

Schlüsselbegriffe der Philosophie des 20. Jahrhunderts

herausgegeben
von
CHRISTIAN BERMES UND ULRICH DIERSE

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Im Felix Meiner Verlag erscheinen folgende Zeitschriften und Jahrbücher:

- Archiv für Begriffsgeschichte
- Aufklärung, Interdisziplinäre Zeitschrift für die Erforschung des 18. Jahrhunderts
- Hegel-Studien
- Phänomänologische Forschungen
- Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft und seiner Wirkungsgeschichte
- Zeitschrift für Kulturphilosophie
- Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung

Ausführliche Informationen finden Sie im Internet unter »www.meiner.de«.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

ISBN 978-3-78731916-9

ISSN 0003-8946

© Felix Meiner Verlag 2010. Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Druckhaus »Thomas Münzer«, Bad Langensalza. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de/afb

INHALT

<i>Ulrich Dierse, Christian Bermes</i>	
Einleitung	1
<i>Peter Welsen</i>	
Der Andere	7
<i>Werner Schneiders</i>	
Aufklärung.....	25
Christoph Demmerling	
Bedeutung und Sinn	43
<i>Klaus Sachs-Hombach</i>	
Bild	59
<i>Martin F. Meyer</i>	
Dialog	73
<i>Rainer Thurnher</i>	
Existenz, Sein	87
<i>Alois Hahn/ Matthias Hoffmann</i>	
Gemeinschaft und Gesellschaft	105
<i>Ulrich Steinvorth</i>	
Gerechtigkeit	117
<i>Anton Hügli</i>	
Identität	131
<i>Ernst Wolfgang Orth</i>	
Krise	149
<i>Birgit Recki</i>	
Kultur	173
<i>Ferdinand Fellmann</i>	
Leben.....	189
<i>Käte Meyer-Drawe</i>	
Leib, Körper	207

<i>Kurt Röttgers</i>	
Macht.....	221
<i>Dieter Mersch</i>	
Medium	235
<i>Hans-Ulrich Lessing</i>	
Mensch, Dasein	249
<i>Ralf Konersmann</i>	
Metapher.....	267
<i>Paul Hoyningen-Huene</i>	
Paradigma	279
<i>Eva-Maria Engelen</i>	
Schuld.....	291
<i>Volker Gerhardt</i>	
Selbstbestimmung	313
<i>Ulrich Dierse</i>	
Sprache.....	327
<i>Reto Luzins Fetz</i>	
Struktur	355
<i>Barbara Naumann</i>	
Symbol, Zeichen.....	371
<i>Dirk Baecker</i>	
System	389
<i>Jacek Filek</i>	
Verantwortung.....	407
<i>Frithjof Rodi</i>	
Verstehen	419
<i>Gunter Scholtz</i>	
Zukunft und Utopie.....	431
Namensregister	453

EINLEITUNG

Das 18. Jahrhundert war wohl das erste Jahrhundert, das sich bewußt als Epoche begriff und sich zugleich einen Namen gab; es nannte sich programmatisch das ›Jahrhundert der Aufklärung‹, ›le siècle philosophique‹ und ähnlich, und es war damit so erfolgreich, daß selbst seine Gegner diese Bezeichnung übernahmen. Für das 19. Jahrhundert hat Dolf Sternberger aus dem Abstand von mehr als dreißig Jahren mit den Begriffen ›Entwicklung‹ und ›natürlich – künstlich‹ zwei leitende Vorstellungen benannt, die die Epoche markieren können. Das 20. Jahrhundert liegt nun schon einige Jahre zurück, aber eine allgemeine, geschweige denn anerkannte Kennzeichnung hat es bisher nicht erhalten. Es hieß und heißt das Zeitalter der Extreme, des Totalitarismus, der Information etc., das technokratische, Atom- oder (in seiner Spätzeit) das postindustrielle Jahrhundert der Medien. In seinen letzten Jahrzehnten wurde vielfach die Postmoderne ausgerufen, die vielleicht nicht mehr war als einer der vielen Wenden oder ›turns‹, die innerhalb der Philosophie und der Wissenschaften das Denken beschäftigten. Es fällt schwer, seinen Charakter mit nur einem Begriffspaar oder gar nur einem Schlagwort zu umreißen.

