

# Die Wissenschaft des Ursprungs und der Ursprung der Wissenschaft

## Fluchtwege aus der husserlschen Paradoxie der transzendentalen Phänomenologie

VON FRANCESCO VALERIO TOMMASI

### § 1: Die Voraussetzungslosigkeit als Ursprung voraussetzen?

In den ersten Paragraphen der berühmten *Cartesianischen Meditationen* stellt Husserl die Leitidee der Phänomenologie dar, eine Idee, die zugleich auch das größte Problem dieser Bewegung konstituiert. Der Philosoph strebt nach der vollkommenen Wissenschaft, die endlich vernünftig begründet werden muß, und die jedem menschlichen Denken und Handeln Sinn geben kann. In der Tat aber ist eine Leitidee immer eine ungelöste Frage in einer Denkbewegung, welche die Voraussetzungslosigkeit als Schwerpunkt hat. Ein unüberwindbarer Widerspruch zeigt sich darin, daß eine sichere und wissenschaftliche Begründung – und deshalb die Voraussetzungslosigkeit – als Voraussetzung bestimmt wird. Damit gelangt man schon zum zentralen Knoten einer transzendentalen Philosophie: Welchen Sinn besitzt die Transzendentalität selbst, wenn so etwas wie ein Sinn nur innerhalb des transzendentalen Bereichs Bedeutung erhält? Im Fall der Phänomenologie läßt sich fragen: Wenn die Bedingung jeder Geltung das Eingeschlossenwerden in die Grenzen des reduzierten Feldes ist, wer oder was kann dann die Geltung des reduzierenden Verfahrens selbst konstituieren? Warum soll die transzendente Reduktion überhaupt vollzogen werden? Wo liegt also ihr Ursprung? Die Strenge und Stärke der Phänomenologie und des transzendentalen Denkens scheint also zugleich ihre Schwäche und ihre größte Gefahr zu sein.

In den oben genannten Seiten hat Husserl versucht, auf diese Fragen eine Antwort zu geben und den Knoten zu lösen. Nachdem er für das französische Publikum die Grundlinien seines philosophischen Entwurfs kurz dargestellt hatte, hat er sich sofort mit dem Problem beschäftigt, welches das anspruchsvolle Projekt einer Neubegründung jeder Wissenschaft nach dem cartesianischen Modell von Anfang an scheitern lassen kann: das Problem nämlich des Ursprungs selbst, das die Philosophie als Wissenschaft von der *arché* immer beschäftigt hat.

In bezug auf „Descartes Meditationen als Urbild der philosophischen Selbstbesinnung“, behauptet Husserl die „Notwendigkeit eines radikalen Neubeginns der Philosophie“,<sup>1</sup> dessen „leitende Idee ... wie für Descartes

<sup>1</sup> Vgl. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, Den Haag 1973, 43–48.

die einer in radikaler Echtheit zu begründenden Wissenschaft und letztlich einer universalen Wissenschaft [sei]“<sup>2</sup>. Sofort aber fragt er sich: „wie steht es ... mit der Zweifellosigkeit dieser Idee selbst, der Idee einer absolut zu begründenden Wissenschaft?“<sup>3</sup>. Diese Idee wird von Husserl dann als „noematisches Phänomen“ beschrieben und „als die Idee, welche in allen Wissenschaften und in ihrem Streben nach Universalität die ständig leitende ist“<sup>3</sup>.

Die Definition von „Noema“ bleibt jedoch sehr problematisch, weil es ausdrücklich etwas bezeichnet, das bei Gelegenheit der Erfahrung angenommen wird; es handelt sich also hier um etwas, das immer schon konstituiert ist (oder, im besten Fall, konstituiert werden muß), das aber zugleich die Leitidee der Konstitution selbst sein muß.

Jede Form von Rekurs auf konstituierte Elemente scheint also immer in diese Gefahr zu geraten, die Phänomenologie in einen *circulus vitiosus* zu führen und ihre Geltung radikal in Frage zu stellen, wie in einigen bedeutenden Beschreibungen, besonders denen Derridas, klar ausgeführt wird.<sup>4</sup> Dieses Problem wurde von Husserl immer wieder in seinen späteren Werken auf verschiedene Weise behandelt. Es kann auch als der Schlüssel gelten, um zu verstehen, warum die Bedeutung der husserlschen Reduktion noch heute sehr umstritten ist.<sup>5</sup> Die ganze Problematik der sogenannten genetischen Phänomenologie hängt in der Tat nicht wenig hiervon ab.<sup>6</sup>

Ich werde im folgenden drei verschiedene phänomenologische Versuche in den Blick nehmen, die meiner Ansicht nach als Auswege aus dieser Paradoxie gelten können, nämlich die Versuche von K.-H. Lembeck, E. Stein und E. Lévinas. Ich werde zu zeigen versuchen, wie der methodische Anfang der Phänomenologie weder in irgendeinem Phänomen der Welt noch in einer Selbstbegründung des Ichs – also weder in einer realistischen noch in einer idealistischen Fassung – bestehen kann, und wie im Gegenteil der Ursprung in einem nun näher zu erläuternden äußerlichen archimedischen Punkt zu suchen ist. Jeder Versuch, sich auf statische Elemente zu beziehen – d. h. jede Form von, obwohl raffinierter, Metaphysik –, läßt in der Tat die phänomenologische Methode sterben, indem er das Beschreiben durch das Erklären ersetzt und den Schein zum Sein reduziert. Wo ist die Fähigkeit gegründet – und damit hat man schon den Schritt der transzendentalen Reduktion nach dem der eidetischen gewonnen, nämlich den Realismus überwunden – zurück zu den Sachen selbst zu gehen, wenn nicht in einer reinen, durch die transzendente Reduktion gewonnenen Ebene? Welches ist aber

<sup>2</sup> Ebd. 48.

