

Erstes Diskussionsvotum zu Daniel Christoff: "La temporalité et la conscience d'autrui"

Autor(en): **Wildermuth, Armin**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie =
Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia =
Swiss journal of philosophy**

Band (Jahr): **25 (1965)**

PDF erstellt am: **13.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-883366>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Erstes Diskussionsvotum zu Daniel Christoff:
«La temporalité et la conscience d'autrui»

von Armin Wildermuth

Grundsätzliches

Das Grundproblem, von dem der Vortrag ausging, hieß: «Temps et autrui». Der Referent konfrontierte uns mit zwei gewaltigen Themen der bisherigen Philosophie- und Geistesgeschichte. Allerdings führte er uns eine spezifische Analyse, nämlich jene von «temporalité» und «conscience d'autrui» vor. Als methodische Grundlage wurde die Husserlsche Phänomenologie gewählt. Gerade dazu sind einige kritische Bemerkungen angebracht, da wir den Vortrag hinsichtlich des gestellten Grundthemas und nicht im Sinne einer Exegese rein Husserlscher Intersubjektivitätsphilosophie zu erörtern haben.

«Zeit» und «Koexistenz» oder «Kommunikation» können ohne Zweifel zum ausführlichen Gegenstand einer phänomenologischen Deskription gemacht werden. Doch ob wir damit die ihrer Wichtigkeit angemessene Dimension erreichen, scheint uns mehr als fraglich. Nun enthält gerade das in seiner historischen Funktion einst befreiende Denken von Husserl manche Komponente, die vom Ganzen seines Philosophierens ablösbar ist und in dieser Ablösung wieder zurückführt in die große Tradition der großen Probleme. Wir denken an die Komponenten des Phänomenalismus, des Eidetischen, des Transzendentalen. Es ist von heute her, nach der zweifellos Husserl in vielem verpflichteten, aber erweiterten und wieder traditionsbewußt gewordenen Existenzphilosophie, von hohem Nutzen, sich jener Grundlegungen zu versichern, die zu der fundamentalen Besinnung auf den Menschen und auf sein Existieren führten, deren Zeugen wir heute sind.

Nun scheint uns, daß wir die «Zeit» und den «Anderen», um beide Probleme in ihrer weiteren Dimension zu erörtern, nur durch eine strenge Transzendentalphilosophie und durch einen ebensostrengen Phänomenalismus, die beide bei Husserl angelegt sind,

angemessen zur Sprache bringen können. Unsere Bemerkungen sollen die im Referate zum Teil nur gestreiften Probleme etwas erweitern, um der Diskussion eine breitere Basis bereitzustellen.

Wir weisen auf einige äußere Aspekte hin. «Der Andere» bleibt im ganzen Referat unsichtbar in seiner Individualität. Insofern er auftaucht, ist er Objekt des «Bewußtseins» (conscience), wird konstituiert durch den ihn erfahrenden Partner, als Moment des sich in die Zukunft, und zwar allein in die unmittelbare Zukunft entwerfenden Subjekts, wobei das Spezifische der Begegnung unter den Stichworten der «Appresentation», der «Bedeutung» und des «Wertes» nicht zur Geltung kommt. Aber alle diese Strukturen und Bewußtseinsanalysen dringen nicht vor zum Andern als jenem Menschen, zu dem ich unter allen Phänomenen in einem ganz besonderen Bezug mich erfahre, geschweige denn zu jenem immer einzelnen Menschen, zu dem ich im Verhältnis kommunikativer Selbstwerdung stehe und zu dem ich in einem schlechthin unüberholbaren Sinne ja sagen kann. Freilich, auch Husserl sieht diese Probleme, aber am Rande. Sie figurieren auf seiner philosophischen Traktandenliste unter Varia.

