

libri nigri 1

Hans Rainer Sepp

Über die Grenze

Verlag Traugott Bautz GmbH

Hans Rainer Sepp
Über die Grenze

LIBRI NIGRI

1

Herausgegeben von
Hans Rainer Sepp

Wissenschaftlicher Beirat

Suzi Adams · Adelaide | Babette Babich · New York | Kimberly Baltzer-Jaray · Waterloo, Ontario | Damir Barbarić · Zagreb | Marcus Brainard · London | Martin Cajthaml · Olomouc | Mauro Carbone · Lyon | Chan Fai Cheung · Hong Kong | Cristian Ciocan · București | Ion Copoeru · Cluj-Napoca | Renato Cristin · Trieste | Riccardo Dottori · Roma | Eddo Evink · Groningen | Matthias Flatscher · Wien | Dimitri Ginev · Sofia | Jean-Christophe Goddard · Toulouse | Andrzej Gniazdowski · Warszawa | Ludger Hagedorn · Wien | Terri J. Hennings · Freiburg | Seongha Hong · Jeollabukdo | Edmundo Johnson · Santiago de Chile | René Kaufmann · Dresden | Vakhtang Kebuladze · Kyjiw | Dean Komel · Ljubljana | Pavlos Kontos · Patras | Kwok-ying Lau · Hong Kong | Mette Lebeck · Maynooth | Nam-In Lee · Seoul | Balázs Mezei · Budapest | Rosemary R. P. Lerner · Lima | Monika Malek · Wroclaw | Viktor Molchanov · Moskwa | Liangkang Ni · Guangzhou | Cathrin Nielsen · Frankfurt am Main | Ashraf Noor · Jerusalem | Karel Novotný · Praha | Julia Orlova · St. Petersburg | Luis Román Rabanaque · Buenos Aires | Gian Maria Raimondi · Pisa | Kiyoshi Sakai · Tokyo | Javier San Martín · Madrid | Alexander Schnell · Paris | Marcia Schuback · Stockholm | Agustín Serrano de Haro · Madrid | Tatiana Shchytsova · Vilnius | Olga Shparaga · Minsk | Michael Staudigl · Wien | Georg Stenger · Wien | Silvia Stoller · Wien | Toru Tani · Kyoto | Detlef Thiel · Wiesbaden | Lubica Ucnik · Perth | Pol Vandeveld · Milwaukee | Chung-Chi Yu · Kaohsiung | Antonio Zirion · México City – Morelia.

Die *libri nigri* werden am Mitteleuropäischen Institut für Philosophie,
Fakultät für Humanwissenschaften der Karls-Universität Prag herausgegeben.
www.sif-praha.cz

Hans Rainer Sepp

Über die Grenze

Prolegomena zu einer
Philosophie des Transkulturellen

Verlag Traugott Bautz GmbH

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie.
Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet abrufbar über
<http://dnb.ddb.de>

Dieser Band wurde am *Středoevropský institut pro filosofii* (SIF) der Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií vorbereitet. Er entstand im Rahmen des Forschungsprojekts „Philosophical Investigations of Body Experiences: Transdisciplinary Perspectives“, das von der Grant-Agentur der Tschechischen Republik gefördert wird (GAČR P401/10/1164).



Středoevropský institut pro filosofii (SIF)
Central-European Institute of Philosophy

Verlag Traugott Bautz GmbH
D-99734 Nordhausen 2014

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

ISBN 978-3-88309-792-3

Meinen Eltern

Inhalt

| | |
|---|-----|
| Phänomenologie in Bewegung | 9 |
| I Der Impuls der Phänomenologie | 9 |
| II Levinas über das Andere in der Phänomenologie | 20 |
| KULTURALITÄT – TRANSKULTURALITÄT | |
| Husserl: Kulturalität | 39 |
| Husserl: Transkulturalität | 64 |
| Scheler: Grenze und Ethos | 81 |
| BAUSTEINE FÜR EINE PHÄNOMENOLOGIE DER GRENZE | |
| Schapp: Grenze und Welt | 95 |
| Becker und Fink: An der Grenze des Verstehens | 111 |
| I Transfinit und meontisch | 111 |
| II Grenze und Natur | 125 |
| Patočka: Grenze und Transzendenz | 140 |
| I Alibi oder Der Geist des Prager Cercle philosophique | 140 |
| II Der Mensch als Wesen der Grenze | 155 |
| III Über Zivilisation | 177 |
| Scheler: Grenze und Widerstand | 199 |
| I Widerstand und Realität: Schelers Antwort auf Dilthey | 199 |
| II Widerstand und Sorge: Schelers Antwort auf Heidegger | 209 |
| III Person aus Nichts: Scheler und Plessner über das Exzentrische | 223 |

GRENZEN VON TRADITION UND SYSTEM

| | |
|---|-----|
| Grenze und Tradition | |
| Antwort auf Rorty – Kołakowski – Habermas | 239 |
| Grenze und System | |
| Antwort auf Luhmann | 256 |
| Die Grenze denken | |
| Grundriss einer Phänomenologie der Grenze | 271 |
| Literatur | 288 |

Phänomenologie in Bewegung

I. Der Impuls der Phänomenologie

In *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* formuliert Nietzsche ein Paradox, wenn er schreibt, dass „jedes Lebendige“ „nur innerhalb eines Horizontes gesund, stark und fruchtbar werden“ könne. Es gehe darum, „einen Horizont um sich zu ziehen“, also den unverwechselbaren Ort des Eigenen zu übernehmen. In eins mit der Akzeptanz dieser absoluten Verortung gilt es zugleich das genaue Gegenteil davon ins Werk zu setzen, nämlich sich absolut nicht im Selbst zu verorten, indem man, um sein „selbstisches“ Wesen zu überwinden, versuchen müsse, „innerhalb eines fremden [Horizonts] den eigenen Blick einzuschliessen“. ¹

Wie ist mit diesem Paradox umzugehen, wie ist dies zu leisten: sich innerhalb des eigenen Horizonts zu halten und diesen zugleich zu übersteigen? Und wie ist es denkbar, im ganz Anderen den eigenen Blick zu implantieren? Gewiss ist ‚Selbst‘ und ‚selbstisch‘ nicht dasselbe; selbstisch, egozentrisch zu sein, ist *eine* Möglichkeit, das nie auszulotende Selbst zu realisieren, eine allzu nahe liegende Möglichkeit, die meist und an erster Stelle ergriffen wird und in welche Existenz ‚hineinwächst‘. Wenn das Selbstische dadurch gekennzeichnet ist, dass es zwar transzendierend auf Anderes hin sich selbst übersteigt, im Griff seines egobestimmten Bezugs aber zugleich alles Andere auf sich bezieht, dann liegt darin schon ein Paradox. Es besagt, dass sich das Ego in sich zentriert und in und mit dieser Zentrierung auf Welt hin wirft, so dass es sich von sich entfernt, ohne sich von seinem Zentriertsein lösen zu können; es ist dann nicht nur exzentrisch-zentrisch, sondern färbt die Welt nach seiner Perspektive, zu der es sich selbst nicht in eine Beziehung setzt. Den eigenen Blick in einem fremden Horizont einzuschließen, würde dem-

¹ F. Nietzsche, „Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben“, in: ders.: *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück* (KSA, Bd. 1), hg. v. G. Colli u. M. Montinari, München 1999, 243-334; hier: 251.

