Ursula Panzer. Hua XIX/1.
- Husserl, Edmund (1984): Logische Untersuchungen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil. Hg. von Ursula Panzer. Hua XIX/2.
- Husserl, Edmund (1898-1925/1980): Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlaß (1898-1925). Hg. von Eduard Marbach. Hua XXIII.
- Husserl, Edmund (1934-37/1993): Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlaß 1934-1937. Hg. von Reinhold N. Smid. Hua XXIX.

- Husserl, Edmund (1984): Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Hg. von Ludwig Landgrebe. Hamburg.
- Jamme, Christoph (1989): Überrationalismus gegen Irrationalismus. Husserls Sicht der mythischen Lebenswelt. In: Jamme, Christoph / Pöggeler, Otto, Hg.: Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls. Frankfurt am Main.
- Kerckhoven, Guy van (1985): Zur Genese des Begriffs 'Lebenswelt' bei Edmund Husserl. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* XXIX.
- Kern, Iso (1962): Die drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls. In: *Tijdschrift voor Filosofie* 1.
- Lacan, Jacques (1949/1966): Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je, telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique. In: ders.: *Écrits*. Paris. Deutsche Übersetzung (1986): Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion, wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint. Übersetzt von Peter Stehlin. In: Lacan, Jacques: *Schriften I*. Weinheim/Berlin.
- Lacan, Jacques (1954/55/1978): Le séminaire. Livre II: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse. Paris. Deutsche Übersetzung (1980): Das Seminar von Jacques Lacan. Buch II. Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse. Übersetzt von Hans-Joachim Metzger. Olten/Freiburg.
- Laplanche, Jean / Pontalis, Jean-Bertrand (1967): *Vocabulaire de la Psychanalyse*. Paris. Deutsche Übersetzung (1982): Das Vokabular der Psychoanalyse, Band I. und II. Übersetzt von Emma Moersch. Frankfurt am Main.
- Levinas, Emmanuel (1949/1979): *Le temps et l'autre*. Montpellier. Deutsche Übersetzung (1989): *Die Zeit und der Andere*. Übersetzt von Ludwig Wenzler. Hamburg.
- Levinas, Emmanuel (1951): L'ontologie est-elle fondamentale? In: *Revue de métaphysique et de morale* 56. Deutsche Übersetzung (1987): Ist die Ontologie fundamental?. In: ders.: *Die Spur des Anderen*. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Übersetzt von Wolfgang N. Krewani. Freiburg/München.
- Levinas, Emmanuel (1957/1974): La philosophie et l'idée de l'infini. In: ders.: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris. Deutsche Übersetzung (1987): *Die Philosophie und die Idee des Unendlichen*. In: ders.: *Die Spur des Anderen*. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Übersetzt von Wolfgang N. Krewani. Freiburg/München.

- Waldenfels, Bernhard (1994a): Eigenkultur und Fremdkultur. Das Paradox einer Wissenschaft des Fremden. In: *Studia Culturologica* 3.
- Waldenfels, Bernhard (1994b): Antwortregister. Frankfurt am Main.
- Waldenfels, Bernhard (1995): Deutsch-Französische Gedankengänge. Frankfurt am Main.
- Weber, Elisabeth (1990): Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Levinas' *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Wien.
- Yamaguchi, Ichiro (1982): Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl. Den Haag.