Ist der Andere nur als abstrakter Schatten sichtbar, so nicht minder das «transzendente Ego», dessen sich selbstbewußt die Husserlsche Phänomenologie immer wieder als eines verlässlichen Stützpunktes bedient. Sicher ist dem Referenten zuzustimmen, daß nur durch eine angemessene Erfassung der «Ichseite» auch jene des kommunikativen Andern in Sicht kommen kann. In diesem Belange dürfte die Position des auf das Bewußtsein gegründeten «transzendentalen Subjektivismus» reichlich zu eng angesetzt worden sein. Durch die Fixierung eines «ego», über dessen Gewißheit kein Zweifel bestehen soll, tritt eine schattenhafte Gegenposition auf, ein «alter ego». Im folgenden beziehen wir die vom Referenten ausgeschiedene Möglichkeit eines Denkens, das mit der radikalen Unsicherheit der Ichposition operiert.

Das Problem der Zeit

Wenden wir uns vorerst dem Zeitproblem zu: Reflexionen über die Zeit und über das Transzendente sind immer eng miteinander verbunden. Denn was wollen wir fassen mit dem Begriff der Zeit? Offenbar etwas, was allem Denken und allem Seienden zuvorgeht und ohne das weder Denken noch Seiendes erfahren werden können.

Die Wirklichkeit dessen, was wir da in den Blick bekommen, läßt sich letztlich nicht in den Begriff «Zeit» einsperren, denn wir denken «in der Zeit» und denken in ihr «über die Zeit». Wir können streng genommen nur von einer Erhellung jener Wirklichkeit sprechen, mit der wir es hier zu tun bekommen. Sie hat die Eigenart, nicht direkt, sondern immer nur mittelbar erkannt zu werden. Das hängt mit einem Umstand zusammen, den wir auch bei Husserl antreffen, nämlich, daß wir Zeit immer durch ein Etwas erfahren, das sich zeitigt. Wir haben es im Begriff der Zeit mit dem Geschehnis der «Zeitigung» zu tun.

Wir reflektieren immer auf die Zeit auf dem Umweg inhaltlicher Zeitigung. Ist es immer «Etwas», das sich zeitigt, so ist die Weise der Zeitigung immer geprägt von der spezifischen Seinsart dieses Etwas. Die Zeitigung selbst hat aber transzendentalen Charakter. Wenn wir in Hinsicht auf den transzendentalen Zeitigungshorizont alles Seiende auslegen, erfahren wir Seiendes immer als eine Weise der Zeitigung und somit als ein je spezifisches Geschehnis; das, was man «das Sein» zu nennen beliebt, wird zum Horizont der Zeitigung schlechthin. So haben wir nie irgendeine «Erscheinung» als ein ontologisches Fixum vor uns, sondern immer als eine Erscheinung, die geschieht oder «sich ereignet», als eine Einheit von Bedeutung und Werdeakt. Das Sein der Erscheinung ist immer ihr Erscheinen und somit, wenden wir hier die Kategorien der Zeitlichkeit an, ihre Zeitigung. Die Konzeptionen der Zeit sind erschließbar aus den immer inhaltlichen, qualitativen Zeitigungsweisen.

So ist der Horizont, den wir jenen des «Seins» zu nennen gewohnt sind, der Horizont der Zeitigung, jenes unabsehbare Feld, in dem sich Erscheinendes, Existierendes und Erkennendes je und je aktualisiert und sich manifestiert. Wie aus diesen Überlegungen deutlich wird, anerkennen wir den Vorrang der Gedanken der Zeit und der Zeitigung vor jenen des Seins und des Seienden. Das kommt jenem Grundwissen des biblischen Denkens nahe, das Mensch und Seiendes als das von Augenblick zu Augenblick Erschaffene erkannte und dank eines großen Mythos, der Schöpfung, auszusprechen befähigt war. Es liegt uns nichts an der Bewahrung von Mythen, aber daran, daß jener rationale und existentielle Kern, der in jedem lebendig ist, nicht durch eine voreilige Entrationalisierung des Mythos preisgegeben wird. Daß wir das Seiende, das erscheint oder existiert, als Manifestation und Zeitigung erkennen, ist eine Einsicht, die freilich

unabsehbar offen ist – zum Mythos, zur Wissenschaft, zur Theologie und zur Philosophie hin. Doch führen wir unsern Gedanken weiter.

