

PHÄNOMENOLOGIE ALS METHODE UND FUNDAMENTALONTOLOGIE ALS PHÄNOMENOLOGIE

PHILIPP ZYMNER

Abstract

This paper addresses the problem of intentionality in phenomenology. We will demonstrate how the concept of intentionality as a methodological problem is implicit to every scientific investigation. Phenomenology is to be considered as scientific method and not as philosophical school. The particularity of this method is to investigate first its own implicit premises – to show its intentionality. We will try to show how Heidegger's fundamental ontology is at the same time an investigation of the experience of being in the (in a) world, using the method of phenomenology, and by doing so, it is also an investigation of this method itself – because both elaborate the existential analysis as an analysis of intentionality. As Heidegger's use of words is peculiar, in order to avoid metaphysical ballast, his terminology is different from Husserl's terminology. We will try to show how Heidegger, in *Being and Time*, is coherent with Husserl's ideas of a phenomenological essay concerning the dimension of intentionality as donation of meaning. Furthermore this paper indicates the importance the concept of intentionality will play in Merleau-Ponty's reception of Heidegger's work.

Um des Wesens eines Problems habhaft zu werden, um es sich anzueignen, kann man mehrere Wege beschreiten, von denen sich manche als Holzwege herausstellen werden, andere nicht. Welche Wege sich als Sackgassen oder gar Zirkel herausstellen werden, hängt je von der Perspektive der Untersuchung und dadurch von der Richtung ihrer Frage ab, die vom Gefragten her das Geleit erfährt. Dass jede Frage gestellt, und somit gerichtet ist, scheint unmittelbar einleuchtend zu sein. Welches die Richtung ist, und wie die Richtung bestimmt wird, ist jedoch meist zunächst verdeckt. Wir müssen es erst ent-decken. Damit ist auch gesagt, wer die Frage richtet, nämlich je wir.

Das Wer beantwortet sich aus dem Ich selbst, dem „Subjekt“, dem „Selbst“. Das Wer ist das, was sich im Wechsel der Verhaltungen und Erlebnisse als Identisches durchhält und sich dabei auf diese Mannigfaltigkeit bezieht. Ontologisch verstehen wir es als das in einer geschlossenen Region und für diese je schon und ständig Vorhandene, das in einem vorzüglichen Sinne zum Grunde liegende, als das Subjectum.¹

Die Rede vom Richten und von der Perspektive ist ein Vehikel zur Veranschaulichung, aber auch mehr, als eine bloße rhetorische Figur. Die Metapher als „Vergleich ohne wie“ ist unterschieden, aber nicht exklusiv von der Interpretation, der Als-Auslegung. Eine Metapher ist die Verwendung einer uneigentlichen Bedeutung eines Wortes. Uneigentlich heißt, dass die Bedeutung die intendiert, also gemeint ist, dem dafür benutzten Wort nicht eigentlich, wohl aber eigen ist.

In der Rede vom Richten oder vom auf- und ent-decken, sogar in der Rede vom Veranschaulichen finden wir die Veranschaulichung selber als wirksam. Reden wir vom Sonnenaufgang, oder vom Sonnenuntergang, ist uns unmittelbar klar, worüber wir reden. Es ist uns bewusst, dass der beschriebene physikalische Vorgang kein Aufgehen der Sonne ist. Auch zu behaupten, die Erde würde aufgehen, wäre eine falsche Behauptung, da „auf“ und „unter“ als Richtungsanzeiger des „Gehens“ auf einer Oben-Unten-Skala im Weltall keinen Sinn machen. Sie sind nur auf der Erde gültig, dem Planeten, den wir bewohnen.

Kopernikus hat gezeigt, dass diese Erde nicht im Zentrum unseres Sonnensystems steht, Galilei hat gezeigt, dass sie sich bewegt und ihre Bewegung sich in mathematischen Formeln ausdrücken lässt, Newton hat in mathematischen Formeln gezeigt, wie sich Planeten und Äpfel verhalten.