nach zuerst voraussetzen, das eigene selbstische Wesen zu überwinden; und dies geschähe, wenn ein Bezug zur eigenen Weise zur Welt zu sein, zum Charakter des eigenen Transzendierens gebahnt, wenn also das eigene Übersteigen selbst noch überstiegen, das meint, in seinem blinden Fungieren und seiner Tendenz auf Verabsolutierung unterbunden und so in seinen Potentialitäten erst wirklich freigesetzt würde. Die Potentialitäten – das sind die im unverwechselbaren Ort eines Selbst verwahrten Möglichkeiten, deren Freisetzung es gerade erlaubt, den „Horizont um sich“ profiliert zu ziehen und die Grenze deutlicher in den Blick zu bekommen, die den Umkreis der eigenen Perspektive – die freilich in stetem Umbau begriffen ist und der durch den ausdrücklichen Bezug auf sie eine neue gestalterische Kraft zufließt – von dem scheidet, was ihren Ausgriff immer schon überstiegen hat: das Weltverhältnis des Anderen. *Transzendieren*² ist somit zumindest von einer dreifachen Beschaffenheit: Es meint zunächst den transzendierenden Ausgriff eines Ego auf Welt, sodann, im Gegenzug dazu, das Überschreiten jener geradehin gerichteten Funktionalität, und beides erfährt sich als übertriffen vom Faktum des Anderen. Zu versuchen, den Blick in ihn einzuschließen, kann dann nur bedeuten, dass an der Grenze meines Blicks, die im Übersteigen meines Übersteigens aufdringlich geworden ist, auch die Ahnung von einem ganz Anderen, dem ganz anderen Blick, erwacht und damit eine Haltung, diesen Blick nicht mehr durch meinen zu überformen, sondern ihm im Gegenteil meinen Blick anzubieten. Ich empfangen den Anderen,³ indem ich ihm das Meine darbiete, meinen schützenden Wall verlasse und mich hinter seine Burgmauern begeben – nicht um ihn zu erobern, sondern um mich ihm anzubieten, indem ich ihm gerade dort entgegenkomme, wo ich selbst nicht bin, indem ich mich ihm ausliefern. Und diese Auslieferung wäre, wenn Nietzsches Feststellung zutrifft, die einzig solide Möglichkeit, mich selbst zu bewahren.

In diesem Sinne könnte man, in einem Bogen, der von Nietzsche aus in eine gewisse Nähe zu Levinas führt, von einer Keimzelle für ein Denken

² Zum Begriff der ‚Transzendenz‘ vgl. die neueren Studien: A. Novák (Hg.), *Grenzen der Transzendenz*, aus dem Tschechischen übers. v. J. Krötzsch (*libri nigri*, Bd. 30), Nordhausen 2013; M. Staudigl u. Chr. Sternad (Hg.), *Figuren der Transzendenz. Transformationen eines phänomenologischen Grundbegriffs (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven, N.F., Bd. 30)*, Würzburg 2014.

³ Etwa in dem Sinne, in dem Levinas oder Derrida von der Gastfreundschaft gesprochen haben.

transkultureller Bezüge sprechen. Die Keimzelle wäre stets ein Unhintergebares: die je einzelne Existenz in der absoluten und einzigartigen leiblichen Verortung ihres Hinausstehens in Welt. Das Faktum dieser Keimzelle liefert die phänomenologische Rechtfertigung dafür, eine Philosophie des Transkulturellen als eine unerlässliche Vorstufe für ein *interkulturelles* Philosophieren anzusetzen.⁴ Sie wäre Vorstufe, da sie mit Bezug auf die verleblichte Existenz die Bedingung der Möglichkeit klärt, wie solche Existenz sich zu ihrer Grenze verhalten kann, ja zunächst zu klären hätte, was überhaupt ‚Grenze‘ für menschliches Existieren besagt. Der Ausdruck ‚transkulturell‘ weist folglich darauf hin, dass wir nur deswegen ‚in‘, ‚zwischen‘ differenten kulturellen Bezügen stehen, weil wir schon in unserer Zentriertheit exzentrisch-zentrisch aus dieser hinaus stehen. Die erste und leitende Frage wird daher lauten müssen: Was ist die Ekstasis, das *trans* der Transzendenz – das, was uns erlaubt und vielleicht zwingt, schon woanders zu sein als nur dort, wo wir insgeheim meinen hinzugehören? Und was, wenn zu dieser Bewegung eine zweite kommen kann, die wiederum die erstere übersteigt, und was, wenn beides immer schon überstiegen ist – durch das Andere in *seiner* unhintergehbaren Ab-solutheit?

⁴ Ram Adhar Mall wendet sich für das Konzept einer Interkulturellen Philosophie gegen die ausschließliche Verwendung (die wir ebenso zurückweisen würden) der Vorsilbe *trans*; denn dann stelle sich „die Frage erstens nach dem Fixpunkt eines *Tertium Comparationis*, der nicht in einer bestimmten Tradition festgemacht werden darf, zweitens nach einer möglichen transkulturellen, fast platonischen Verankerung der Philosophie und drittens nach einer fast apriorischen, bloß analytischen und nominalistischen Bestimmung der Philosophie“ (R. A. Mall, *Indische Philosophie – Vom Denkweg zum Lebensweg. Eine interkulturelle Perspektive* [Welten der Philosophie, Bd. 4], Freiburg/München 2012, 37). Abgesehen davon, dass wir nur für eine Vorstufe plädieren, die als Philosophie des Transkulturellen (nicht als ‚transkulturelle Philosophie‘) die Grundlage für eine Interkulturelle Philosophie bereitstellen kann, dürfte bereits klar geworden sein, dass in unserem Kontext die Problematik der Transzendenz nicht mehr im Sinn traditioneller Muster verhandelt wird, so dass die von Mall genannten Fälle 2 und 3 ausscheiden. Was den ersten Fall betrifft, so geht es zwar in der Tat darum zu vermeiden, dass interkulturelles Philosophieren in einer bestimmten Tradition verankert wird. Um aber gerade dies ins Werk zu setzen, ist es in einem ersten Schritt nötig, die eröffnenden wie verschließenden Kapazitäten verleblichter Existenz zu befragen, die deren Ausgriff auf Welt aus ihrer Perspektive heraus charakterisieren, und dies aufzuweisen, ist das Geschäft einer Philosophie des Transkulturellen.

Die hier umrissene Keimzelle einer Philosophie des Transkulturellen birgt die Möglichkeit zu sehen, dass der Bezug zum ganz Anderen über eine entscheidende Modifikation des Verhältnisses zu sich selbst verläuft, über eine Modifikation zudem, deren Erfassung nicht von einer Ethik einzuholen ist, wenn Ethik sich auf das Handeln in der Welt bezieht. Wie die Studien des vorliegenden Bandes zeigen wollen, hat Phänomenologie von ihren Anfängen an und in direkter Fortführung der Problemstellung, wie sie von Nietzsche formuliert wurde, gerade diese Problematik aufgenommen, wenngleich sie sich ihr nicht in kohärenten Zusammenhängen gewidmet hat. Auch wenn Entwürfe einer Ethik von Anbeginn an in ihrem Repertoire standen, so bieten doch ihre Ausführungen zur *Grenze*, die für eine Philosophie des Transkulturellen von so grundlegender Bedeutung sind, einen Schlüssel, um den Grundzügen, die phänomenologisches Arbeiten überhaupt bestimmt, auf die Spur zu kommen. Denn früh schon zeichnet sich das Thema der Grenze mit den damit verwandten Begriffen von *Horizont* und *Transzendenz* in den Grundriss phänomenologischer Forschung ein, ja mehr noch: wird selbst zu dem bewegenden Moment, das das Phänomenologische in Form von Phänomenologien, mit ihren pluralen Ausgestaltungen, aus sich hervortreibt.

Die These, die das vorliegende Buch zu entfalten sucht, geht damit von einem essentiellen Verhältnis zwischen der von Edmund Husserl gestifteten *Phänomenologie* und der Problematik der *Alterität* aus. Sie besagt, dass das grundsätzliche Absehen phänomenologischer Arbeit, im Gegensatz zu anderen philosophischen Strömungen, auf den Anderen bezogen ist. Das wird spätestens in den Jahren unmittelbar vor dem Ersten Weltkrieg, jener ersten großen Katastrophe, die Europa und die Welt im 20. Jahrhundert erfasst,⁵ nicht nur bei Husserls selbst textlich fassbar, sondern auch in den ersten größeren Publikationen Max Schelers oder in Edith Steins Dissertation. „Ich hat aber allererst seine Eigenheit im Du“, heißt es in einem Text Husserls, der aus der Zeit um 1914 stammt,⁶ und in einem anderen Manuskript aus derselben Zeit fragt Husserl: „Erhält nicht das Ich seine ‚Stellung‘ im Hier erst mit der Konstitution des Leibes und noch mehr mit der Konstitution

⁵ Vgl. v. Vf., „Die Grenze der Solidarität. Die Phänomenologie und der Erste Weltkrieg“, in: *Tijdschrift voor Filosofie*, 76 (2014) 761-793.