Nun ist der nächste Schritt zu vollziehen: die Phasen der Zeit, Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, sind die Weisen der Zeitigung. In ihnen manifestiert sich Seiendes in einem bestimmten Modus der Zeitlichkeit, der zugleich ein Modus der Seinsart ist. Greifen wir aber so bei allen Phasen der Zeit zurück auf das Grundgeschehnis der Zeitigung, die offenbar in allen Phasen und in allen Seinsweisen unabdingbar ist, so haben wir einen Horizont bereits aufgedeckt, der die Zeitphasen transzendiert. Wir sagen, daß damit jenes «Präsentische» gemeint ist, das in der augustinischen Zeitlehre eine so große Rolle spielt. Dieses «Präsentische» ist nicht mit der Präsenz der Phasen zu verwechseln, sondern bildet jenes transzendierende Moment, das die Zeitphasen unterläuft. Wenn wir nach der Zeit dieser transzendentalen Präsenz fragen, müssen wir eine Zeit ohne Zeitphasen denken, was mit dem Ausdruck «Ewigkeit» sogut als mit jenem des «Augenblicks» geschehen kann. Nur wenn wir eine transzendierende Zeit, gleichsam die Zeit der Zeitigung, in den Blick bekommen, will uns scheinen, daß wir ein tragfähiges Fundament gewinnen, auf dem eine Konzeption der Existenz und des Anderen in einer würdevollen Weise möglich ist.

Damit ist der Sinn unserer Zeiterörterung genannt: sie soll den allgemeinsten Rahmen skizzieren, in dem Zeit für den Menschen in einem transzendentalen Sinne bedeutsam wird. Denn wir müssen uns hüten, den existierenden Menschen irgendeiner Zeitphase zuzuordnen, da er ja selber Zeitigung ist. Sein Sein ist nicht hinter oder neben seiner Zeitigung, sondern sein Sein ist in strengem Sinne mit der Zeitigung identisch. Das ist der strengere Begriff für das, was wir mit dem Begriff des «Lebens» intendieren.

Die entworfene Zeitlehre wird für das Sein des Menschen besonders bedeutsam. Was wir mit «Existenz» aussprechen, dies ist eben nichts anderes als das Sein des Menschen als je qualitative Zeitigung, die ihm als Erinnerung, Einsicht, Hoffnung erschlossen ist. Wir glauben, daß man nicht von der Existenz aussagen kann, sie «habe» Erinnerung, Einsicht und Hoffnung, sondern daß sie selbst deren Zusammen sei. Da hat Heidegger bestimmt gründlicher als Husserl gedacht; das muß man ihm zugute halten. Existenz erfährt nur dann eine angemessene Erörterung, wenn wir sie in allen Phasen der Zeit in den Blick bekommen und sie dennoch nicht identisch setzen mit irgend-

einer Phase des einst und jetzt gelebten Daseins. Dies alles klingt abstrakt. Doch wird kein existentielles Wissen vom Sinn der Ewigkeit hell, dann ist irgendeine Form der Unmenschlichkeit unausweichlich. Nur wenn alle Phasen des konkreten Lebens in ihrer eigenen existentiellen Geltung anerkannt werden, können wir z. B. über die Barbarei der Ausstoßung der alten Menschen in die Silos konservierender Einsamkeit herauskommen. Wir meinen also, daß die uns vorgeführte Husserlsche Zeitanalyse ergänzt werden muß durch einen tieferen Gedanken streng transzendentalen Ranges. Der Weg dazu dürfte über jene «temporalité qui se temporalise» (S. 23) gehen, welche der Referent im Bewußtsein aufdeckte. und über Heidegger und Augustinus zum Zeitigungsgeschehen als solchem führen. Hinsichtlich seiner gemeinten Wirklichkeit wird jeder Begriff der Zeit ein «tractus» bleiben.