Die Newtonsche Physik hat die Metaphysik des 18. Jahrhunderts in eine tiefe Krise gestürzt. Die Berliner Akademie der Wissenschaften rief 1762 einen Wettbewerb zu der Frage aus, ob es in der Metaphysik eine Gewissheit, wie in der Geometrie geben könne. Ein Beitrag von Moses Medelssohn wurde gekürt. Die „Abhandlung über die Evidenz“ sollte den Beitrag Kants, dem später selbst eine „Kopernikanische Wende“ zugesprochen werden sollte, auf den zweiten Platz verweisen. „Kant nennt es »einen Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft«, daß der zwingende und jede Skepsis niederschlagende Beweis für das »Dasein der Dinge außer uns« immer noch fehle.“² Heidegger weiter:

Der „Skandal der Philosophie“ besteht nicht darin, daß dieser Beweis bislang noch aussteht, sondern darin, daß solche Beweise immer wieder erwartet und versucht

¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006, S. 114. Im Folgenden wird auf diese Ausgabe mit dem Kürzel *SuZ* referiert.

² *SuZ*, S. 203.

werden. Dergleichen Erwartungen, Absichten und Forderungen erwachsen einer ontologisch unzureichenden Ansetzung dessen, davon unabhängig und „außerhalb“ eine „Welt“ als vorhandene bewiesen werden soll.³

Ebenso sieht das Husserl, wenn er sagt, die Krisis der Philosophie sei eigentlich die Krisis der Europäischen Wissenschaft. Der Weg zur Evidenz sei doch schon seit Descartes vorgezeichnet. Das ego cogito, an dem selbst Descartes nicht mehr zweifeln konnte und an dem seither viele verzweifelt sind, ist jedoch kein leeres. Es ist immer ein Ich denke etwas. Dies ist die Evidenz, die dergestalt fundamental ist, dass sie die Philosophie begründen kann. Das Welträtsel findet hier nicht seine Lösung, aber den Ursprung seiner Frage. Die Frage, wie eine Welt außerhalb bewiesen werden kann, darf nicht in der Weise der Mathematik beantwortet werden, und muss eigentlich gar nicht gestellt werden. Sie ist doch je schon beantwortet! Die faktische Erfahrung des Lebens in der Welt ist das Fundament, auf dem die Phänomenologie aufgebaut ist.

Als Methode muss sie diese evidente Begründung stets in ihre Untersuchung mit einbeziehen. Dies geschieht in der Rede der Lebenswelt und der Horizonte.

Husserl considère que la phénoménologie transcendante est singulièrement à même, sur le plan méthodologique, de reconnaître et de mettre en évidence le problème de la Lebenswelt en tant qu'articulation de la question du sens de l'être du monde (nach [dem] Seinssinn der Welt).⁴

Die Frage nach dem Sinn von Sein, die die vergessene Frage der Philosophie ist, wird vom faktischen In-der-Welt-sein des Daseins her in Sein und Zeit behandelt. Diese Welt, die dem Dasein erschlossen ist, die die Erschlossenheit des Daseins selber ist, ist je eine ausgelegte. Die Auslegung geschieht in der Form des Etwas als Etwas. Ontologisch müssen wir uns dessen je bewusst sein, wenn wir eine wissenschaftliche Forschung vornehmen. Die phänomenologische Methode ist also, die Forschung im steten Bewusstsein zu führen, dass eine Erkenntnis von der Welt stets je in der Welt geschieht, und dass die Erkenntnisart stets intentional ist.

Heideggers Sein und Zeit soll uns hier als Leitfaden der Betrachtung gelten. Merleau-Ponty sieht das Gesamtprojekt von Sein und Zeit als Explikation des Husserlschen Konzeptes der Lebenswelt an.⁵ Mauro Carbone macht explizit darauf aufmerksam:

³ *Ibid.*, S. 205.

⁴ Majolino und De Gant (Hg.), *Lectures de la Krisis de Husserl*, Paris, Vrin, 2008, S. 25.