⁶ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil (Husserliana, Bd. XIII)*, hg. v. I. Kern, Den Haag 1973, 247.

anderer Leiber mit anderen, ‚in‘ diesem Leib lokalisierten Subjekten?“⁷ Merleau-Ponty wird später sagen, dass „der erste aller Kulturgegenstände [...] der Leib eines Anderen“ ist.⁸ Scheler schreibt im *Formalismus*-Buch: „Erst indem wir uns in je einem Akte innerer Wahrnehmung, in dem unser Ich erscheint, *und* in einem Akte äußerer Wahrnehmung, in dem uns Natur so unmittelbar wie im ersten Falle das ‚Ich‘ gegeben ist, als *derselben Person*, die diese Art von Akten vollzieht, bewußt werden, können wir sagen: ‚Ich nehme den Baum [...] wahr‘, wobei ‚Ich‘ weder ‚das‘ ‚Ich‘ noch das individuelle ‚Ich‘ des Redenden [...] bedeutet, sondern allein ‚Ich‘ im Gegensatze zum ‚Du‘ [...].“⁹ Das Ich – diese „Identität par excellence“, wie Levinas formulieren wird¹⁰ – durchläuft Formen seiner Konzentration, und eine besondere „Sammlung“, einer Weise des Seins „bei uns“, beschreibt Scheler als eine solche, in der wir „die Ichtotalität auf eine eigentümlich konzentrierte Weise“ erleben: „Die eigene Leiblichkeit ist dabei gegeben als ein Etwas, das jener Totalität ‚gehört‘ und worüber sie ‚Macht‘ und Herrschaft ausüben kann“.¹¹ Von dieser Feststellung aus ist es nicht mehr weit bis zu dem Schritt, den Levinas unternimmt, indem er eine solche ursprüngliche singuläre ‚Totalität‘ des Selben in seiner leiblichen Verortung, die „Einzigkeit des Ich“, als eine in der „Innerlichkeit“ des Genusses nicht mehr zu hintergehende ab-solute „Trennung“ denkt, die gerade die Bildung von Totalitäten verhindert, in denen einzelne Ich gleichgeschaltet werden.¹² Die Identität des Ich, des „Selben“, ist nicht schon die Identität des Selbst, wenngleich Identifizierungsleistungen wiederum nur das Faktum der Einzigkeit des getrennten Ich bestätigen: Stößt das Ich auf sich als einen Anderen, ist dieser freilich nicht ein wirklich Anderer, sondern bezeugt die Trennung der Einzigkeit des Ich: „Die Negation des Ich durch das Sich ist nichts anderes als einer der

⁷ Ebd., 248.

⁸ M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übers. v. R. Boehm, Berlin 1966, 400 [*Phénoménologie de la perception*, Paris 1945].

⁹ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* [1913] (*Gesammelte Werke*, Bd. 2), hg. v. Maria Scheler, 5. Aufl. Bern/München 1966, 95.

¹⁰ E. Levinas, *Totalité en infini. Essai sur l'extériorité* [*Phaenomenologica*, Bd. 8], La Haye 1961; dt.: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. v. W. N. Krewani, Freiburg/München 1987, 40.

¹¹ Scheler, *Formalismus*, 417.

¹² Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 164 f.; 210 f.

Modi der Identifikation des Ich.“¹³ Für Levinas löst sich dieser Grundzug auch nicht in der „Beziehung zwischen dem Ich und der Welt als *Aufenthalt* in der Welt“ auf, denn gerade in dieser Beziehung erweise sich das Ich als das Selbe.¹⁴ Dieses notwendigerweise Selbe, das zentrierte, verankerte Ego ist noch nicht das ‚selbstische‘, das egozentrische, das sich erst in der Überformung des zentrischen Ego durch seinen ekstatischen Ausgriff bildet und darin sich als ein solches relativ stabilisiert, das, aber als egozentrisches eben, immer schon beim Anderen ist. Das wirklich Andere hat jedoch nur dort Bestand, wo das wirklich Selbe garantiert bleibt. Die Spannung zwischen dem Selben und dem Anderen wird daher nicht bloß als eine reversible Bewegung gedacht, die schon in einem Zwischenbereich erfolgt, wie dies Merleau-Ponty entwickelt, wenn er schreibt, dass ich Welt habe „durch meinen Leib hindurch, der das Vermögen dieser Welt ist“: mein Leib ist „Bewegung auf die Welt zu“ und diese ist „der Stützpunkt meines Leibes“.¹⁵

Phänomenologie präsentierte sich früh als Forschung, d. h. als eine wissenssoziologische Entität, die auf die Mitarbeit Anderer angewiesen ist. Nur von daher ist es auch verständlich, warum sie sich als *Bewegung* etablieren konnte, die rasch disziplinäre und kulturelle Grenzen hinter sich ließ, um sich auf eben diese zu beziehen. Die Thematik der Alterität tritt vor allem im Denken französischer Phänomenologinnen und Phänomenologen der Nachkriegszeit hervor. Dies mag allzu schnell zu dem Schluss verleiten, dass sie, wenngleich vor dem Hintergrund einiger Vorläufer wie etwa Husserls Theorie der Intersubjektivität, damit erst entdeckt worden sei. Vielleicht ist es aber eher so, dass das Differenz- und Alteritätsdenken der französischen Phänomenologie eine Radikalisierung von solchem darstellt, das schon viel früher, im ursprünglichen Konzept der Phänomenologie, angelegt war und das, im Sinne der phänomenologischen *Bewegung*, im Kontext vor allem der französischen Phänomenologie zu einer deutlicheren Entfaltung drängte.

In Anbetracht dieser Tatsache erstaunt es, dass die inhaltlichen Ansätze und Verflechtungen eines solchen Denkens der Grenze, und insbesondere im Blick auf die Gewichtungen innerhalb der unterschiedlichen Positionen der Phänomenologie, kaum innerphänomenologisch diskutiert wurden. In

¹³ Ebd., 41. – Vgl. hierzu auch M. Flatscher u. S. Loidolt (Hg.), *Das Fremde im Selbst – Das Andere im Selben. Transformationen der Phänomenologie (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven N.F., Bd. 19)*, Würzburg 2010.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 401.

diesem Sinn intendiert das vorliegende Buch eine Erweiterung der Sicht auf dieses Grundproblem der Phänomenologie. Wenn diese Problematik aber das *movens* der Phänomenologischen Bewegung selbst betrifft und der Ort des Themas der Grenze sich inmitten der Bewegung selbst, an den Grenzen der Positionen ihrer Repräsentanten, befindet, ist das Faktum dieser Bewegung noch Ausdruck des philosophischen Grundproblems der Grenze. Seine integrale Erfassung und Auswertung wird die Frage zu beantworten haben, wie weit phänomenologische Forschung in der Bearbeitung dieses Themas gekommen ist.

Diese Frage leitet die folgenden Untersuchungen. Zugleich wird eine Einschränkung vorzunehmen sein, indem die Problematik nur im Kontext der frühen Phänomenologie, im Werk Husserls und von Vertretern der Münchener-Göttinger und der Freiburger Phänomenologie, behandelt wird. Zudem kann und soll hier nicht eine lückenlose Durchsprechung der Grenzfragen im Ursprung der Phänomenologie vorgenommen werden. Hierzu würde gehören, dass die betreffende Geschichtlichkeit, die der in Entfaltung begriffenen Phänomenologie inhärent ist, auf weite Strecken allererst rekonstruiert würde. Die vorliegende Studie kann für ein solches Ziel nur die Vorarbeit leisten. Sie liefert damit *Prolegomena* in einer zweifachen Hinsicht. Zum einen zeigt sie bezüglich der Problematik der Grenze, sich dabei an der frühen Entwicklung der Phänomenologie orientierend, zwei sachliche Aspekte auf: die Grenze, die für einen *sinnstiftenden Weltbezug in ihm selbst* aufdringlich werden kann, und eine solche Grenze, die alle Sinnstiftung dort an ein Unübersteigbares führt, wo es um die leibliche Erfahrung der *Undurchdringlichkeit* des Realen geht.