Das Problem des Anderen

Wie angedeutet, muß sich unsere Zeitkonzeption bei der Frage nach dem Anderen in einer besonderen Art bewähren. «Zeit» ist uns jene Dimension, in der wir den Anderen in seinen potentiell weitesten Umrissen in Sicht bekommen. Denn die Begegnung mit dem Anderen, sei sie phänomenal apophantisch oder sei sie gesellschaftlich institutionell vermittelt, ist die Stätte der Humanität. Im vernommenen Referate ist die Zeitbasis, von der aus zum Anderen vorgestoßen wird, eine Gegenwarts-Dauer (*durée, présent vivant*), in der zugleich die unmittelbare Zukunft (*futur immédiat, prochain*) immer schon aufgebrochen ist. Es ist durch die Verhaftung an die phänomenologische Denkweise verständlich, daß von der Appresentation der Phänomene und von der Intentionalität ausgegangen wird und von daher die Gegenwart in ihrem finalen Bezug zur unmittelbaren Zukunft im Vordergrund steht. Wenn von dieser Basis aus der Andere in seiner existentiellen Realität angegangen werden soll, wird über die phänomenale Leiberscheinung hinaus mit einem Gedanken der «Ich-Analogie» operiert: «*Autrui est mon analogue*» (S. 32). Wir halten nun einerseits diese Basis für zu schmal, um letztlich Humanität zu begründen und andererseits im Ansatz vollkommen richtig, was die Doppelsicht von phänomenologischer und existentiell-transzendentaler Kommunikationsanalyse anbetrifft. Diese Doppelsicht wurzelt in einem Grundproblem: es ist etwas Verschiedenes, ob ich den

Andern als Leiberscheinung oder als ein Du meiner Kommunikation erfahre. Beides ist nicht voneinander zu trennen, und doch herrscht eine Kluft zwischen beiden Betrachtungen.

Wir geraten in der Begegnung mit dem Andern in einem abgründigen Sinn in die Dialektik von transzendentaler Existenz und phänomenaler Manifestation. Vollziehen wir auch hier einige fundamentale Überlegungen! Erfahre ich den Andern, so begegne ich ihm vorerst in irgendeiner Weise im Feld des Phänomenalen. Da ist er phänomenale Gegenwart und mit der ganzen kompakten Fülle von Phänomenen verflochten. Nun halten wir eine streng phänomenale Analyse für möglich, in der sich der Mensch durch seinen Bezug zum Betrachtenden vor allen anderen nicht-menschlichen Phänomenen auszeichnet, wie durch den Blick, die Gebärde und die Sprache. Die Erscheinung des Menschen bekundet sich so durch sich selbst als menschliche Erscheinung, durch Möglichkeiten der Bekundung ihres Existierens oder Sichzeitigens, wie es eben den nicht-menschlichen Phänomenen abgeht. Es ist eines der großen Verdienste Sartres, gezeigt zu haben, wie ich selbst in der Begegnung mit dem Anderen verändert werde. Bleiben wir beim strengen Phänomenalismus, so ist zu bedenken, daß ich vom Menschen, der mir begegnet, vorerst allein durch sein Erscheinen Kunde erhalte. Seine Gebärden bekunden eine Sinnhaftigkeit, die mir durch keine andere Bewegung irgendeines anderen Phänomens in dieser unmittelbaren Weise offenkundig wird, bekunden seine Menschlichkeit. Wir müssen noch einen Schritt weiter gehen: der mir erscheinende Mensch «hat» nicht nur Gebärde, sondern er ist für mich überhaupt Gebärde. Er ist in die Gebärde «hineingenommen». Was soll dies bedeuten? Wir meinen, daß wir nur angemessen jener phänomenalen Sinnkundgabe des Menschen als eines bestimmten Menschen gerecht werden können, wenn wir seine Erscheinung als Bewegtheit seiner Zeitigung, d.h. in ihrem fortwährenden Emergieren in die Phänomenalität erschauen. Doch was ist das, das sich da fortwährend zeitigt? Da geraten wir nun an den Punkt, wo es so aussieht, als ob wir gleichsam in einer Reduktion der humanen Leiberscheinung, gleichsam in einem Schritt, der nach der Ursache der Gebärde fragt, auf das stoßen, was wir als die Existenz des Andern aussagen können. Doch wir fragen noch etwas zu allgemein, und, wie sich zeigen wird, unangemessen.