<sup>3</sup> Ebd. 52.

<sup>4</sup> Vgl. u. a. J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris 1990, aber auch z. B. R. Bernet, *La vie du sujet*, Paris 1994.

<sup>5</sup> Vgl. die Lesungen, die besonders die französische Philosophie (u. a. Marion, Derrida, Henry, Courtine) infolge des heideggerianschen Versuchs gegeben hat.

<sup>6</sup> Vgl. z. B. K. Held, *Lebendige Gegenwart*, Den Haag 1966, der das Problem in bezug auf die Frage der Zeit, nämlich der ersten konstitutiven Ebene, behandelt hat.

die Möglichkeitsbedingung – und damit ist man schon wieder außerhalb des transzendentalen Idealismus – dieser Ebene? Die Ironie, die Empathie und letztendlich das Gesicht des anderen werden sich als drei Etappen erweisen, um zu der Einsicht zu gelangen, daß sich die Phänomenologie – und damit die Philosophie als erste Wissenschaft – nur in einem anderen jenseits der Welt und dem Ich aufspüren läßt. Ziel ist es also aufzuzeigen, daß die Phänomenologie ihren „Ursprung“ als Konstitutionsverfahren nie in einem geschlossenen und reinen Element – sei es das der Welt oder des Menschen naiv betrachtet oder das des Ichs als Bedingung der Bedingungen – einschließen kann, sondern in irgendeiner Weise außerhalb ihrer selbst „springen“ muß.

Die beschriebene schwierige Lage und Paradoxie der Phänomenologie wurde auch als die Verdoppelung des Ichs dargestellt; insbesondere beziehe ich mich hier auf die Arbeit von Eugen Fink, der zur Entstehungszeit der *Cartesianischen Meditationen* Assistent Husserls war, und der – was bedeutsam erscheint – eine VI. *Cartesianische Meditation* geschrieben hat.<sup>7</sup> Indem er den Kreis zwischen empirischem und transendentalem Ich nachvollzogen hat, ist er in der Tat den Weg eines idealistischen Versuchs gegangen. Ausdrücklich sprach dieser Phänomenologe in einer anderen berühmten Schrift auch von einer „Dreifaltigkeit“ des Ichs, nämlich das Ich, das die transendentale Reduktion führt, das reduzierte Ich, und ein drittes Ich, das endlich wirklich rein ist, weil es nur als unbeteiligter Zuschauer des ganzen Verfahrens ins Spiel kommt und die Zweideutigkeit des Subjekts entdeckt;<sup>8</sup> präziser gesagt, bleibt dieses dritte Ich immer außerhalb des Spiels und begleitet jede subjektive Leistung, ohne davon berührt zu werden. Das könnte nach Finks Meinung der Rückwendung der Reflexivität ein Ende setzen, weil der *regressus in infinitum* einen Standpunkt beim reinen dritten Ich finden würde. Diese Lösung bleibt aber sehr problematisch, wie sehr klar von Karl-Heinz Lembeck in einem Aufsatz über dieses Thema beschrieben wird. In „Natürliche‘ Motive der transzendentalen Einstellung? Zum Methodenproblem in der Phänomenologie“ hat er in der Tat die oben beschriebene Paradoxie der Subjektivität angedeutet und den Versuch von Fink kritisiert.

## § 2: Ein „ironischer“ Ursprung?

Die Argumentation Finks, die „natürliche Einstellung“ sei schon eine Stellungnahme, die die transendentale Reduktion voraussetzt – sonst gäbe es überhaupt nicht die Möglichkeit, von solcherart „Einstellung“ sprechen zu können –, wird von Lembeck zuerst beschrieben.

<sup>7</sup> E. Fink, VI. Cartesianische Meditation, Husserliana Dokumente, Band II/1, Dordrecht 1988.

<sup>8</sup> Vgl. E. Fink, Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik (1933), in: *Ders.*, Studien zur Phänomenologie 1930–1939, Den Haag 1966, 79–156 und bes. 123.

Wer ist denn nun, der den naiven Weltglauben als einen solchen entlarvt? Gibt es innerhalb der natürlichen Einstellung Motivationsformen, die Anlaß geben, die Welt an-sich als subjektives Erfahrungsgebilde zu entdecken? Und kann man diese Formen als Vorstufen transzendentaler Reflexion begreifen, noch bevor man den Sinn solcher Reflexion verstanden – sie also schon durchgeführt hätte? Fink zweifelt daran und bezeichnet das Problem als das „*der Selbstbedingtheit*“ alles phänomenologischen Verstehens“, demzufolge insbes. die Phänomenologische Reduktion sich eigentlich selbst voraussetzt.<sup>9</sup>

In der Tat wird von Fink, wie gesagt, die Lösung von einer Voraussetzung eines anonymen transzendentalen Lebens schließlich vorgeschlagen, ein Leben, das sich in dem oben genannten dritten Ich offenbart. Dieses dritte erweist sich dann als die höhere Synthese, die die Unterscheidung der zwei Subjekte wieder aufhebt, die es selbst ermöglicht hat. Klar offenbart sich das hegelsche Echo dieses Systems, und nicht zufälligerweise meint Fink, daß die Geschichte der Anonymität der transzendentalen Subjektivität damit zu Ende sei.<sup>10</sup>

Dagegen unterstreicht Lembeck die konkreten und weltlichen Elemente des Ichs und zeigt, wie diese bei Fink selbst auftauchen, indem er immer betone, daß es notwendig für das Transzendente selbst sei, sich zu verweltlichen. Tatsächlich besitzt für Lembeck das Ich die welterschließende Fähigkeit immer nur in einer bestimmten weltlichen Lage. Das Problem wird also wieder das des Kreises zwischen Realismus und Idealismus, zwischen faktisch und transzendental. Im Gegensatz zu dem Versuch, ein „Zwangsmotiv“ für die Reduktion finden zu müssen, verfolgt aber Lembeck sodann den Weg, die transzendente Einstellung als „Spiel“ zu betrachten, nämlich als ein Vermögen, mit dem der Mensch sich und die Welt nicht immer und nur ganz so ernst wie in der wissenschaftlichen Einstellung nehmen könne. Es handelt sich hier trotzdem um keine Art von bloßer Spielerei, sondern um die Betonung anderer Möglichkeiten, die die Philosophie oft nicht richtig behandelt hat und die einen Ausweg aus der Paradoxie konstituieren können. In dieser Beschreibung bezieht sich Lembeck auf die romantische Ästhetik und spricht von „Natürliche[n] Quellen“ der transzendentalen Einstellung.