Als ein Zweites ist im Blick zu behalten, dass es bei dieser Untersuchung nicht darum geht, Positionen der Phänomenologie im Sinne einer Denk- oder Mentalitätsgeschichte zu erfassen. Wenn die Phänomenologische Bewegung selbst das Problem ist, d. h. sich in und mit ihr das Grundproblem der Phänomenologie äußert, dann sind phänomenologische Standpunkte als Bewegungsformen eines Problems zu lesen, das durch die differentiellen existenziellen Verortungen seiner Autorinnen und Autoren in Gang kommt und in Bewegung gehalten wird. Drückt sich die Problematik des Anderen in der Bewegung, die als ‚phänomenologische‘ bezeichnet wird, selbst aus, so erprobt diese Bewegung das, was als thematische Perspektive des Transkulturellen bezeichnet werden könnte, an sich selbst.

Die besondere Perspektive, mit der die Phänomenologie die Problematik des Selben und des Anderen aufgriff, besteht in dem Versuch, von dort

aus zu sprechen, wo lebensweltlich die evidente Quelle für solches Aussagen bereit liegt: im Ausgang von der leiblichen Verortung eines Selbst in Raum und Zeit, ausgedrückt mit dem absoluten „hier“ des „Nullpunkts“ für „alle Orientierungen“ bei Husserl, dem „da“ des Daseins bei Heidegger oder der „Verankerung“ als der ersten Bewegung menschlicher Existenz bei Patočka. Mit dieser Perspektive griff die Phänomenologie jenes unhintergehbare Faktum auf, das darin besteht, dass menschliche Existenz in sich zentriert ist und bleibt, auch wenn sie sich aus sich hinaussetzt und sogenannte ‚objektive‘ Welten entwirft.

Das absolute Hier oder Da verweist auf zwei Fragen: Wie sind das Hinausweisen aus dem Eigenen, wie die sich vollziehende Vergemeinschaftung zu bestimmen? Und trifft nicht das sich selbst in seinem Hier bedenkende Ich auf eine Mannigfaltigkeit von Selbstbezügen, so dass das Ankommenkönnen bei sich selbst auf eine ebenso große Aporie verweist wie die Möglichkeit einer Begegnung mit dem wirklich Anderen? Was Letzteres anbelangt, wurde die Phänomenologie zum Schauplatz auch einer tiefgründigen Umgestaltung des von Platon über die Renaissancephilosophie bis hin zur Moderne verfochtenen Prinzips der *participatio* des Einzelnen an allem Anderen, des Endlichen am Überendlichen. Wenngleich dies Husserl, abhängig vom Kontext neuzeitlicher Erkenntnistheorie, mit dem Versuch unternahm, Transzendenz in Immanenz zu überführen, und Heidegger, darin wiederum vor allem auf Husserl reagierend, mit den Konzepten des In-seins menschlicher Existenz und (im späteren Werk) dem in sich kreisenden Zeit-Raum-Spiel zu denken versuchte, gab es zugleich Bestrebungen, die Sprengkraft, die im metaphysischen Konzept der Teilnahme liegt und gerade den Bezug zum ganz Anderen andeutet, weder vorschnell dadurch zu entschärfen, dass dieser Bezug innerhalb nur *eines* Bereichs oder Geschehens auftritt, noch Teilnahme im Sinne einer Verlängerung des Eigenen zu deuten. So arbeiteten etwa Scheler, Fink und später Levinas daran, die in diesem Konzept beschlossene Differenz als solche geltend zu machen: in einer Neubestimmung des Verhältnisses von Mikro- und Makrokosmos bei Scheler; im Versuch, ‚Welt‘ als dem binnenweltlichen Sein des Menschen ebenso inhärent wie entzogen und ursprüngliche Vergemeinschaftung als ein Ur-Teilen auf dem Grund des Weltbezugs zu denken, wie Fink dies unternahm oder die Tendenz zu einer auf das Ganze gehenden Teilnahme dadurch außer Kraft zu setzen, dass die absolute Trennung des Selben betont wird, wie Levinas dies tat.

Zugleich multiplizierte sich das Eigene in möglichen Bezugnahmen auf das Selbe des ‚Selbst‘. Husserls philosophische Entwicklung ist das bekannte Beispiel dafür, wie sich ihm das Ich als ein philosophisches Thema erst im Lauf der Zeit erschloss und wie er am Ende zu einer Aufspaltung des Subjektiven in Schichten (vor-)egologischer Selbstkonstitution gelangte.¹⁶ Die Entfaltung von Husserls Denken kreuzt sich auch mit der Geburtsstunde der Phänomenologischen Bewegung: Erst der Dialog mit den Münchener Phänomenologen ab 1904 und insbesondere der gemeinsam mit Alexander Pfänder und Johannes Daubert im Jahr darauf in Seefeld in Tirol verbrachte Aufenthalt veranlassten nicht nur, dass Husserl seine transzendente Version der Phänomenologie ausgestaltete und seine Befragung des Ich radikalisierte. Sie bewirkten vor allem auch, dass ‚die‘ Phänomenologie – die schon bei Husserl ‚dialektisch‘ in dem Sinn angelegt war, dass er, wie Karl Schuhmann bemerkt, „unter dem Titel der wesensnotwendigen ‚Paradoxie‘ und des scheinbaren ‚Widersinns‘ der Phänomenologie das dialektische Wesen seiner Philosophie gelegentlich, wenn auch nur im Vorübergehen, zur Sprache gebracht hat“¹⁷ – im Dialog mit Anderen in das in sich spannungsreiche Projekt des *Jahrbuchs für Philosophie und phänomenologische Forschung* mündete und darüber hinaus in einer weltweiten Ausbreitung zu einer auch und insbesondere interkulturellen Bewegung werden konnte.

Was die Phänomenologie überall dort, wo sie schöpferisch ist, bis heute am Leben erhält, ist der Umstand, dass die Spannung zwischen den Positionen ihrer Vertreterinnen und Vertretern groß genug sein muss, damit sich nicht das nivellierte Konzept einer Durchschnittsphänomenologie etabliert, wo sich nichts mehr bewegt; andererseits darf die Spannung nicht so groß

¹⁶ Siehe hierzu auch S. Taguchi, „Die doppelte Transzendenz des Lebens. Die Transzendenz des Ich und die Erfahrung des Anderen bei Husserl“, in: H. R. Sepp u. I. Yamaguchi (Hg.), *Leben als Phänomen. Die Freiburger Phänomenologie im Ost-West-Dialog (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven N.F., Bd. 13)*, Würzburg 2006, 46-59. – Taguchi weist auf ein ursprüngliches Selbsttranszendieren des Ich hin, als eine jeglichem Intentionalbezug voraus liegende Form der Transzendenz in der Immanenz, in der der Andere ursprünglich begegnet.

¹⁷ K. Schuhmann, *Die Dialektik der Phänomenologie I: Husserl über Pfänder (Phaenomenologica, Bd. 56)*, Den Haag 1973, VIII. – Husserls Verhältnis zur Münchener Phänomenologie „offenbart eine unaufhebbare Ambivalenz – nicht nur in Husserls Einschätzung der Münchener Phänomenologie. Vielmehr tritt an diesem Reflektor Husserlschen Denkens die grundsätzlich widersprüchliche – positiv: die dialektische – Verfaßtheit seiner Phänomenologie hervor“ (ebd., 1).

werden, dass das Projekt auseinander bricht, oder mit anderen Worten: Der Horizont, den eine Position um sich zieht, muss so stark sein, dass sie ihren eigenen Charakter verwirklichen kann, aber nicht so übermächtig, dass sie nicht mehr durchlässig auf das Andere zu ihr wäre. Um aber das, was die Bewegung zusammenhält, ausfindig zu machen, gilt es nach Strukturen Ausschau zu halten, die in diesem Sinn verbinden, ohne zu vereinheitlichen. Was aber bindet, ohne zu identifizieren, kann selbst nur wieder solches sein, das eben dies, die Übergängigkeit des Eigenen, ohne dieses zu verkürzen, selbst zum Thema macht, sich also dem Problem stellt, wie es mit Blick auf Nietzsche eingangs umrissen wurde.