Bis anhin haben wir in der phänomenalen Analyse vorausgesetzt,

daß es genügt, wenn wir eine Erscheinung durch Blick, Gebärde und Sprache als einen Menschen bezeichnen können. Der Prozeß der Begegnung ist aber genau genommen nicht ein kategorialer, der bei der Kategorie «Mensch» oder einer soziologischen Fixierung aufhört, sondern er besitzt eine Dimension strenger Individualität. Es ist *diese* Erscheinung, die *mir* erscheint. Es ist *dieser* Mensch, der mir als *diesem* Menschen begegnet. Wie Kierkegaard zeigte, reichen die Möglichkeiten der Begegnung vom erotischen Jetzt bis hin zur Theophanie. Kennzeichnenderweise haben wir in der theoretischen Strukturanalyse, die wir in bewunderungswürdiger Differenziertheit vorgetragen erhalten haben, von dieser streng individuellen Dimension nichts gehört. Freilich ist das eine Sache der dispositionellen Begrenzung, doch, wie mir scheint, auch eine methodische Schranke. In einer Strukturanalyse des Bewußtseins kann ich einsichtig machen, daß es bereits einer Disponierung bedarf, um den Andern in der Abschattung von Kategorien der Mitmenschlichkeit zu erkennen. Heidegger geht einen Schritt weiter, insofern er das «Mitsein» zu einem «Existenzial» vertieft, und somit die Bezogenheit auf den Andern zu einem Wesensmerkmal des Existierens (und nicht des «Bewußtseins» S. 31) erhebt. Das «In-der-Welt-sein» ist immer schon ein «Sein-bei-dem-Andern». Doch auch so kann nicht abgeleitet werden, was faktisch in den je einzelnen Begegnungen geschieht. Es wäre nun denkbar, die phänomenologische Methode beim Faktum der Begegnung und dessen, was sich in ihr an differenzierten Möglichkeiten ereignet, anzusetzen und so die Grundlage einer Phänomenologie der Kommunikation zu schaffen.

Bin ich nun auf der Ebene der Phänomenalität «direkt» zum Andern, konfrontiert durch mein Erscheinen mit seinem Erscheinen, stehe ich da in einer phänomenalen Wechselbeziehung und strömt mir gleichsam Bedeutung zu, bin ich sogar wirklich kommunikativ nur in der Faktizität der Begegnung, so ist aber gerade das, was der Andere als «Ich-Person» ist, mir nur indirekt erschließbar. Da gibt es letztlich keinen Influxus – und man behilft sich mit der Vorstellung einer «Analogie», mit der Konstruktion eines «alter ego», einer «Intersubjektivität». Wir möchten hier gegenüber dem ganzen Ansatz des «transzendentalen Subjektivismus» Bedenken anmelden. In ihm kommt das ganze Mißverständnis Husserls zum Ausdruck: das Transzendente ist nicht subjektiv, sondern das, woran sich Subjektivität entzündet. Wir halten es für eine totale Verkennung

des Anliegens von Kant, wenn gegen ihn die cartesische Zweifelsreduktion ausgespielt wird (Vgl. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, 1962² Haag, S. 102). Von einer fraglosen Annahme eines Ichpunktes kann in einer strengen Transzendentalphilosophie keine Rede sein. Jenes Ich, das im Bewußtsein artikuliert wird, ist selbst ein Reflex der Einheit jener Zeitigung, die mit meinem Sein identisch ist.