⁵ Heidegger selber verwendet allerdings in *Sein und Zeit* den Ausdruck Lebenswelt kein einziges Mal, jedoch weist er ausdrücklich und mehrfach darauf hin, dass Fundamentalontologie nur als Phänomenologie möglich ist. Die Methode der Vorgehensweise muss sich selbst betrachten.

Quant aux œuvres publiées dans l'immédiat après-guerre – Phénoménologie de la perception et les essais rassemblés dans *Sens et non-sens* – nous nous bornerons à rappeler comment, durant cette période, Merleau-Ponty tend à comprendre la méditation de Heidegger à l'intérieur de l'horizon phénoménologique dessiné par Husserl : « Tout Sein und Zeit – est-il dit, par exemple, dans l'avant propos à la Phénoménologie de la perception – est sorti d'une indication de Husserl et n'est en somme qu'une explication du 'natürlichen Weltbegriff' ou du 'Lebenswelt' que Husserl, à la fin de sa vie, donnait pour thème premier à la phénoménologie » [...] Cette tendance de Merleau-Ponty à inscrire les intentions du projet de Heidegger dans l'horizon phénoménologique transparait également dans ce passage de l'essai *Marxisme et philosophie*, publié dans la « Revue internationale » [...], ensuite repris dans *Sens et non-sens* : « C'est que Heidegger veut réfléchir sur l'irréfléchi, c'est que, très consciemment, il se propose d'étudier l'être-au-monde toujours présupposé par la réflexion et antérieur aux opérations prédicatives. »⁶

Crowell weist daraufhin, dass auch Levinas in einem Dialog mit Richard A. Cohen Heideggers Projekt als Fortführung des husserlschen Projektes begreift. Selbst schlägt Crowell aber eine Unterscheidung zwischen den Projekten der beiden Freiburger vor, die nicht in der Begriffsopposition „phenomenology: transcendental philosophy or ontology“, sondern eher in der Opposition „transcendental philosophy: epistemology or ontology“⁷ besteht. Die Unterscheidung der Philosophien Husserls und Heideggers ist also nicht eine, die auf die gesamte Phänomenologische Methode zielt, sondern auf die unterschiedliche Bedeutung von Transzendentalphilosophie. Tendierte Merleau-Ponty zunächst dazu, die Projekte Heideggers und Husserls in ihren Gemeinsamkeiten zu betrachten, neigte er später dazu, die Differenzen der Philosophien aufzuzeigen. Es ist erneut Carbone, der aufzeigt wie und wo: „Heidegger et avec lui, Scheler „affirment l'opposition de l'ontologie et de l'ontique, de la philosophie et du savoir positif; Husserl, au contraire, indique les rapports secrets entre ces deux ordres de recherches.“⁸ Wir wollen in dieser Arbeit jedoch nicht die Unterschiede aufzeigen, sondern eher mit der Intention des früheren Merleau-Ponty konform gehen, dass sich die fundamentalontologische Existenzialanalyse als Studie zur Lebenswelt begreift. Es scheint nämlich, dass Heidegger diese strikte Trennung zwischen ontisch und ontologisch in Sein und Zeit aufrecht erhält und fortwährend betont, um sich die Methodik der Untersuchung (den Weg der Existenzialanalyse) präsent zu machen: Das unmittelbar zugängliche und das

⁶ M. Carbone, *La visibilité de l'invisible. Merleau-Ponty entre Cézanne et Proust*, Hildesheim/Zürich/ New York, Georg Olms Verlag, 2001, S. 88.

⁷ S. G. Crowell, *Husserl, Heidegger and the Space of meaning: Paths Toward Transcendental Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, 2001, S. 169.

⁸ Carbone, *op. cit.*, S. 88.