Um das Programm, nach der Entfaltung dieses Problems im Kontext der Phänomenologischen Bewegung Ausschau zu halten, einzulösen, kann gezeigt werden, dass es zwei Strukturmomente sind, die in der Phänomenologie schon in ihren Anfängen deutlich hervortreten und den Motor ihrer Bewegung in Gang halten. Es sind dies die beiden bereits erwähnten Momente, welche die Problematik des Horizonts selbst betreffen – die Frage nach der Grenze einmal als der Randzone jeglichen phänomenalen Sinns und zum anderen als dem Ende von Sinn überhaupt, mit einem Wort: das Problem des *Meon* und dasjenige der *Widerständigkeit des Realen*. In der Erörterung beider Momente geht Phänomenologie an die Grenze ihrer selbst; sie trifft darin auf den Stimulus ihrer Bewegung, dies jedoch auf unterschiedliche Weise: Während der meontische Aspekt in Finks Phänomenologie erwacht und dann insbesondere in der französischen Phänomenologie von Derrida bis Marion aufgegriffen und radikalisiert wird, leuchtet die Problematik des eigentümlichen Gegebenseins des Realen zunächst nur bei Scheler auf und findet, sieht man von einigen zentralen Bestimmungen insbesondere bei Levinas und Michel Henry ab, bis heute keine kohärente Entfaltung. Die Frage, wie sich diese beiden Strukturmomente des Meontischen und des Realen hervorgebildet haben, bildet für die hier zu unternehmende Untersuchung dessen, wie sich die frühe Phänomenologie bewegt und ihr Denken der Grenze hervor treibt, den Leitfaden.

Unser Vorgehen ist in drei Abschnitte unterteilt: Der erste Teil befasst sich mit der Ausgangsfrage, damit, wie Phänomenologie bei Husserl und bei Scheler das jeweilige Da menschlicher Existenz in der Spannung zu allem Anderen zu ihm in den Blick nimmt. Der zweite Teil zeigt nach einem einleitenden Blick auf Wilhelm Schappas Konzept von Welt auf, wie zum einen bei Fink und Oskar Becker, in Anknüpfung an Husserl und Heidegger und zugleich in kritischer Absetzung von beiden, die Problematik des Meonti-

schen entfaltet und wie zum anderen, angedeutet bei Patočka und deutlicher konturiert bei Scheler, der Ansatz zu einer in einer Phänomenologie der Leiblichkeit gründenden Theorie des Realen gelegt wird. Der dritte Teil sucht die sich in dieser Bewegung abzeichnende Denkfigur gegenüber anderen zeitgenössischen philosophischen Richtungen zu profilieren. Dabei wird deutlich, wie weit philosophische Positionen, die insbesondere im deutschen Sprachraum der Nachkriegszeit wesentlich intensiver besprochen wurden, hinter dem zurückbleiben, was phänomenologische Forschung Jahrzehnte davor in Grundrissen bereits erschlossen hat und woran bis heute kaum angeknüpft wurde, sieht man von der jüngeren französischen Philosophie ab, die bei der Verfolgung ähnlicher Problemstellungen jedoch weitgehend eigene Wege beschritt.¹⁸

Das Schlusskapitel stellt dasjenige, was in den einzelnen Abschnitten herauspräpariert wurde, in einen sachlichen Gesamtrahmen, und zwar unter der leitenden Fragestellung, inwiefern eine Phänomenologie der Leiblichkeit, in der das widerständige Reale zum Thema wird, noch die Bedingung für das Meontische einsichtig zu machen vermag.

Methodisch gesehen orientiert sich die vorliegende Untersuchung an der Bewegungsgestalt der Phänomenologie selbst. Daher geht es hier weder um die werkgeschichtliche Darlegung und Interpretation von Denkwürfen noch um das unvermittelte Vorlegen eines eigenen Denkansatzes. Eine immanente Durchhellung von Werkgeschichten ist hier nicht intendiert, da es in erster Linie um ein übergreifendes Thema, das der Grenze, geht. Andererseits sind Problemzusammenhänge soweit wie möglich im jeweiligen Kontext eines Denkens, in dem sie sich schon ankündigen, herauszuarbeiten, um von der Denkleistung des betreffenden Autors in möglichst hohem Maß zu profitieren. So wird es darauf ankommen, sich zunächst auf den Boden der jeweiligen Phänomenologie zu stellen, um in ihr die Ansätze zu finden, die das Denken der Grenze jeweils bereichern und es zugleich vorantreiben. Damit lautet die Aufgabe, in die schon faktisch vollzogene Bewegung des phänomenologischen Denkens einzutreten, in der sich die diskontinuierliche

¹⁸ Einen sehr guten Überblick über die Entwicklung des Phänomenalitätskonzepts von Husserl und Patočka bis zur französischen Phänomenologie bei Merleau-Ponty, Levinas, Henry, Marion und Richir gibt Karel Novotný in *Neue Konzepte der Phänomenalität. Essays zur Subjektivität und Leiblichkeit des Erscheinens (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven N.F., Bd. 26)*, Würzburg 2012.

Kontinuität der Phänomenologie im *Zwischen* der Positionen aktualisiert hat und weiter verwirklicht.

Den drei Teilen des Buches wird eine Einführung vorangestellt, die, am Leitfaden von Thesen, die Levinas in den fünfziger Jahren formuliert hatte, dem besonderen Charakter der Bewegtheit der Phänomenologie nochmals, und eingehender, nachspürt.

II. Levinas über das Andere in der Phänomenologie

„Die Philosophie ist keine strenge Wissenschaft geworden, betrieben von einem Team von Forschern und mit endgültigen Resultaten. Es ist sehr wahrscheinlich, daß die Philosophie sich dieser Form des geistigen Lebens verschließt. Aber gewisse Hoffnungen Husserls finden sich verwirklicht. *Die Phänomenologie eint die Philosophen*, aber nicht auf die Weise, wie der Kantianismus die Kantianer, der Spinozismus die Anhänger des Spinoza einte. Die Phänomenologen beziehen sich nicht auf Thesen, die Husserl ausdrücklich formuliert hätte, sie widmen sich nicht ausschließlich der Interpretation oder der Geschichte seiner Schriften. Eine Weise des Tuns nähert sie einander. Die Übereinstimmung besteht eher in der Art, die Probleme anzugehen, als in der Bejahung einer Anzahl fester Aussagen.“¹⁹

Mit diesen Worten leitet Levinas seine Abhandlung „Überlegungen zur phänomenologischen ‚Technik‘“ ein, die erstmals 1959, in den Akten der Tagung von Royaumont, erschienen ist. Obgleich die faktische Entwicklung der Phänomenologie Husserls Ziel einer Philosophie als strenger Wissenschaft nicht eingelöst habe, sei doch eine Gemeinschaftsform derjenigen entstanden, die Phänomenologie treiben: „Die Phänomenologie eint die Philosophen.“ Was diese miteinander verbinde, sei „eine Weise des Tuns“, eine bestimmte „Art“, „Probleme anzugehen“. Das heißt: Phänomenologie ist gemeinschaftsbildend aufgrund von inhaltlichen Merkmalen ihrer Durchführung. Auf sie trifft die Alternative Einzelgängertum vs. Schulbildung nicht zu; und auf ihre Gemeinschaftsform bezogen, wird Phänomenologie weder im Sinne einer philosophischen ‚Schule‘ noch in Analogie zur einzelwissenschaftlichen Forschung tradiert.

¹⁹ E. Levinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, übers., hg. u. eingel. v. W. N. Krewani. Freiburg/München 1983, hier: 81.

An anderer Stelle des Textes bezeichnet Levinas Husserl als den „Prototypen“ dieser Weise des Tuns. Ein Prototyp lässt eine fortsetzbare Reihe derselben Art in Erscheinung treten und gliedert sich zugleich in diese Reihe ein, er beherrscht diese Reihe aber nicht. Er bringt ein ‚Typisches‘ in die Welt, formuliert eine grundlegende Problematik, und macht gerade damit deutlich, dass es nicht möglich ist, bei ihm in der Weise stehen zu bleiben, dass er lediglich reproduziert wird; er macht einen Weg erforderlich, den zu beschreiten er selbst nicht vermag. In diesem Sinn generiert ein Prototyp ein Darüber-Hinaus. Für Levinas ist es daher nicht so, dass Husserl – wie dieser selbst es wollte – eine für alle verbindliche Methode vorgab: Denn „was Husserl im strengen Sinn unter Methode verstand“,²⁰ avancierte gerade nicht zu einem einenden Faktor; noch weniger liefert Husserls Phänomenologie einen Kanon von Bestimmungen, „eine Anzahl fester Aussagen“,²¹ die als integrierendes Moment gewirkt hätten. Ein Prototyp verweist auf ein Typisches, das sich mit dem Prototypus ankündigt, in ihm aber nicht aufgeht, ja in keinem der möglicherweise folgenden Positionierungen. Das Typische ist in Bezug auf jede seiner Aktualisierungen immanent und transzendent zugleich. Phänomenologie wäre damit ein bestimmter Sinnzusammenhang, der sich so bewegt, dass er in seinen personalen Aktualisierungsweisen unter Umständen immer mehr konkretisiert, doch nie zu voller, abschließender Patenz gebracht zu werden vermag.