Leicht scheint es demgegenüber zu sein, Anfang und Ende dieses Jahrhunderts anzugeben. Es begann, so kann man mit einigem Recht sagen, 1917 mit dem Eintritt der USA in den Ersten Weltkrieg und mit der Russischen Revolution, und es endete 1989 mit dem Ende des West-Ost-Konflikts. Doch mit diesen politischen Marksteinen allein ist wenig gesagt. Begann die Moderne nicht schon um 1900, mit der Jugendbewegung und dem Aufbruch in der Kunst? Und setzen sich die Kriegsbedrohungen nicht auch nach 1989 in gewandelter Form fort? Wird das 20. Jahrhundert nicht eher durch eine Kontinuität mit dem 19. Jahrhundert – zumindest mit seiner zweiten Hälfte – als durch einen Bruch mit diesem geprägt, also mit Charles Darwin, John Stuart Mill und Karl Marx, die alle drei in demselben Jahr 1859 ihre Hauptwerke publizierten? Zum Glück müssen diese auf die gesamte Lebenswirklichkeit ausgreifenden Fragen hier nicht entschieden werden. Einstweilen mögen Andeutungen hinsichtlich der Philosophie und der Wissenschaften genügen: Neben den genannten neuen Phänomenen und Konstellationen in Politik, Gesellschaft und Kunst sind es in der Philosophie der Neubeginn mit der Phänomenologie (Edmund Husserls *Logische Untersuchungen* erscheinen 1900/01), die Hinwendung zur Sprache und die Grundlegung der modernen Logik (im Ausgang von Freges Wirken um die Jahrhundertwende), die Psychoanalyse (Freuds *Traumdeutung* wird 1900 publiziert), die Soziologie bzw. philosophische Ökonomie (Georg Simmel veröffentlicht seine *Philosophie des Geldes* ebenfalls 1900), schließlich auch die Philosophie des Dialogs, die den

Anfang des 20. Jahrhunderts markieren. Daneben aber werden der Neukantianismus, die Lebensphilosophie, die hermeneutische Philosophie und die Gesellschaftsphilosophie des Sozialismus aus dem 19. Jahrhundert übernommen und fortgeführt. Kontinuität und Neuanfang stehen so eng nebeneinander und gehen nicht selten auch Allianzen ein, die erst hinter den Etiketten sichtbar werden. Und nicht zuletzt hier sind es die Begriffe selbst, die die Trennungen relativieren, die hinter der Ordnung der Schulen eine vielschichtige Struktur der Ideen und Gedanken erschließen – oder mit einem anderen Wort: Es sind die Begriffe und deren Verwendung, die die komplexen Sinnstrukturen im philosophischen Denken des 20. Jahrhunderts entschlüsseln können und deren Analyse eine Topologie des philosophischen Terrains dieser Zeit ersichtlich werden läßt.

Fragt man auf diese Weise nach den Schlüsselbegriffen des 20. Jahrhunderts und ihrer Geschichte, so kann damit nicht gemeint sein, daß diese, so kurz nach dem Ende dieses Zeitalters, schon vollzählig benannt werden können. Und ebenso soll es nicht bedeuten, daß die die Epoche prägenden Leitbegriffe nicht schon vorher in Gebrauch gewesen wären und andere jetzt nicht mehr ausschlaggebend seien. Aber viele Begriffe, wie z. B. ›Dialog‹ oder ›Existenz‹, erhalten ein neues Gewicht; andere, wie etwa ›Paradigma‹ und ›Utopie‹ bekommen einen neuen Stellenwert. Vor allem sind die Phänomene der Verzeitlichung und Ideologisierung der politisch-sozialen Termini, die Reinhart Koselleck so nachdrücklich für deren Umbruch in der Zeit zwischen 1750 und 1830 verantwortlich machte, auch für das 20. Jahrhundert zu konstatieren (und sie werden uns aller Wahrscheinlichkeit nach erhalten bleiben). Aber innerhalb dieses Rahmens lassen sich Veränderungen feststellen, die sich im Laufe des vergangenen Jahrhunderts abzeichnen und – vor allem nach 1989 – verstärkt haben.