Dieser Weg, den Lembeck bevorzugt, scheint in der Lage, besser und ausführlicher die Phänomene beschreiben zu können, weil die konkreten Elemente der Subjektivität nicht abgelehnt werden, die Transzendentalität aber zugleich ernst angenommen wird. In der Tat findet sich in der Theorie Finks – sowie in jedem strengen idealistischen System – nicht nur die Ablehnung der faktischen Elemente des Subjekts, sondern auch der prinzipielle Widerspruch der Deduktion der Individualität von der Totalität, den schon Sartre ausführlich beschrieben hat. Wie kann man aber die Lösung des Rekurses

<sup>9</sup> K.-H. Lembeck, „Natürliche“ Motive der transzendentalen Einstellung? Zum Methodenproblem in der Phänomenologie, in: Phänomenologische Forschungen, Neue Folge; 4, Freiburg i. Br./München 1999, 8.

<sup>10</sup> Vgl. Fink, Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls, 144.

auf „natürliche Quellen“ der Reduktion benutzen, die Lembeck einführt, zugleich aber auch die Gefahr vermeiden, wieder in eine Form von Realismus zurückzufallen?

Der Begriff des Spieles, den Lembeck vorschlägt, erweist sich als eine Möglichkeit, die beiden Anforderungen zusammenbringen zu können; in der Tat handelt es sich nicht einfach um „materielle“ Gründe, die die Reduktion verhindern könnten, sondern um den Versuch, seinen Sinn vor der Notwendigkeit eines anonymen Ichs zu warnen, und in der Freiheit des Spieles den Geist der Phänomenologie vor einer Phänomenologie des Geistes zu retten. Die transzendente Reduktion wird also weitergeführt, jedoch in einer Weise, die nicht zu einem metaphysischen System führt, sondern dieses freie Verfahren offenläßt, indem sie die konkreten und weltlichen Elemente des Ichs immer vor sich hat und sich nie ganz, sondern nur teilweise und auf freie Weise von ihnen entfernen kann.

Deshalb nennt Lembeck die Begriffe des „Komischen“, des „Humors“, des „Witzes“ und der „Ironie“, die erklären könnten, wie das transzendente Ich die Fähigkeit hat, sich zu entdecken, bevor es die Reduktion selbst geführt hat.

Mein Vorschlag zur Beantwortung dieser Fragen lautet nun wie folgt: die „transzendente Einstellung“ tritt ursprünglich auf als die Anerkennung des Faktums, daß jedes bestimmte und bestimmende *Wirklichkeitsverständnis* sich je vor einem unbestimmten und nur in unendlicher Iteration bestimmbareren *Möglichkeitshorizont* manifestiert.<sup>11</sup>

Unter den oben erwähnten Phänomenen besitzt also die Ironie nach Lembecks Meinung die höchste und bewußteste Stufe der Distanzierung von der Realität in Richtung der Möglichkeiten, und ist auch fähig, den Widerspruch der Phänomenologie zu überwinden, indem sie die gegebene Wirklichkeit wieder mit der Wirklichkeit selbst aufhebt. Das geschehe aber nicht durch einen Prozeß, bei dem das Subjekt sich in eine höhere Anonymität verliere, sondern es

verlacht seine faktische Endlichkeit und Begrenztheit, indem es deren Wirklichkeit überdeterminiert, durch Über- und Untertreibung auf der Folie des Möglichen karikiert ... so daß diese zuguterletzt als Anzeige des Unendlichen fungieren kann.<sup>12</sup>

Die Methode der Ironie sei also das Bewußtsein, daß die transzendente Reduktion nur in der Weise des „Als-ob“ vollziehbar sei, weil sie immer auf Ort und Stand der Erfahrung gebunden sei. Die Ironie sei aber hier auch keine Form von „schwachem Denken“, weil Lembeck meint, sie könne die Erklärung der phänomenologischen Methode und deshalb der Anlaß zur Wesensforschung sein: also eine Möglichkeit, das transzendente Verfahren zu begründen, seinen Ursprung zu entdecken, seine Widersprüche und seine Hypostasierung aber zu vermeiden.

<sup>11</sup> Lembeck, 13.

<sup>12</sup> Ebd. 19.

## § 3: Sich „einfühlen“ in den Ursprung?

Der Versuch Lembecks ist sicher heutzutage einer der interessantesten und originellsten, um die Begründung der Phänomenologie vorzunehmen und zu erklären, und um diese fruchtbare Methode vor der Gefahr des Scheiterns zu schützen, ohne aber in eine metaphysische und deshalb nicht phänomenologische – im Sinne einer auf bereits schon konstituierten und nicht reduzierten Faktoren gegründeten – Stellungnahme zu geraten. Der Idealismus Finks sowie auch jede Form von Realismus erweist sich in der Tat als nicht fähig, diese Gefahr zu vermeiden.