1. Das Typische der Phänomenologie

Um dieser These ein Fundament zu verschaffen, soll versucht werden, auf zwei Fragen eine Antwort zu geben: Wie ist dieses Typische genauer zu verstehen, und welches ist sein Status? Levinas' kleiner Text bietet einen ausgezeichneten Leitfaden, um einer Antwort auf beide Fragen zumindest näher zu kommen.

1.1. Bezüglich der ersten Frage – der Frage, worin die typische Weise phänomenologischen Tuns bestehe –, können Levinas' Ausführungen in drei Punkten zusammengefasst werden. Der erste Punkt betrifft die grundsätzliche Dimension phänomenologischer Forschung, der zweite die sich in dieser

²⁰ Ebd., 82.

²¹ Ebd., 81.

Dimension eröffnende Möglichkeit, den Ding- und Weltbezug des Alltags, vor allem aber der Wissenschaft als einen abstrakten zu erkennen, und der dritte die Möglichkeit, diese Abstraktion in eine Konkretion überzuführen.

a. Das wesentliche Merkmal phänomenologischer Forschung besteht für Levinas darin, dass Phänomenologie „die Bedeutung des Endlichen im Endlichen selbst“ sucht.²² Das Endliche, Unvollkommene wird als solches ernst genommen und nicht im vorhinein schon auf das Unendliche, Vollkommene bezogen, nicht mit diesem verrechnet. Die Phänomenologie begnüge sich jedoch nicht damit, die „in dieser Unvollkommenheit implizierte Negation“ lediglich festzustellen; sie setze vielmehr „diese Negation als für das Phänomen konstitutiv“.²³ Daraus folgt eine bestimmte Bewegungsform der Phänomenologie, die Levinas die „dialektische Gangart“ nennt.²⁴ Mit Bezug auf den Prototypen phänomenologischen Vorgehens, mit Bezug auf Husserl, meint Levinas, dass ein vordergründiges „Versagen“ seinen Makel verliert und zur Sache selbst wird. Levinas hat dabei den Sachverhalt im Blick, dass das zu erfassende Ding für die sinnliche Wahrnehmung in eine unabschließbare Folge von Abschattungen zerfällt. Dieses schillernde Gegebenensein eines Dinges erscheint nur solange als ein Manko, als es auf die Idee von Identität und Vollkommenheit bezogen wird; ist diese Idee nicht mehr in Kraft, kehrt sich das Verhältnis um: Die Abschattungsreihe wird zum Sein des Dinges, zur „Weise“ seiner „Vollendung“,²⁵ und das Identische zu einer phänomenal nicht aufweisbaren, folglich nur prätendierten Entität, die in ihrer transzendentalen Genealogie zu rekonstruierenden ist.

b. Diese Kehre, die „dialektische Gangart“, welche das jeweils schlechthin Eine flüssig werden lässt, ist das entscheidende Movens in der Bewegung der Phänomenologie. Aus ihr folgt der zweite Punkt: Die Enthüllung des Nächsten als eines nur vermeintlich Nächsten, das ist als Objekt der Theorie. Die Richtung auf das Phänomenale gelingt nur in einem Rückgang: in einer, wie Levinas formuliert, „rückschreitenden Bewegung vom Objekt weg“.²⁶ Erst wenn das Objekt fraglich wird, entsteht ein Motiv, seine Identität und Idealität ‚auszusetzen‘. Die Phänomenologie „destruiert“ das „theoretische Objekt“ ebenso, wie sie eine jegliche „direkte Sicht des Gegenstan-

²² Ebd., 85.

²³ Ebd.

²⁴ Ebd., 86.

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd., 89.

des“ außer Kraft setzt.²⁷ Das Gegenständliche erweist sich damit als eine instabile Oberfläche, und ist das, was es ist, nur, sofern es sich einem Geschehen verdankt, das sich unter seiner Oberfläche abspielt. Indem der phänomenologische Blick sich diesem Prozess zuwendet, wird das Gegenständliche eigentümlich „geschichtlich“: Es erhält eine Genealogie und erfährt zugleich eine Konkretion. Festmachen an der Oberfläche, im Gegenständlichen, ist für Levinas hingegen gleichbedeutend mit einem „Vergessen der Geschichte seiner Sichtbarkeit“: Der Gegenstand als Korrelat der theoretischen Betrachtung „erzeugt die Illusion, durch sich selbst zu bedeuten“.²⁸ Levinas unterstreicht damit, dass schon Husserl, und nicht erst Heidegger, das theoretische Objekt, den Gegenstand der ‚Schau‘, destruierte.

c. Schließlich der dritte Punkt: Sofern sich Phänomenologie dem Endlichen als Endlichen in der Dimension des Sinnlichen zuwendet, führt sie – in Husserls Terminologie – „endkonstituierte“ Gegenstände nicht nur auf ihre Sinngenesis zurück, sondern enthüllt diese als eine im Leib zentrierte Sinnlichkeit.²⁹ In dieser leibverankerten Sinnklärung erblickt Levinas „ein neues Kennzeichen des Subjektiven“: Das Subjekt wird daraufhin betrachtet, inwieweit es ‚orientiert‘, ‚eingestellt‘ ist zu diesem oder jenem.³⁰ Diesen „Nullpunkt“ für alle „Orientierungen“³¹ deutet Levinas dahingehend, dass das Ich bzw. die Person in der transzendentalen Geschichte ihrer Objektbezüge *nicht* aufgehen. Die Person, so Levinas, „bleibt immer transzendent, diesseits“.³² In der objektfreien Kinästhesie „geschieht“ für Levinas Transzendenz.³³

Darin liegt für Levinas ein bedeutsames Moment. Denn nur aus dem Grund, weil das phänomenologisch angesetzte Ich „nicht in der Geschichte, die es konstituiert“, erscheint, werde es „der Totalität entrissen“.³⁴ Das heißt: Es kann sich zur Geschichte seiner Dingbezüge, zu seiner eigenen

²⁷ Ebd., 87.

²⁸ Ebd., 92

²⁹ Vgl. ebd., 95.

³⁰ Ebd., 96.

³¹ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch (Husserliana, Bd. IV)*, hg. v. M. Biemel, Den Haag 1952, 158.

³² Ebd., 97.

³³ Ebd., 149. – In *Totalité et infini* wird Levinas diese Transzendenz die Trennung des Selben nennen.

³⁴ Levinas, *Die Spur des Anderen*, 98.

Vergangenheit verhalten und gegebenenfalls mit dieser Vergangenheit „brechen“.³⁵ Dieses Moment liefert wiederum die Bedingung der Möglichkeit von Phänomenologie, d. h. dafür, den „natürlichen Zugang zur Welt“, die Welt und Innerweltliches als Gegenstand setzt, zu „unterbrechen“³⁶ und die Abstraktion eines im Gegenständlichen terminierenden Weltbezugs auf die Konkretion seiner Genealogie zurückzubringen. Die leiblich zentrierte Sinnlichkeit wird für Levinas damit zu einem „Ort“,³⁷ auf den jede Orientierung und ihr korrelativer Gegenstandsbezug zurückbezogen bleiben. Solch ein Ort schließt aber nicht nur die konkrete Geschichte dieses oder jenes Welt- und Dingbezugs in sich; wenn die personale Struktur der in ihm verankerten Subjektivität gegenüber dieser Geschichte transzendent ist, äußert sich Personalität in diesem Ort, ohne in ihm beschlossen zu sein. Was Levinas hier mit wenigen Strichen skizziert, ist ein Modell, das nicht nur Husserl und Heidegger zusammenführt (und sich zugleich von beiden unterscheidet); es trifft auch die Bestimmung, mit der Nishida Kitaro in seiner „Ortlogik“ Orthaftigkeit als „widersprüchliche Selbstidentität“ kennzeichnet.³⁸ Das Selbst ist seine Geschichte und zugleich auch wieder nicht, sofern es sich durch seine Geschichte entgleitet, in der Brechung seiner Geschichte aber auf sich zurückkommen kann, ohne sich freilich je ‚ganz‘ zu haben, solange es überhaupt zeitlich-geschichtlich, das heißt in der Welt ist.