Worumwillen der Untersuchung ist je das ontisch existenzielle Dasein. Da es in der Existenzialanalyse aber um das Aufzeigen der Strukturmomente des Daseins als solcher geht, ist es notwendig von den existenziellen, den faktisch ontischen Inhalten als Ziel der Analyse abzusehen, um die Existenziale in ihrem existenzial sein, als ontologische Strukturen, sich zeigen zu lassen. Die „rapports secrets“ geraten dabei jedoch nie in Vergessenheit. Die Jemeinigkeit des Daseins ist eindeutiger Hinweis darauf, dass zwar nicht das Ziel der Untersuchung die faktisch gelebte Welt in der existenziellen Verfassung des Ausgefülltseins mit etwas Bestimmten ist, wohl aber der Ausgangspunkt der Analyse, die auf die existenziale Verfassung der Ausfüllung als solcher zielt. Auch das wiederholte Aufzeigen der hermeneutischen Zirkelstruktur erinnert daran, dass ontisches und ontologisches in der unmittelbaren Erfahrung untrennbar sind.⁹

Die Intentionalität Husserls ist eine solche existenziale Struktur, die in ihrem Struktursein gedacht werden muss und zu unterscheiden ist von der tatsächlichen Intention am Werk. Die gegenseitige Zugehörigkeit von Intention und Intentionum¹⁰ nicht als Struktur zu fassen, unterläuft Rickert, wenn er das Prinzip der Intentionalität als metaphysisch dogmatisch¹¹ kritisiert. Heidegger führt diese Kritik Rickerts an der Intentionalität auf die noch nicht klar gefasste Begrifflichkeit der Intentionalität bei Brentano zurück.¹² Er sah zwar

an der Intentionalität die Intention, Noesis, und die Verschiedenheit ihrer Weisen, aber er sah nicht das Noema, das Intentionum. Er bleibt unsicher in der Bestimmung dessen, was er „intentionales Objekt“ nannte. [...] Einmal meint er mit „intentionalem Objekt“ das Seiende selbst in seinem Sein, dann wieder das Wie seines Erfasstseins ungeschieden vom Seienden; zur reinen Abhebung des Wie des Intentioniertseins kommt es bei Brentano überhaupt nicht, d.h. die Intentionalität als solche, als Struktur Ganzheit, ist bei ihm nicht abgehoben.¹³

Die innere Verflechtung von Noesis, der Vermeinung, und Noema, dem Vermeinten, aufzuzeigen, und diese Verflechtung als Struktur zu Begreifen, ist in

⁹ Heidegger spricht in *Sein und Zeit* mehrfach vom „Zirkel“ in den Paragraphen 2, 32, bevor dieser zum Hauptthema des Paragraphen 63 wird.

¹⁰ M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Martin Heidegger Gesamtausgabe, Band 20, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann GmbH, 1979, S. 61. Im Folgenden wird auf diese Ausgabe mit dem Kürzel HG20 referiert.

¹¹ Vgl. *Ibid.*, S. 39.

¹² Zum Problem der Intentionalität bei Husserl und Brentano siehe auch Wei Zhangs Beitrag zu diesem Band *Das intentionale Fühlen und der wertende Akt in der phänomenologischen Ethik Husserls und Schelers*.

¹³ HG20, S. 61f.

Heideggers Augen der Verdienst Husserls hinsichtlich der Intentionalität.¹⁴ Die Intentionalität ist bei Heidegger in der Form des Existenzials der Auslegung zu finden, die durch ein dreifaches Vor gekennzeichnet ist: Vorgriff, Vorhabe und Vorsicht.¹⁵

Eine Intentionalität ist immer am Werk, sie herauszustellen ist Aufgabe der Phänomenologie, auch wenn sie über sich selber als Methode nachdenkt, wie beispielsweise Heidegger, wenn er in *Sein und Zeit* die Methode seiner Analyse anzeigt:

Die Behandlungsart dieser Frage ist die phänomenologische. Damit verschreibt sich diese Abhandlung weder einem „Standpunkt“, noch einer „Richtung“, weil Phänomenologie keines von beiden ist und nie werden kann, solange sie sich selbst versteht. Der Ausdruck „Phänomenologie“ bedeutet primär einen Methodenbegriff. Er charakterisiert nicht das sachhaltige Was der Gegenstände der philosophischen Forschung, sondern das Wie dieser.¹⁶

Das Wie ist eine Sinnfrage und als solche nur für den Menschen möglich und wirklich. Dieses ist der Ausgangspunkt für die fundamentalontologische Untersuchung Heideggers in *Sein und Zeit*.