Ich möchte hier aber noch auf zwei andere phänomenologische Versuche hinweisen, die weiter in die Richtung dieser Probleme führen können, nämlich die Versuche von Edith Stein und von Emmanuel Lévinas. In der Tat besitzt die „ironische Einleitung in die Phänomenologie“ meiner Ansicht nach eine große Schwierigkeit: Sie muß sich noch mit der Frage des Sinnes ihres Verfahrens und also mit der ihres Ursprungs auseinandersetzen. Es besteht immer die Gefahr, die Ironie könnte ein tragisches Gesicht verbergen, was auch nicht selten in den historischen Darstellungen dieses Verhaltens zu finden ist. Genau weil sie ernst ist und ernst genommen wird, kann sie den Eindruck vermitteln, daß das Ganze ein radikal Absurdes ist – ein „Pendel zwischen Schmerz und Langweile“ – vor dem man die Ironie einfach als Überlebensmittel benutzen kann. Das Absurde muß aber nicht vermieden werden, weil es eine unmoralische Philosophie konstituieren könnte, sondern einfach – in einem ganz technischen Sinn – weil es wieder die Paradoxie des Kreises erkennen läßt, und auch das erwähnte schopenhauerische Pendel ist ein gutes Beispiel dieser Paradoxie. Kierkegaard selbst, auf den sich Lembeck bezieht, mußte nicht zufälligerweise seine Beschreibung endlich im Religiösen begründen. Ohne hier sofort einen solchen Schritt vollziehen zu wollen, möchte ich sehen, ob der Vorschlag von Lembeck eine mögliche Erweiterung und Begründung finden kann, damit das ganze nicht in einen *ridi pagliaccio, col cuore infranto* gerät. Was versteckt sich also hinter dem transzendentalen Ich und – jetzt können wir sagen – hinter dem ersten Spiel der Ironie zwischen Endlichem und Unendlichem?

Die Phänomenologie Edith Steins – die ich oben angedeutet habe – scheint zuerst einfach nur aus einem historischen Gesichtspunkt in dieser Frage interessant zu sein, weil sie in einer Zeit entstand, in der Husserl kurz zuvor den ersten Band der „Ideen“ (1913) veröffentlicht hatte und den Sinn der neuen transzendentalen Richtung der Phänomenologie besser zu erklären versuchte. Die 1916 mit einer Dissertation über das Erlebnis der Empathie promovierte junge Frau wurde in den folgenden Jahren (1916–18) Assistentin des „Meisters“ und stand ihm in der Bearbeitung des zweiten und dritten Teiles der „Ideen“, der Vorlesungen über das Zeitbewußtsein, und der neuen Ausgabe der „Logischen Untersuchungen“ gemäß dem transzendentalen Weg der Phänomenologie, nah. Diese neue Richtung wurde von allen aus

Göttingen stammenden Jüngern Husserls abgelehnt, weil diese sie als eine Form von Idealismus beurteilten. Stein dagegen akzeptierte ausdrücklich die transzendente Reduktion von „Ideen I“ in allen – sogar den spätesten – ihrer Werke. Oft hat sie die Schwierigkeiten beschrieben, in die der Idealismus und der Realismus – als zwei Utopien der Erkenntnistheorie – geraten, und sogar die Auffassung vertreten, deren Streit sei theoretisch unauslösbar.<sup>13</sup> Ihre Beschreibung wendete sich also an die Intersubjektivität, eine Frage, die nicht zufälligerweise am Ende der *Cartesianischen Meditationen* in aller Dringlichkeit hervortritt. Überdies war das Problem der Empathie auch wieder nicht zufälligerweise mit der Frage nach einer objektiven und endlichen Konstitution der Natur verbunden, also mit der Idee der vollkommenen Wissenschaft, die ich am Anfang kurz behandelt habe.<sup>14</sup> Das andere Subjekt ist das einzige Phänomen, das keine völlige Konstitution meines Ego erlaubt, weil es nie völlig unter einer Gattung stehen kann.<sup>15</sup> Die objektivierende Leistung des Ichs geschieht in der Tat immer durch die Vermittlung der Kategorien: Sobald einer Sache ein Name gegeben wird, ist der subjektive Idealismus immer schon da; denn das Ich hat seine Krallen auf die Phänomene geworfen und diese in einer Kategorie eingeschränkt.

<sup>13</sup> Vgl. E. Stein, Einführung in die Philosophie. Edith Steins Werke XIII, Freiburg i. Br. [u. a.] 1991, 118. Die Werke von Edith Stein werden hier nach der alten Edition zitiert (ESW), weil die neue Gesamtausgabe (ESGA) besonders hinsichtlich dessen noch am Anfang ist, was die philosophischen Bände betrifft. An vielen Stellen beschreibt Edith Stein, wie Idealismus und Realismus Utopien des Vorurteils der Reinheit der Erkenntnistheorie seien, also zwei metaphysische und nicht phänomenologische Stellungnahmen (vgl. E. Stein, Zum Problem der Einfühlung, Reprint der Originalausgabe von 1917, München 1980, 1–4 und 30–39; Beiträge zur philosophischen Begründung der Philosophie und der Geisteswissenschaften, in: JPPF 5 (1922), 1–283, jetzt in 2., unveränderter Auflage, Tübingen 1970, 1–283, 2–7; Einführung in die Philosophie, 93–98; Potenz und Akt, ESW XVIII, Freiburg i. Br. 1998, 246–259; Diskussionsbeiträge anlässlich der Journées d'études de la Société Thomiste, Juivisy, 12. Sept. 1932, in: Journées d'études de la Société Thomiste, I: La Phénoménologie, La Saulchoir 1932, 101–111; sowie viele Stellen in den Briefe[n] an Roman Ingarden, ESW XIV, Freiburg i. Br. 1991, besonders 83–84 und 163–164. Gute Beschreibungen der Steinschen Stellungnahme über den Idealismus-Realismus-Streit können in A. Ales Bello, Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile, Roma 1992, 60–67; und P. Secretan, Personne, individu et responsabilité, in: Analecta Husserliana V, Dordrecht [u. a.] 1977, 87–98, gefunden werden. Es gibt trotzdem aber auch Stellen, an denen es scheint, daß Stein eine realistische Stellungnahme bevorzugt (Briefe an Roman Ingarden, 36–37; und: Aus dem Leben einer jüdischen Familie, ESW VII, Louvain/Freiburg i. Br. 1965, 174); und H.-B. Gerl-Falkowitz hat besonders die realistische Seite in: Nachwort zu Stein, Einführung in die Philosophie, 265–277, unterstrichen.