Da ist zum einen die Tatsache, daß man sich mit dem ideologischen, von jedem anders und neu zu besetzenden Charakter vieler öffentlich wirksamer Begriffe in gewisser Weise abgefunden hat. Man rechnet schon damit, daß der Nachbar ›Gerechtigkeit‹ anders als man selbst definiert, nimmt sie trotzdem für sich in Anspruch und überläßt ihre Durchsetzung einem Interessenausgleich und -ausgleich. In der Zwischenzeit herrscht sozusagen ›Friedenspflicht‹, also Toleranz. Das eigene Interesse als Gemeinwohl oder wenigstens als diesem förderlich auszugeben, gehört zur legitimen sprachlichen Formulierung des subjektiven Wohls. Vor allem kommt es darauf an, im Meinungsstreit seine Stimme zu erheben, mithin sich in ›Kommunikation‹ einzuüben. Diese ersetzt nicht das Handeln, ist aber für dessen Vorbereitung unerläßlich. (Es könnte gefragt werden, ob das weitgehende Verschwinden des Ideologiebegriffs und -vorwurfs, das gegenwärtig zu beobachten ist, nicht mit dieser z. T. in Kauf genommenen, z. T. akzeptierten Ideologieträchtigkeit vieler Begriffe zusammenhängt.)

Zum anderen – dies kann trotz vieler Vorbehalte konstatiert werden – verstärken sich zunächst die großen, aus dem 19. Jahrhundert ererbten Parolen, sofern sie Hoffnungs- und Zukunftsträger bezeichnen, um dann aber, nach 1945 und erst recht nach 1989, an Kraft zu verlieren. Utopien, die (so Ernst Bloch

schon 1918) nicht mehr unbedingt einen Gegensatz zur Wirklichkeit bilden, sind nicht mehr fern, sondern werden konkret. Zuweilen hat man auch Angst vor ihnen und nennt sie dann ›negative Utopien‹. Selbst die ›Aufklärung‹, früher ein nahezu unbestrittener Wert, steht im Verdacht (so Max Horkheimer und Theodor W. Adorno 1947), totalitär zu sein. Das Schlagwort ›Revolution‹ (seine zeitweilige Kompromittierung durch Joseph Goebbels wurde gern übersehen) mag 1989 kaum jemand auf seine Fahnen schreiben. Sie heißt jetzt ›Wende‹ oder allenfalls ›sanfte Revolution‹. Bei aller Vorsicht vor eiligen Diagnosen: Es läßt sich eine gewisse Ernüchterung beobachten, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts einsetzt und dazu geführt hat, vom ›Ende der Ideologien‹ zu sprechen (Raymond Aron 1955, Daniel Bell 1960). Andererseits werden aber einige Kollektivbegriffe, gegenwärtig etwa ›Natur‹ und ›Umwelt‹, stark moralisch aufgewertet; sie tragen gewissermaßen per se einen positiven Index. Die Versachlichung muß demnach nicht endgültig sein; enttäuschte Hoffnungen machen jedoch häufig eine Rückwendung zur Wirklichkeit nötig. Immerhin lassen sie sich nur schwer vergessen. Dem Begriffshistoriker steht es jedoch nicht an, diese Entwicklungen zu bedauern, zu kritisieren oder zu loben; er hat sie zu registrieren, ihre Genese und ihre Wendungen aufzudecken.

Zu dieser Entwicklung gehört, daß Veränderungen, auch wenn sie an sich begrüßenswerte Fortschritte sein wollen (wie z. B. in der Medizin), zunehmend befragt, wenn nicht zunächst skeptisch beurteilt werden. Die Zerstörungen zweier Welt- und einiger nachfolgender Kriege lassen auch an die Bewahrung des Herkömmlichen denken, ohne daß dieses Selbstzweck wird. Noch immer erhält das Neue eine Präferenz, aber nicht alle technischen Neuerungen werden eo ipso begrüßt. Die Erinnerung an das geschichtlich nah oder fern Zurückliegende begleitet notwendig den Gedanken an die Zukunft. Selbst die Wissenschaft und die durch sie errungenen Erfolge, im 19. und frühen 20. Jahrhundert noch nahezu uneingeschränkt begrüßt, müssen sich vielfach eigens legitimieren. Jedenfalls scheinen die oft rasanten Veränderungen verstärkt das Bedürfnis nach der Geschichte hervorzurufen.