1.2. Worin besteht nun der Status dieser Bestimmung, Phänomenologie zu treiben? Das zentrale Anliegen der jüngeren Vertreter der Freiburger Phänomenologie war es, Heideggers Fortbildung der Phänomenologie mit Husserls Position in einen Zusammenhang zu bringen. Die Wege, die dabei Fritz Kaufmann und Ludwig Landgrebe, Eugen Fink und Oskar Becker beschritten, sind durchaus unterschiedlich.³⁹ Ihnen allen gemeinsam ist jedoch, dass

³⁵ Ebd.

³⁶ Ebd., 101.

³⁷ Ebd.

³⁸ K. Nishida, *Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*, übers. u. hg. v. R. Elberfeld, Darmstadt 1999.

³⁹ Kaufmann unternahm einen solchen Versuch, die Grundarchitektur des Husserlschen Denkens mit einer Aufnahme von methodischen und strukturellen Prinzipien, die Heidegger entwickelt hatte, zu kombinieren, bereits 1924 in seiner Analyse des Bildwerks („Das Bildwerk als ästhetisches Phänomen“, in: ders.: *Das Reich des Schönen. Bausteine zu einer Philosophie der Kunst*, Stuttgart 1960, 11-95.); Landgrebe in seiner Studie zu Dilthey („Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften“,

ihr Versuch, Husserl und Heidegger zusammenzuführen, seinerseits eine Vielzahl neuer Variationen erbrachte, die sich sowohl von der Position Husserls wie derjenigen Heideggers unterscheiden. Aus dem Bestreben zu integrieren resultierte eine noch größere Aufspaltung.

Davon unterscheidet sich der Versuch, den Levinas hier unternimmt. Er verfolgt weder das Ziel, faktische Positionen in eine Relation zueinander zu setzen noch eine eigene Position dem Vorhandenen hinzuzufügen. Ja, es geht hier überhaupt nicht um Faktisches, sondern um Mögliches: Levinas sucht in den faktischen Phänomenologien nach der Spur, der ‚Idee‘ der Phänomenologie. Für ihn ist die Weise, zu phänomenologisieren, das Typische der Phänomenologie, „in hervorragendem Sinn Methode“,⁴⁰ und ‚in einem hervorragenden Sinn‘ heißt: da und sofern Phänomenologie „offen“ ist.⁴¹ Um diese Offenheit, das Typische, die Methode, näher zu kennzeichnen, gilt es, die herausgestellten drei Momente des Typischen im phänomenologischen Vorgehen in Erinnerung zu bringen: einmal die Aufwertung des Unendlichen im Endlichen (im Durchlaufen einer Abschattungsreihe als eines Modus der ‚Vollendung‘), sodann der genealogische Rückschritt vom endkonstituierten Objekt und schließlich die Transzendenz der leiblich verankerten Subjektivität. Der Ort der Phänomenologie ist dabei von der Art, dass

in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*“, Bd. 9. Halle a. d. Saale 1928, 237-365) und, deutlicher noch, in seiner ersten, posthum veröffentlichten Habilitationsschrift *Der Begriff des Erlebens. Ein Beitrag zur Kritik unseres Selbstverständnisses und zum Problem der seelischen Ganzheit* aus den Jahren 1929-1932 (*Orbis Phaenomenologicus Quellen N.F.*, Bd. 2), hg. v. K. Novotný, Würzburg 2010; Fink mit seinem Konzept der „medialen Akte“, das er in Bezug auf das Bildbewusstsein auf den letzten Seiten seiner 1930 publizierten Doktorarbeit entwickelte und das seine spätere „kosmologische“ Konzeption vorwegnahm („Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit“ [1930], in: ders.: *Studien zur Phänomenologie 1930-1939 [Phaenomenologica]*, Bd. 21], Den Haag 1966, 1-78); Becker mit seinem Versuch, das immanentistische Weltkonzept Heideggers zu entgrenzen, in seinem Beitrag zur Husserl-Festschrift („Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers. Eine ontologische Untersuchung im ästhetischen Phänomenbereich“, in: *Festschrift. Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*. Halle a. d. Saale 1929, 27-52; später in: O. Becker, *Dasein und Dawesen. Gesammelte philosophische Aufsätze*, Pfullingen 1963, 11-40.). Vgl. auch Hans Reiners Antrittsvorlesung an der Universität Halle zum Thema *Phänomenologie und menschliche Existenz* (Halle a. d. Saale 1931.).

⁴⁰ Levinas, *Die Spur des Anderen*, 81.

⁴¹ Ebd.

er selbst keine Verankerung aufweist, sondern das *unterwegs* markiert, das sich inmitten der nicht auszuschöpfenden Abschattungsmannigfaltigkeit der Seienden, der an kein Ende gelangenden Dekonstruktion des Objekts und des weder einzuholenden noch festzumachenden Subjektiven bewegt. Gerade in dieser Bewegung garantiert die Phänomenologie die Unabgeschlossenheit sowohl der Erfahrung wie auch der genealogischen Befragung der Erfahrungsergebnisse und das unverwechselbar Eigene von ursprünglichen Orten (des je ‚Selben‘), das sich von sich her dagegen sträubt, in ein Ganzes verrechnet zu werden.⁴² Das Methodische beschreibt also nichts anderes als den Charakter dieser besonderen Bewegung selbst, der darin besteht, je Unverwechselbares (je eigene Orte, je besondere Konstitutionsweisen und -ergebnisse) aufzuzeigen, das jeglichem Tausch gerade dadurch entgeht, dass seine theoretische Erfassung nie an ein Ende kommen kann. Das Besondere dieses Ansatzes besteht folglich darin, dies beides zusammen zu denken: das Faktum eines je Bestimmten (ein je Selbes zu sein) einerseits und die Möglichkeit, es zu erfahren, es aber nie abschließend bestimmen zu können andererseits. Eben dies beschreibt nicht nur die Bewegung des phänomenologischen Tuns, sondern ist auch eine Matrix für die Bewegung der Phänomenologien selbst.

Levinas' ‚Methode‘ bezieht sich somit auf das mögliche Zueinander der methodischen Hinsichten der faktischen Phänomenologien – auf der Grundlage des inneren Sinns des phänomenologischen Tuns selbst. Von daher könnte gesagt werden, dass Husserls Programm einer „Forschungsgemeinschaft“ aus dem Grund scheitern musste, weil Husserl deren Realisierung an den konkreten Sinn der von ihm entworfenen Methodik knüpfte. Mit anderen Worten: Nur dann, wenn phänomenologische Methodik nicht in einem Bestimmten festgemacht, d. h. nicht analog verabsolutiert wird wie die Weisen des alltäglichen und wissenschaftlichen Dingbezugs, die ja phänomenologisch aufgeklärt werden sollen, bleibt sie auf die Idee des Offenen selbst bezogen; und wenn es die Transzendenz des Personalen ist, die das Verhalten zur eigenen Geschichte ermöglicht, ist diese Transzendenz zugleich das Medium, in dem sich Offenheit verwirklichen kann. Das aber heißt: Eine phänomenologische Forschungsgemeinschaft konstituiert sich nur in der Weise, dass sie sich so realisiert, wie das Typische phänomenologischen For-

⁴² Darin liegt auch eine Zurückweisung von Spielarten sowohl eines Relativismus wie eines Universalismus, die in ihrer jeweiligen Ausschließlichkeit Formen einer Totalisierung darstellen.

schens selbst beschaffen ist: dem Prinzip des Offenen und korrelativ der Transzendenz des Personalen verpflichtet.