<sup>14</sup> Das Problem der Empathie wurde in der Tat von Stein in der husserlschen Vorlesung über Natur und Geist von 1913 gehört, wo es von dem Philosophen in einer Weise behandelt wurde, die meint, die Intersubjektivität sei notwendig zur Konstitution einer objektiven Welt. Vgl. auch den Text von M. Sawicki, Body, Text and Science, Dordrecht [u. a.] 1997, in dem – abgesehen von einigen diskutablen Thesen – die Empathie in der hermeneutischen Debatte zu Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts eingeordnet wird.

<sup>15</sup> In ihren Beschreibungen des Idealismus-Realismus-Problems meint Stein immer, daß die Analyse des anderen am besten erlauben kann, den Idealismus zu überwinden (vgl. die oben erwähnten Stellen, Anm. 13). Für eine ausführlichere Behandlung dieses Themas sei es mir hier erlaubt, auf einen Aufsatz von mir hinzuweisen, nämlich F. V. Tommasi, Lo sviluppo di un problema fenomenologico: idealismo e realismo in Edith Stein, in: Aquinas, XLV (2002/1), 171–186.

Durch eine genauere und mehr technische philosophische Beschreibung wird von Edith Stein diese unsere erste und grobe Bemerkung weitergeführt. In ihrer oben erwähnten Dissertation behauptet sie, daß jedes Erlebnis sich in drei verschiedenen Phasen entwickelt: eine erste, in der ein Phänomen das Bewußtsein berührt und in dessen Feld hineinkommt; eine zweite, in der das Bewußtsein der inneren Intention des Phänomens selbst nachfolgt und das „äußere“ Objekt – obwohl nur teilweise – erreicht; und eine dritte, in der das ganze Verfahren wissenschaftlich beschrieben wird und seine Phasen objektiviert werden.<sup>16</sup> Es ist klar zu sehen, wie der sogenannte erste Schritt der „natürlichen Einstellung“ entspricht, der zweite seinerseits der Weiterführung des ersten, welche aber zur Frage der Reduktion führt, weil man z. B. in der Wahrnehmung durch die Empfindungsdaten, die aufgetaucht sind, zu Objekten gelangt und die Unterscheidung setzt, die in dem dritten und letztendlichen Schritt klar systematisiert wird. Hier offenbart sich also die oben beschriebene „Dreifaltigkeit“ des Ichs.

Überdies erweist sich die Steinsche Beschreibung als besonders interessant, weil das ganze Verfahren sein Paradigma in dem empathischen Erlebnis findet. Ein fremdes Erlebnis trifft mein Bewußtsein, und ich folge seiner Intention und nehme es als meines – ich erlebe z. B. die Traurigkeit eines Freundes und bin direkt auf deren Objekt hingerrichtet; endlich gebe ich dann eine theoretische Beschreibung des ganzen und unterscheide mit Klarheit zwischen zwei verschiedenen Erlebnissen, nämlich der ursprünglichen Traurigkeit des Freundes und meiner sekundären Traurigkeit. Das wichtigste aber liegt in der Steinschen Bemerkung, daß die Spitze des Erlebnisses selbst sich in der zweiten Phase befindet, während nur die theoretische Spitze in der dritten ist. In der Empathie ergibt sich also ein Bruch des phänomenologischen Verfahrens, weil das andere eine ethische Frage mit sich bringt, die nicht einfach „gesehen“ werden kann, sondern vielmehr ein Zuhören und Antworten im Sinne eines Teilhabens verlangt. Dieser Bruch wird in allen anderen Erlebnissen überstiegen, und daher ergibt sich die Unhintergebarkeit des transzendentalen Ichs, nämlich die Unhintergebarkeit des Idealismus. So tritt z. B. in der Wahrnehmung ein Phänomen in das Bewußtsein ein – ich richte meine Intention auf es – und endlich unterscheide ich zwischen „innerem“ und „äußerem“ Objekt, eine Unterscheidung aber, die sich jetzt immer nur in einem höheren Bewußtsein ergibt, so daß die zwei Objekte – Noesi und Noema – beide schon reell immanent (als Vollzugssinn und als gegenständlicher Sinn) im transzendentalen Feld sind. Dasselbe gilt auch für die anderen nicht originären Erlebnisse, wie die Erinnerung oder die Phantasie, in denen das fremde Moment, das nämlich des

<sup>16</sup> Vgl. Stein, Zum Problem der Einfühlung, 9f. Die Steinsche Beschreibung betrifft besonders die Vergegenwärtigungen, also die nicht originären Erlebnisse, aber das Ganze kann hier als ein allgemeines Schema gelten, in dem auch die Wahrnehmung eingeschlossen werden kann, obwohl mit den angemessenen Unterscheidungen.



nicht Originellen und Anwesenden, durch das Dritte – das reine Ich – überwunden wird.<sup>17</sup>