Das führt zu einer weiteren Beobachtung. Das 20. Jahrhundert verlief, auch in den für die Zeitspanne konstitutiven Begriffen, nicht gradlinig. Vielmehr sind seine Prägungen, soweit sie sich zugleich mehr als rein fachliche Tendenzen und Strömungen ausweisen, als Gegensätze aufeinander zu beziehen: Den schnellen Umbrüchen folgt das geschichtliche Verstehen; der sich ausbreitenden Technik die Sehnsucht nach der (vermeintlich) ursprünglichen Natur; der Wissenschaft die Lebenswelt und der Rationalität eine sich neu verstehende Subjektivität. ›Systeme‹ und ›Strukturen‹ lassen das ›Leben‹ oder den ›Leib‹ nicht verschwinden – im Gegenteil. Diskurse machen den Dialog nicht überflüssig, sondern verstärken eher das Desiderat des Subjektiven. Auch umgekehrt läßt sich schließen: Wissenschaftliche Philosophie, Analyse und Logik sind eine Reaktion auf den (tatsächlichen oder unterstellten) Historismus und Relativismus. So gesehen, stehen die genannten Begriffe und ihre Philosopheme nicht für sich, sondern sie

antworten aufeinander, auch und gerade da, wo sie sich auszugrenzen scheinen. Die Frage bleibt, ob sich alle Begrifflichkeit in ›Bildern‹ und ›Metaphern‹ auflösen lassen oder ob diese nicht selbst wieder auf eine nicht-bildliche Grundlage zurückgeführt werden können und müssen, mindestens aber immer das Nicht-Metaphorische, die Realität, als Gegenpol haben.

Noch ist es zu früh, mit diesen Andeutungen und über sie hinaus ein kohärentes Bild des spannungsvollen vergangenen Jahrhunderts zu entwerfen. Es ist auch nicht sicher, ob eine abschließende oder zumindest umschließende Deutung dieses Zeitraums angesichts der disparaten Selbstverständigungsversuche, die im 20. Jahrhundert vorgelegt wurden, in absehbarer Zeit geleistet werden kann. Dies aber verhindert nicht ein Verständnis, sondern verlangt einen neuen, zumindest anderen Zugang. So könnte das 20. Jahrhundert dasjenige Jahrhundert sein, das nur in einer Vielzahl von Termini und unter unterschiedlichen Aspekten begriffen werden kann. Die terminologische Sicherheit dieser Begriffe bleibt dann notwendig prekär und läßt sich in keine vorgegebene Hierarchie mehr einordnen, da sie an Schnittstellen entstehen und sich in Schnittstellenformen: an den Schnittstellen beispielsweise zwischen den philosophischen Schulen, zwischen Philosophie und Naturwissenschaften oder zwischen der philosophischen Fachsprache und der Alltagssprache. Es ist in diesem Sinne kein Zufall, daß mit den wirkmächtigen Destruktionsversuchen der philosophischen Fachsprache von Heidegger über Wittgenstein bis hin zur Postmoderne das Denken sich neu justiert – und zwar um Begriffe, deren semantischer Gehalt sich vielleicht in und durch Grenzbestimmungen und Grenzüberschreitungen aufdecken läßt. Schlüsselbegriffe können so nicht nur das komplexe Denken des 20. Jahrhunderts als ein verwobenes dechiffrieren helfen; sie markieren zugleich die impliziten Grenzen dieses Denkens, das nicht selten alle Schranken niederzureißen suchte.

Die Begriffsgeschichte weiß zudem seit je, daß sie weder Begriffe normieren, noch Theorien ersetzen kann. Allerdings versteht sie sich, wie es Erich Rothacker 1955 in seinem Geleitwort zum ersten Band dieser Zeitschrift ausdrückte, durchaus als konstitutiver Bestandteil der verschiedenen Bereiche »des philosophischen Denkens überhaupt« – und damit auch als Beitrag zur Aufklärung der Kultur des Denkens, aber nicht nur dieser Kultur allein.

Schlüsselbegriffe der
Philosophie
des 20. Jahrhunderts

Peter Welsen

DER ANDERE

Obleich der Begriff des Anderen bereits im Deutschen Idealismus (Kant, Fichte, Hegel) auftritt, kommt ihm erst im Denken des 20. Jahrhunderts eine zentrale Stellung zu. Das gilt sowohl für die dialogische Philosophie als auch – besonders – für die Phänomenologie, die sich dem Anderen aus recht unterschiedlichen Perspektiven nähert. Während der Dialogismus gegenwärtig keine nennenswerte Beachtung findet, scheint für die Phänomenologie das Gegenteil zu gelten. Nicht allein in ihren klassischen Texten, sondern auch in der aktuellen Diskussion nimmt der Begriff des Anderen beträchtlichen Raum ein.