Damit ist zweierlei aufgezeigt: zum einen mit dem Hinweis auf die Methode als zu praktizierende Offenheit die Möglichkeit des Typischen phänomenologischen Vorgehens, zum anderen mit dem Hinweis auf die Offenheit garantierende Rücksicht auf die Transzendenz des Personalen die Unmöglichkeit einer sich aus diesem Typischen herauslösenden, zu einer singulären Position sich verabsolutierenden Haltung. Der Status dieses Typischen besagt mithin Möglichkeit in einem radikalen Sinn: als Möglichkeit eines Tuns, das Möglichkeit selbst bewahrt und nicht verschließt. Dies meint daher nicht eine Möglichkeit, bei der es *um uns selbst* geht, sondern eine solche, in der das Offene als das *radikal Andere* offen steht.

2. Typus und Faktum der Phänomenologie

Die Phänomenologie als real existierende ist nicht deckungsgleich mit der Möglichkeit von Phänomenologie. Mag es so sein, dass in den faktischen Phänomenologien mehr oder weniger das Typische des Phänomenologisierens am Werk ist, so macht dieses Typische doch nicht Phänomenologie in ihrer zeitlichen und geschichtlichen Breite aus. Was aber ist es, das Phänomenologie bewegt? Wenn es nicht das rein Typische ist, ist es dann sein realer Überschuss, das Faktische der faktisch bestehenden Phänomenologien? Die These, die nachzuweisen sein wird, lautet, dass es hier nicht um ein Entweder-Oder geht, sondern dass vielmehr das eine das andere fordert: Die Faktizität der Phänomenologien ist nicht denkbar ohne den Typus Phänomenologie – aber auch umgekehrt. Welcher Art ist aber überhaupt die Differenz, die hier zwischen Typus und Faktum scheidet?

Ist das Faktische eines Typischen solches, das in den Bahnen verläuft, die sein Typus vorzeichnet, das aber mit seinem Typischen nicht zusammenfällt, erinnert dies an das Verhältnis von Prototypischem zu Typischem: Das Prototypische ist nicht einfach die Vorform eines Typischen im Bereich des Typischen selbst, sondern der Ursprung seines Typischen in einer bestimmten faktischen Konstellation, wobei diese Konstellation schon mehr ist als bloße Faktizität. Faktum und Typus durchwirken einander, sie sind nicht säuberlich getrennt und trennbar. Daher ist das Faktische nicht in der Weise typisch vorgezeichnet, dass es einen Typus lediglich realisiert. Es ist darin typisch, dass es in seiner Faktizität eine Negation enthält: dass es zugleich

nicht nur faktisch ist. Dies gilt insbesondere für die Phänomenologie: Wenn der Typus hier Offenheit besagt, erfordert seine Realisierung paradoxerweise eine bestimmte Aufhebung des Faktischen, auf das er sich doch zugleich bezieht. Diese Aufhebung ist daher auch hier potentiell beides: nämlich *Bewahrung* und *Brechung*.

2.1. *Bewahrung*. Was wird bewahrt? Eine Philosophie steht in einer Korrelation zu ihrer Autorin oder ihrem Autor. Das klingt banal und besagt doch nicht weniger, als dass ein originäres Philosophieren von dem Ort geprägt wird, der in und mit einer personalen Existenz erschlossen ist. Die Prägung dieses Ursprungs trägt stets prototypische Züge. In seiner existenzialen Raumzeitlichkeit umschreibt dieser Ort eine Einzigkeit, ja ist selbst der Ursinn von existenziellem Einzigsein: Er ist schlechterdings durch keinen anderen ersetzbar, und als dieses ist er das zu Bewahrende einer Faktizität.

Wenn sich Phänomenologie im Typus der Offenheit verwirklicht, wie kann dann gewährleistet sein, dass dabei faktische Einzigkeit bewahrt und nicht nivelliert, im Sinne des Beseitigens aufgehoben wird? Solche Gewährleistung erfolgt gerade durch den Typus des Offenen. Denn dieser Typus bestimmt das Verhalten nicht mit einem Regelwerk; er besagt ja das Prinzip, bestehende Regelwerke in Hinblick auf ihre Sinngeschichte zu ‚verflüssigen‘. Er tendiert also in sich nicht darauf, eine Ur-Erfahrung über einen – nämlich seinen – Kamm zu scheren. Das Prinzip des Offenen in diesem Sinn verlangt, diese Erfahrung unverkürzt aufzunehmen, sie aber als eine solche zu bewahren, die ihrer Genealogie gegenüber offen bleibt. Die Bewahrung rettet den Bezug auf das Selbe.

2.2. *Brechung*. Ist die Erfahrung in ihrem Ursprung offen, bedeutet ihr Bewahrtwerden zugleich eine bestimmte Distanzierung von ihrer Faktizität. Wenn jede Faktizität die Tendenz hat, sich in und mit einer a-geschichtlichen Allzeitlichkeit zu behaupten und dadurch Anderes auszuschließen, gilt es diese Tendenz zu begrenzen, sie in gewissem Sinn zu brechen. Auch dafür kommt der Typus des Offenen auf. Denn hält diese Weise des Thematischwerdenlassens sich selbst davon ab, sich auf ungeschichtliches Endkonstituiertes zu beziehen, wird das Bestreben gebrochen, sich in Endkonstituiertem einzurichten und es von seiner Genesis abzulösen, es in diesem Sinn absolut zu setzen. Eine Geschichte tritt stets in Differenz zu ihrer Verankerung, ihrem für sie absoluten Grund; darin tendiert sie zum Vergessen ihres Verankertseins, d. h. zugleich der Differenz, in der sie steht, und tendiert gegen ein Ab-solutes, ein Totum, in dessen Ungeschichtlichkeit sie sich

selbst aufhebt. Wird diese Tendenz gebrochen, dann wird nicht ein einheitlicher absoluter Grund restituiert, sondern *Differenz*, wenn Geschichtlichkeit in ihr selbst unüberholbar bleibt. Die Brechung verhindert, dass das Selbe sich in das Ego hinein verlängert und zu einem Egozentrismus mutiert.

Der Typus des Offenen selbst ist es, der das Zueinander von Typischem (und darin auch des Prototypischen eines je neuen Ursprungs) und Faktischen bestimmt. Er ermöglicht die Integration eines jeweiligen absoluten, da einzigartigen Erfahrungsgehalts („das Sinnliche als absolutes Datum“)⁴³ bei gleichzeitiger Abwehr, dass das Einzigartige sich aus seinem Erfahrungskontext löst, sich absolut setzt. Integriert wird in ein seinerseits offenes Feld erschlossener Möglichkeiten, das den sich erweiternden Fundus bildet, mit dem sich der Typus des Offenen seine Form von Geschichtlichkeit verschafft. Damit ist dasjenige paradoxe Verhältnis formuliert, das sich in der eingangs zitierten Auffassung Nietzsches ausspricht.

3. Das Drama der Phänomenologie

Levinas' Studie ist selbst ein Zeugnis dafür, wie eine phänomenologische Position sich ‚integriert‘, wie der singuläre Ort eines Denkens in diesen spezifischen Typus des Offenen Eingang findet, ohne in ihm unterzugehen oder ihn zu dominieren. Werfen wir nochmals einen Blick auf die drei Gesichtspunkte, die das Grundgerüst dieser Studie bilden: die Relation Endlichkeit-Unendlichkeit, der gegen die Abstraktion des Umgangs mit endkonstituierten Objekten projizierte Weg einer Gegenbewegung hin zur Konkretion des genealogischen Untergrunds der Oberflächen des Objektiven und schließlich der Rekurs auf leibliche Subjektivität. In diesen Gesichtspunkten fungiert nicht nur die integrale Weise zu phänomenologisieren, der Typus ‚der‘ Phänomenologie – wovon Levinas ausdrücklich handelt –, sondern es sind zugleich auch Grundaspekte von Levinas' eigenem, originärem Zugang zu dieser Weise der Phänomenologie am Werk – wovon hier nicht ausdrücklich die Rede ist.

3.1. Wenn Levinas in der „Unabhängigkeit des Endlichen in Bezug auf das Unendliche“⁴⁴ das erste Grundmerkmal der Phänomenologie erblickt, be-

⁴³ Ebd., 144.

⁴⁴ Ebd., 86.