In ihrer Phänomenologie geht dann Edith Stein, obwohl mit Schwankungen und nicht immer ganz ausdrücklich, noch einen Schritt weiter, indem sie behauptet, die Fähigkeit der Reflexion, und zwar des Anfangs des transzendentalen Lebens, sei nur durch ein anderes Subjekt ermöglicht.<sup>18</sup> Überdies werde die Erkenntnis dieses anderen nicht durch die Gattungen vermittelt, sondern komme direkt zu seinem Objekt – nämlich zu dem fremden Erlebnis: Stein beschreibt in der Tat das Phänomen der Mienen und unterstreicht, wie diese kein Zeichen eines Erlebnisses seien, sondern – nach der Terminologie von Theodor Lipps – ihr Symbol. Das heißt, daß wir z. B. beim Erröten des anderen sofort dessen Scham erreichen, während wir bei einem Phänomen wie dem Erscheinen des Rauchs einen intellektuellen Prozess vollziehen müssen, um zur Anwesenheit des Feuers zu gelangen:

Der Rauch, der mir Feuer anzeigt, ist mein „Thema“, Objekt meiner aktuellen Zuewendung und weckt in mir Tendenzen des Fortschreitens in einem weiteren Zusammenhange, ein Abfließen des Interesses in bestimmte Richtung ... Das „Mitgegeben-sein“ der Trauer in der traurigen Miene ist ein anderes: die traurige Miene ist eigentlich gar nicht ein Thema, das zu einem anderen überleitet, sondern eins mit der Trauer, aber so, daß sie selbst ganz in den Hintergrund treten kann.<sup>19</sup>

Das Gesicht des anderen ist also nach Steins Meinung das einzige „Phänomen“, in dem wir sozusagen den Bereich des Scheins übersteigen können, um direkt bei einem Sein anzukommen, ohne daß aber dieses Sein sich schon wieder als eine Setzung des Ichs – als eine bloße Vorstellung – erweist.<sup>20</sup> Damit ist auch uns erlaubt, einen Bruch in der solipsistischen und idealistischen Fassung des reinen Ichs zu setzen, einen Bruch, der aber nicht von irgendeinem Phänomen ermöglicht ist, das aus der Welt kommt und deswegen wieder unter der Möglichkeit der subjektiven Konstitution steht, so daß es immer in die Sphäre des Egos zurückgeführt werden kann. Vielmehr haben wir hier „etwas“, das jede Kategorie und jedes Wort übersteigt und sich als Bedingung des reflexiven Lebens selbst und deshalb auch der transzendentalen Reduktion meldet. Das Vollziehen des subjektiven Lebens – ein sich Transzendieren nach etwas Äußerlichem, das immer aber in der

<sup>17</sup> Das wurde schon von Husserl in seiner Kritik an der Theorie der doppelten Intentionalität von Twardowski bemerkt (vgl. *Husserl*, Intentionale Gegenstände und Besprechung von K. Twardowski, „Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellung. Eine psychologische Untersuchung“, Wien 1894, in: Aufsätze und Rezensionen [1890–1910], Husserliana XXII, The Hague [u. a.] 1979, 303–348 und 349–356).

<sup>18</sup> Vgl. *Stein*, Zum Problem der Einfühlung, 101.

<sup>19</sup> Ebd. 86–87. Über das Thema des Errötens, das als ein *topos* der Phänomenologie scheint, vgl. auch *M. Scheler*, Vom Ewigen im Menschen, Gesammelte Werke 5, Bern 1954, 160–164; und *S. Bancalari*, La carne come limite e il limite della carne: Heidegger e il fenomeno dell'Erröten. A proposito del contributo di Jean Greisch, in: *Incarnation. Textes réunis par M. M. Olivetti*, Biblioteca dell' Archivio di Filosofia, 19 (1999), 83–103.

<sup>20</sup> Zu diesem Thema vgl. auch die Steinsche Beschreibung des reinen Ichs in der Ersten Abhandlung der Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften.

Immanenz wiedergewonnen werden kann – findet also einen Ursprung in dem transzendenten und unreduzierbaren Gesicht des anderen, ohne das so etwas wie ein reflexives Leben unmöglich ist. Da die Einsicht immer durch die Vermittlung der Kategorien läuft, ist es nur möglich, sich in diesen Ursprung einzufühlen.

#### § 4: Ein „anderer“ Ursprung?

Edith Stein hat diese Richtung der Entwicklung der Phänomenologie nur angedeutet, indem sie die oben beschriebenen Phänomene erläutert hat. Sie hat aber die Schritte, die wir jetzt erwähnt haben, nicht immer vollständig und ausdrücklich von einem philosophischen Gesichtspunkt her vollzogen, sondern diese vielmehr direkt in eine theologische Richtung weitergeführt.<sup>21</sup> Die Philosophie Emmanuel Lévinas kann der Weg sein, um eine Fassung des transzendentalen Subjekts zu erreichen, welche die Ansprüche des wissenschaftlichen und logischen Denkens nicht leugnet, die aber gleichzeitig diese Ansprüche auch nicht in einer höheren und metaphysischen Anonymität begründet; im Gegenteil führt sie zu einem konkreten und sogar leiblichen Ursprung zurück, der auch die oben beschriebene mögliche ironische Wende des Ichs erweitern kann.