Eine entscheidende, den Anderen betreffende Frage lautet, auf welche Weise sich der kognitive Zugang zu ihm gestaltet und in welchem Maße er ihm gerecht wird. Natürlich betrifft dieses Problem auch das Subjekt, welchem der Andere begegnet. Es ist offenkundig, daß es zwei markante, einander entgegengesetzte Antworten auf diese Frage gibt: Entweder wird der Andere im Ausgang von einem aktiven Subjekt konstituiert und erweist sich als Reflex der Leistungen desselben, oder er ist ihm unmittelbar gegeben und drängt es in eine passive Rolle. Neben diesen extremen – von Husserl und Levinas vertretenen – Positionen werden im folgenden eine Reihe von Denkern zu diskutieren sein, die sich von der einen zur anderen hin bewegen oder zwischen ihnen vermitteln. Ersteres gilt für Scheler, Heidegger und Sartre, letzteres für Ricœur.

I. Husserl

Husserl verleiht in seiner transzendentalen Phänomenologie der Philosophie den Rang einer »Wissenschaft aus absoluter Begründung«. ¹ Gegenstand der phänomenologischen Forschung ist das Bewußtsein. Freilich geht es Husserl nicht um das empirische Bewußtsein, denn dieses kann nicht Gegenstand einer auf Apodiktizität abzielenden Wissenschaft sein. Vielmehr interessiert sich Husserl für das reine, transzendente Bewußtsein, zu dem er in zwei Schritten gelangt: 1) Als transzendentales Bewußtsein darf es nicht dem Bereich angehören, dessen Konstitution es begreiflich machen soll, das heißt, es darf kein Element der bewußtseinsunabhängigen Welt sein und darf keine Stellungnahmen zu ihr enthalten. Daher setzt Husserl die natürliche Einstellung zur bewußtseinsunabhängigen Wirklichkeit durch die transzendental-phänomenologische Reduktion

¹ Edmund Husserl: *Cartesianische Meditationen* (Hamburg 21987) 3.

außer Kraft. 2) Als reines Bewußtsein beinhaltet es keine kontingenten Erlebnisse, sondern Husserl kommt es lediglich auf dessen wesenhaften Merkmale an. Die transzendental-phänomenologische Reduktion geht demnach mit einer eidetischen Reduktion einher.

Husserl gelangt im Zuge der transzendental-phänomenologischen Reduktion zu einer Position, die als transzendentaler Idealismus einzustufen ist. Wie aber verträgt sich das mit dem Anliegen der Aufklärung des Sinnes der im Bewußtsein gegebenen Sachverhalte, zu denen ja die transzendente Welt gehört? Deren bewußtseinsunabhängige Existenz wird durch die Reduktion eingeklammert. Damit hat es die transzendente Phänomenologie nur mit einem »Weltphänomen«² zu tun, zu dessen Sinn freilich die Transzendenz zählt. Der Sinn der Transzendenz der Welt ist demnach innerhalb des transzendentalen Bewußtseins zu erhellen. In diesem Zusammenhang kommt dem Anderen seine Bedeutung zu, und es wird auch verständlich, unter welchem Vorzeichen er in den Blick gerät. Die transzendente Welt zeichnet sich dadurch aus, daß sie nicht nur einem Subjekt gegeben ist, sondern eine mehreren Subjekten gemeinsame, intersubjektive Welt ist. Um ihren Sinn einsichtig zu machen, ist zu klären, wie es um den Sinn des Anderen bestellt ist. Offenbar hat der Andere die Funktion, die Objektivität der Vorstellungen des transzendentalen Egos zu verbürgen.

Ist die Objektivität der Welt auf dem Umweg über den Anderen zu begreifen, so ist dessen Konstitution zu untersuchen. Diese Aufgabe ist im Ausgang vom transzendentalen Ego zu erfüllen. Da dieses – kraft der Reduktion – den Status eines *solus ipse* innehat, kommt das, was zu leisten ist, einer Überwindung des transzendentalen Solipsismus gleich. Wie aber läßt sich der Andere in seiner Transzendenz begreifen, wenn man sich ihm aus der Perspektive eines solipsistisch auf sich selbst zurückgeworfenen Egos nähert?