Wenn der Gedanke der Analogie für die Mitmenschlichkeit überhaupt Bedeutung haben soll, dann in dem Sinne, daß ich einen Anderen als meinen Mitmenschen nur dann in seiner personalen Würde erfahren kann, wenn ich ihn wie mich selbst konfrontiert sehe mit dem Transzendentalen als Wahrheit und als übergreifende Zeitigung. Denn die Voraussetzung, die ich mache, wenn ich mit einem Andern zu reden beginne, ist die schlichte Einsicht, daß wir einer gemeinsamen Ausrichtung auf Wahrheit Folge leisten. Ich weiß den Andern als Menschen wie mich selbst, insofern er ebenfalls das Geschick der Zeitigung erfährt. Da wir aber je wieder verschiedene Weisen der Zeitigung «sind», trennt uns das Geschick der Individualität. Analog sind wir in den Intentionen, radikal getrennt im faktischen Existieren.

Weshalb wir nun die transzendentalen Momente gegenüber den rein phänomenalen in den Vordergrund schieben, hat nun folgenden Grund: eine phänomenologische Erörterung bleibt orientiert an der Präsenz der phänomenalen Bekundung. Im Referat scheint zwar die Zukunft manchmal zu dominieren (S. 29, 30), doch ist das Zentrale eine «*imminence du futur immédiat*» (S. 33). Da wir aber über unsere eigene Zeitigung, eingegrenzt durch die Marken «Geburt» und «Tod», in einem letzten Sinn nicht verfügen und wir uns selbst Geheimnis sind, sind wir auch in der Begegnung mit dem Andern zu einer Haltung, ja sogar zu sozialen Institutionen verpflichtet, die dieser radikalen Unverfügbarkeit gerecht werden. Es genügt der phänomenale Aspekt der Präsenz des Andern nicht zur Bestimmung eines wirklichen Bewußtseins des Anderen, da ich ja auch in allen sozialen Handlungen immer auf den Anderen und die Anderen gerichtet bin, ohne daß sie mir in phänomenaler Begegnung entgegenträten. – Darin scheint uns der Sinn jenes Kantischen Satzes zu liegen, daß jeder Mensch «Selbstzweck» ist. Der Andere ist mir weder stets phänomenal gegenwärtig, noch darf ich ihn auf irgend eine Phase seiner Zeitigung oder seines Existierens letztlich festlegen.

Ich habe den Anderen erst dann in seiner ganzen Existenz anerkannt, wenn ich ihn in seiner transzendierenden Zeitlichkeit und damit als «Selbstzweck» in den Blick bekommen habe.

Wie es eine unmenschliche Einordnung des Anderen in den Konnex der Dinge, der Zwecke usw. gibt, so auch eine unmenschliche Reduktion auf die verschiedenen Phasen: der reine Genuß tendiert zur Absolutsetzung des schönen Augenblicks und zur Negierung von vergangenem und künftigem Existieren; wen ich nur in seinen vergangenen Werken sehe, beraube ich des Anrechtes, in seinem Dasein ernst genommen zu werden; wen ich nur im Hinblick auf kommende Taten beurteile, habe ich einer Absicht oder einem Traum unterworfen. Darum ist der Andere nur dann Person in strengem Sinne, wenn ich ihn *in der Zeit in seiner Zeitlosigkeit* erfahre.