In seinen phänomenologischen Studien hatte dieser Philosoph bemerkt:

Die transzendente Aktivität ist weder das Reflektieren eines Inhalts, noch die Herstellung eines gedachten Seins. Die Konstitution der Welt ist immer schon von einer vorprädikativen Welt beherbergt, die aber von dem Subjekt konstituiert wird. Und umgekehrt ist das Verweilen in einer Welt nur als Spontaneität eines konstituierenden Subjekts denkbar, ohne die dieses Verweilen einfach wie das Gehören eines Teils zum Ganzen wäre, und das Subjekt wie das Hervorwachsen einer Pflanze aus dem Boden. Das Schwanken, das Husserl vorgeworfen wird, zwischen dem sich von dem transzendentalen Idealismus Trennen und der Verbindlichkeit mit einer Welt, ist in der Tat nicht seine Schwäche, sondern seine Stärke.<sup>22</sup>

In dieser Weise wird die klassische gnoseologische Frage überwunden, und

wir sind jenseits des Idealismus und des Realismus, weil das Sein weder im Denken, noch außer ihm ist, sondern das Denken selbst außer sich ist.<sup>23</sup>

Diese Analyse, die eindeutig auch von Heidegger beeinflusst ist, wird von Lévinas jedoch in einer neuen Richtung weitergeführt, indem er meint,

ein Ende zur Koextension des Denkens und der Beziehung zwischen Subjekt und Objekt zu setzen bedeutet die Möglichkeit einer Relation mit dem Anderem erblick-

<sup>21</sup> Die Theologie Edith Steins und im allgemeinen ihre Fassung des Thomismus scheinen sehr stark von der Rolle der Intersubjektivität geprägt zu sein.

<sup>22</sup> E. Lévinas, La ruine de la représentation, in: *Ders.*, En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Paris 1974, 133.

<sup>23</sup> Ebd. 135.

ken, die weder eine unerträgliche Begrenzung des Denkers ist, noch dessen Aufnahme in Form eines Inhalts in ein Ich hinein.<sup>24</sup>

Wenn also der Sinn der Intentionalität schon immer ein „Bei-den-Phänomenen-Sein“ ist, nämlich ein Aufbruch des Zusammenhangs zwischen Subjekt und Objekt als zweier Gegenstände, die ein Dritter setzt, kann man nach Lévinas diesen Sinn als ein ursprüngliches „Außer-sich-Sein“ verstehen. Das Dasein wurde in der Tat schon von Heidegger als eine Transzendenz gefaßt, die aber hier zu einer entschiedenen Bewegung ohne Rückkehr radikalisiert wird. Das zweite Moment der Steinschen Fassung der Erkenntnis also – nämlich das „Außer-sich-in-Richtung-des-Phänomens-Gehen“ – kann nicht mehr in einer höheren Objektivierung seine Ordnung finden: „etwas“ „erscheint“ – die Sprache kommt aber immer zu spät, daher die Anführungszeichen –, das jede mögliche Einordnung schon in unersetzbarer Weise zerbrochen hat, etwas, das jeden Schein übersteigt. In der Tat war in der Beschreibung Edith Steins gerade das andere Subjekt durch das paradigmatische Erlebnis der Empathie der Ursprung jeder eigentlichen Möglichkeit der Reflexion und des transzendentalen Lebens. Dieser radikal äußerliche und deshalb echt transzendente Ursprung der Intentionalität – deren Sinn genau im Transzendieren gesehen werden kann – wird somit von Lévinas zu einer ethischen Kehre der Phänomenologie geführt. Ethik ist hier aber nicht als eine konstituierte Wissenschaft gemeint – also nicht als ein Teil von einer Architektonik – sondern als die konstituierende Wissenschaft selbst, als die Philosophie der *arché* und deshalb als die erste Philosophie. Es handelt sich jedoch um keine Konstitution im Sinne von Setzung mehr. Aus diesem Grund wurde mit Recht geschrieben, daß der angemessenste Titel der einer „vorderen“ Philosophie sei, statt der einer „ersten“ Philosophie.<sup>25</sup>

Das Übersteigen des Scheins geschieht also nicht mehr als ein metaphysischer Schritt, der in der Tat immer ein setzendes Ich voraussetzt. Deswegen kann es sich nur in gewisser Weise um ein Übersteigen des Scheins handeln. Der Schein sowie das Subjekt sind transzendental und unhintergebar:

das Ich ist die Identifizierung schlechthin, der Ursprung des Phänomens selbst der Identität – jede auch passivste und aufnehmende Erfahrung wird sofort zu einer Seinskonstitution ... Die Tat, die im Voraus in dem Licht wiedergewonnen wird, das sie führen mußte, ist vielleicht die Definition der Philosophie selbst ...<sup>26</sup>

Man kann den Ursprung außerhalb des Ichs und jenseits des Seins nur andeuten, weil eine Grundlegung wieder innerhalb des Konstitutionsverfahrens wäre. Nur etwas wie eine Spur – nämlich etwas, das in dem Sein und in dem Ich ist, aber auch über diese hinausweist – kann von dem anderen gespürt werden: nämlich etwas wie die oben beschriebenen Mienen, die

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> Vgl. M. M. Olivetti, *Analogia del soggetto*, Roma-Bari 1992.

<sup>26</sup> Lévinas, *La trace de l'autre*, in: *Ders.*, *En découvrent l'existence*, 187 und 188.

keine Reflexion und deshalb keine Vorstellung und keine Ichsetzung brauchen, um zu ihrem Sein anzukommen.

Es ist mithin klar zu sehen, wie Lévinas' Entwurf nicht eine bloße „Moralisierung“ der Phänomenologie für „gute Seelen“ ist, sondern der technische und in diesem Sinn theoretische Versuch, auf die Paradoxie dieser Denkbewegung zu antworten und ihre Fruchtbarkeit zu verteidigen. Das Gesicht des anderen in seiner Nacktheit stellt sich als ein Flehen und als ein Verlangen vor, ist aber kein Seiendes und keine Vorstellung mehr, die in irgend einer dritten Phase – nämlich die der Vorsteller – wieder eingeordnet werden dürfen. Dieses Gesicht setzt eine unendliche Distanz zwischen ihm selbst und mir, und in diesem Raum ergibt sich das „Spiel“ der Philosophie und der Wissenschaft, das aber ein „Erwachsener“ immer vor sich hat und weshalb er sich selbst mit Ironie nehmen kann und muß.