Da sich Husserl dem Anliegen einer Letztbegründung verschrieben hat, leuchtet ein, daß er bei der Darlegung der Konstitution eines Phänomens auf der Seite des Konstituierenden nichts voraussetzen darf, was der Seite des Konstituierten angehört. Solch ein Vorgehen wäre zirkulär. Folglich darf nichts, was dem Anderen selbst zukommt, benutzt werden, um seine Konstitution zu erhelten. Husserl führt daher eine weitere Reduktion durch, in deren Zuge im transzendentalen Bewußtsein »von allen konstitutiven Leistungen der auf fremde Subjektivität unmittelbar oder mittelbar bezogenen Intentionalität«³ abgesehen wird. So gewinnt Husserl die »Eigenheitssphäre«. Zwar schließt diese Transzendentes in sich, aber es haftet ihr nichts an, was sich fremder Intentionalität verdankt. Natürlich ist auch beim Anderen von allem abzusehen, was nicht der Eigenheitssphäre des transzendentalen Egos angehört.

Husserl beschreibt das eigenheitlich reduzierte, primordiale Ego als psychophysische Einheit, die Leib und Körper beinhaltet. Während letzterer ein tran-

² Ebd. 101.

³ Ebd. 95.

szendentes Objekt ist, wird ersterer allein vom Ego als eigener erlebt. Er ist mit Empfindungen verbunden, kann bewegt werden und ist fähig, Handlungen auszuführen.

Bislang bietet sich der Andere als Gegebenheit in der primordialen Welt dar. Alles an ihm, was nicht auf die Intentionalität des konstituierenden Egos zurückgeht, ist eingeklammert. Das betrifft auch seine Erlebnisse, die im Gegensatz zum Körper nicht ursprünglich gegeben sind. Um zu zeigen, daß der Andere nicht nur *alter*, sondern auch *ego* ist, greift Husserl auf das Phänomen des Leibes zurück. Dieser wird vom Ego als zweiseitig – nämlich als physisch und psychisch – erlebt. Was den Anderen betrifft, so ist er zunächst nur als Körper, nicht aber als Leib gegeben. Da der Körper des konstituierenden Egos zugleich Leib ist, also in Verbindung zu Erlebnissen steht, und der Andere ebenfalls einen Körper besitzt, kann dieses den Körper des Anderen in apperzeptiver Übertragung als Leib – und damit als von Erlebnissen begleitet – auffassen. Zwar sind die Erlebnisse des Anderen dem transzendentalen Ego nicht ursprünglich gegeben, sondern werden nur appräsentiert, doch gelangt es auf diese Weise im Ausgang von seiner Eigenheitssphäre über sie hinaus.

Husserl hebt zwei Merkmale der analogisierenden Auffassung des Anderen hervor, die einerseits die Abhängigkeit der Fremderfahrung vom Eigenen, andererseits aber die Alterität des Anderen verdeutlichen. Das eine besteht darin, daß eigener und fremder Leib im Modus der Paarung gegeben sind. Damit meint Husserl, daß der fremde Leib eine durch Assoziation gestiftete Einheit mit dem eigenen bildet. So bleibt der Andere an das transzendente Ego gebunden. Das andere Merkmal hingegen läuft darauf hinaus, daß das, was in der Paarung appräsentiert wird, nämlich die Erlebnisse des Anderen, »nie wirklich zur Präsenz kommen kann, also zu eigentlicher Wahrnehmung.«⁴

Trotz der Begrenztheit der Erfahrung des Anderen hat dieser mit dem Ego eine objektive Natur gemeinsam. Sie verdankt ihre Konstitution nicht allein dem transzendentalen Ego, sondern auch dem Anderen. Auf diese Weise tritt eine gewisse Spannung zwischen dem transzendentalen Ego und dem Anderen zutage, der einerseits ein konstituierter, andererseits aber auch ein konstituierender ist. Demnach wäre der Andere – aufgrund seiner konstitutiven Leistungen – im Verhältnis zum transzendentalen Ego ontologisch gleichrangig, während letzteres das erkenntnistheoretische Privileg genießt, den Nullpunkt einer orientierten Konstitution zu bilden.⁵

⁴ Ebd. 115.

⁵ Vgl. auch Karl-Heinz Lembeck: Einführung in die Phänomenologie (Darmstadt 1994) 62 und Ernst Tugendhat: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger (Berlin 1970) 220 ff.