Nun müssen wir noch auf eine letzte Dimension der mitmenschlichen Beziehung aufmerksam machen, die zutiefst mit dieser transzendentalen Zeitlichkeit zusammenhängt. Es ist zum mindesten ein bedenkenswertes Problem, daß die Ich-Du-Beziehung immer wieder mit jener der Existenz zur Transzendenz verbunden wird. Wir denken an die säkularisierende Denkweise von Ludwig Feuerbach, aber auch an die biblisch-alttestamentlich inspirierte von Martin Buber. In betontem Gegensatz zu Buber betont Jaspers eine scharfe Trennung zwischen Kommunikation und Transzendenzbeziehung. Allzu leicht wäre es unserer Ansicht nach, in jener gesteigerten Mitmenschlichkeit eine mythische Denkform der kosmischen Gesellschaftlichkeit entdecken zu wollen. Das interessantere Problem ist vielmehr, den inneren Zusammenhang der Beziehung des Existierenden zum «Andern» und zu dem «Ganz-Anderen» als «Transzendenz» oder als «Ursprung», wozu sich die transzendente Zeitigung und Wahrheit verdichten kann, zu erörtern. Wie im einzelnen auch hier gedacht wird, jedenfalls dürfen wir nicht unterschlagen, daß die Beziehung zum Anderen als dem einzigen Du nur gelingt und letztlich würdig ist, wenn der Kommunizierende sich selbst als das Du des Anderen bewußt ist. Diese Selbsterkenntnis als Du bedarf eines Aktes der Wahrheit, der existentiellen Offenheit, die nur im Rückgriff auf eine übergreifende Wahrheit möglich ist. Es ist, wie mir scheint, mehr als eine nur mythische Legende, wenn die Offenheit zum Du als die Offenheit zu einer als «persönlich» erfahrenen Transzendenz vermutet wird. Mag es eine letztlich unkritische Denkweise sein, die sog. «Transzendenz» zu verpersönlichen und zu veranthropologi-

sieren, aber nicht zu bestreiten ist, daß dann, wenn sich der Einzelne auf «Wahrheit» zurückbesinnt, er von ihr auf persönliche Art, als ein unverschleiertes Du, getroffen wird. Wir wollen hier nun festhalten, daß die Begegnung mit dem Andern durch den gemeinsamen Bezug zum transzendentalen Moment der Wahrheit einen Eigenwert gewinnt, den wir als «zeitlos» betrachten müssen.

Zusammenfassung

Wir stimmen also mit dem Referenten überein, daß der Andere mir erst durch eine gründliche Zeitanalyse in seiner Realität vor Augen tritt. Dies geschieht in doppelter Hinsicht: phänomenal und existentiell-transzendental. Beide Momente sind in der je individuellen Zeitigung der leib-seelischen Einheit vereint. Um aber gerade dem existentiellen Sinne des «Anderen», seiner Personalität – sei er mir nun persönlich zugegen oder habe ich ihn mir als bloßen Entwurf einer Rechtskonzeption, einer Staatsverfassung, einer Gesellschaftsordnung hypothetisch vorgestellt – gerecht werden zu können, ist eine tiefere Erfassung des Zeitproblems und der in einer alle Phasen der Zeit übergreifenden Zeitlichkeit verwurzelten Existenz am Platze. Wir sehen ein Fundament für diese Konzeption in der «Zeitlosigkeit der Existenz in der Zeit». Das klingt paradox, doch gelingt es eben nicht, die radikale Transzendentalität der Zeit, ihre ununterlaufbare Vorausgesetztheit in bezug zu allem Leben und allem Sein in eine Begrifflichkeit zu bringen. Alle formulierbaren Zeitkonzeptionen sind freilich nützlich, sind aber immer irgendwann einmal schief, denn die Zeitigung selbst hat keine «Zeit» (Phasen-Zeit). Das bezieht sich ebenfalls auf die Existenz, die selbst durch und durch zeitlich ist von Geburt bis zum Tod, doch als Ganzes «zeitlos» oder «ewig» oder endlich in der Zeitlosigkeit der Zeitigung ist. Steht so jeder Augenblick des Existierens unter dem Anspruch einer übergreifenden Wahrheit, dann auch nicht minder jede Begegnung mit dem Andern. Im Unterschied zum Referenten sind wir der Meinung, daß die Offenheit jeglicher Ichbestimmung geradezu verbürgend ist für die angemessene Erkenntnis des Anderen.