### § 5: Ein äußerer Ursprung: Das Gebot des Sprungs

Damit sind wir an einem Punkt angelangt, bei dem das Subjekt sich wirklich nicht mehr so ernst nehmen darf, weil es kein Teil oder keine Inkorporation irgend eines Geistes ist, sondern einfach an zweiter Stelle kommt und immer jemanden vor sich hat. Jemanden also, der einen bestimmten Namen besitzt und nie zu irgendeiner Anonymität zurückgeführt werden kann.

Damit erweist sich die oben erwähnte Ironie nicht als Spiel im Sinne von etwas Unwichtigem und als ein bloßes Überlebensmittel vor dem Unsinnigen; sie ist im Gegenteil eine ernste Art des Menschen, seine Rolle in der Welt zu verstehen, wie es zumindest ansatzweise in der Beschreibung Lembecks dargestellt wurde und wie Edith Stein durch das Phänomen der Empathie zu zeigen versucht hat. Es handelt sich also um eine Ironie, die ernster als jede Form von Ernst ist, um eine Ironie nämlich, die die Möglichkeit einer Wissenschaft der Wissenschaften immer schon scheitern läßt; es handelt sich um eine Ironie, die über ihre eigentliche und unvermeidbare Begierde des Umarmens der Totalität lachen kann und lachen soll. Sie darf jetzt über sich selbst lachen, weil sie weiß, sie ist ernster als der Ernst der transzendentalen Reflexion. Ihre Begründung liegt tatsächlich in der Verantwortung, die das Subjekt für den anderen trägt, eine Transzendenz, die jenseits jeder Vorstellung und jedes Objektes steht und die Quelle der Phänomenologie konstituiert.

Es gibt also keine wissenschaftliche Begründung der Philosophie im Sinn der Voraussetzung eines Prinzips, von dem das Subjekt das Ganze deduzieren und damit die Wissenschaft und ihr Verfahren rechtfertigen kann – genau der Sinn von Deduzieren ist. Im Gegenteil meldet sich ein ethischer Ursprung, der aber Ursprung im Sinn von immer schon vergangen ist, weil er nie von mir vorstellbar ist – „jedes Wort kommt immer zu spät“, wurde vorhin gesagt –, sondern vor dem das Ich gehorsam sein soll. Die wissenschaftliche sowie auch die phänomenologische Arbeit erweisen sich als Su-

che nach dem Sinn der Welt nur, weil diese Suche jener entspricht und aus jener Suche kommt, die versucht, die unendliche Distanz des anderen zu erfüllen. Der Ursprung der Wissenschaft, der immer im Widerspruch die Versuche – ja, die Versuchungen – scheitern läßt, die Wissenschaft auf festen Boden zu gründen, wird also Wissenschaft des Ursprungs nur in einem ganz eigentlichen Sinn:<sup>27</sup> nicht mehr Wissenschaft als geschlossenes und gerechtfertigtes System – also keine Metaphysik in dieser Bedeutung –, sondern vielleicht Wissenschaft und vielleicht Metaphysik im Sinn der „ironischen“ Zurückführung auf die Quelle des wissenschaftlichen und metaphysischen Lebens, im Sinn eines „ethischen“ Springens außerhalb seiner selbst auf Grund eines Rufes von einem anderen. Die Reduktion und die Phänomenologie werden in der Wissenschaft also nicht wiedergewonnen, sondern sie führen aus der klassischen Wissenschaft heraus: folglich nicht zur Entdeckung eines Elements, das als Prinzip eines Syllogismus gelten kann. Vielmehr verweisen sie auf einen Ursprung, der immer verloren ist, weil er unerreichbar ist, aber zugleich gemäß des „transzendentalen Scheins“ immer wieder unvermeidbar vorgestellt wird. Der Ursprung, die dritte Person, ist anwesend nur als Abwesender.<sup>28</sup>

Als prinzipiell unmöglich erweist sich daher eine feste und sichere Begründung der Wissenschaft in allen ihren möglichen Formen der Zurückführung auf ein Drittes, das jede Distanz und jede Differenz endlich vereinigen kann: Diese Begründung fällt in der Tat, wie im Fall der Phänomenologie notwendigerweise in die Paradoxie, wird aber zugleich und unauflösbar immer wieder versucht. In dem freien Raum zwischen dieser Versuchung und dem Scheitern – der Raum des oben erwähnten „Pendels“, und sogar als Quelle des ganzen „Spieles“, als Quelle dieses Raumes – meldet sich ein anderer, dessen Offenbarung einen unendlichen und unvorstellbaren Befehl mit sich bringt und dem ich keine Bedeutung geben darf, sondern den ich nur an-deuten kann.

Die Anwesenheit des Gesichts bedeutet eine unverwerfliche Ordnung – ein Gebot, das die Verfügbarkeit des Bewußtseins löscht. Das Gesicht stellt das Bewußtsein in Frage. Diese In-Frage-Stellung wird nicht mehr ein Bewußt-Sein dieser selben Stellung.<sup>29</sup>

Den Sinn soll ich also von dem anderem gehorsam annehmen. Vor seinem Gesicht kann ich über mich und meinen Willen zur wissenschaftlichen Macht nur lachen. Ein Lachen aber, das vermeiden kann, daß ich über mich endlich weinen muß; ein Lachen nämlich, das mich vielleicht sogar retten kann.

<sup>27</sup> Das berühmte Theorem von Gödel ist vielleicht die beste Demonstration der Notwendigkeit jeder Wissenschaft, eine Begründung außer sich finden zu müssen.

<sup>28</sup> Für diesen Ausdruck vgl. *Olivetti*, *Analoga del soggetto*, besonders die Betrachtungen des ersten Teils.

<sup>29</sup> *Lévinas*, *La trace de l'autre*, 189.