Die scheinbar naive Frageweise, die „originäre“,¹⁷ die nach Heidegger die angemessene ist, um eine phänomenologische Frage freizulegen,¹⁸ muss lauten: „Was ist“. Das Dasein in seinem Da, das sich in seinem Sein zu diesem Sein verhält, misst seine Frage nach dem Geleit aus: dem, was ist. Das was ist gibt jedoch nicht eigentlich das Geleit, sondern in der Frage nach dem was ist wird nach dem Sein gefragt. Das Sein zeigt sich am Sein von etwas und deshalb müssen wir unsere Frage nach dem was ist ausrichten, um vom Sein her geleit zu bekommen. Erfragt wird jedoch immer der Sinn von Sein und zwar vom befragten Seienden, das es je selbst ist, da es sich ja in seinem Sein zu diesem Sein verhält. Dasein befragt geleitet vom Sein also das „es gibt“¹⁹ nach dem was ist und erfragt dadurch den Sinn von Sein. Der Sinn von Sein ist jeweils nur bedeutsam für Dasein, Sinn überhaupt ist nur dem Dasein zugänglich, da es das einzige Seiende ist, das überhaupt nach Sinn

¹⁴ Vgl. *Ibid.*, § 5.

¹⁵ Vgl. *SuZ*, § 31–33.

¹⁶ *Ibid.*, S. 27.

¹⁷ Vgl. *Ibid.*, S. 37.

¹⁸ Vgl. *HG20*, § 5. Heidegger spricht über die notwendige Naivität der naiven Fragestellung als Bedingung der Möglichkeit der Freilegung der reinen Intentionalität. Darin kommt auch ein Erstaunen vor der Welt zum Ausdruck, das Merleau-Ponty, eine Formulierung von Fink aufgreifend, als die Phänomenologische Haltung bezeichnet. (Vgl. Carbone, *La visibilité de l'invisibilité*.)

¹⁹ Vgl. *SuZ*, § 2.

fragen kann. In der Frage was ist? wird also stets gefragt, was ist die Bedeutung von etwas. Dieses etwas ist das, woran sich das Sein zeigt und insofern wird jede Frage in der Form des Was ist der Sinn von Sein gestellt. Dieses Sein ist kein leeres, ebenso wenig wie der Sinn. Es handelt sich hier nicht um eine metaphysische Fragestellung, sondern diese Umformulierungsmöglichkeit jeder Frage ist eine Transponierung der existenziellen Frage in existenzial-ontologische Begrifflichkeiten. Die existenzielle Frage aber ist je die, die uns in ihrer existenzialen Anzeige interessiert, wenn wir fragen: „Was ist?“

Stellen wir nun eine solche existenzielle Frage nach dem was ist etwas, fragen wir nach der Bedeutung dieses etwas für uns. Die aus der naiven Frage hervorgegangene Frage nach der Bedeutung muss also umformuliert werden in: „Wie ist etwas?“ Dieses etwas begegnet uns als Phänomen, als ein sich an sich zeigendes, das uns einem Unfall gleich widerfährt.²⁰ Die Frage kann also folgendermaßen umformuliert werden: „Was stellt das Wie, der Unfall, der mir widerfährt, mit mir an?“

Anstellen kann hier mit machen übersetzt werden. Dies scheint zwar zunächst eine Trivialisierung der Fragestellung zu sein, wir möchten den Begriff etwas macht allerdings hier beibehalten, da es durch seine scheinbare Trivialität an die einfachste Frageform erinnern soll.²¹ Gleichzeitig wird durch das assoziative Spiel, das jeden Begriff und jedes Wort begleitet, eine Dimension von Fragestellungen eröffnet, die diejenige der Macht ist. Jede Frage wird bestimmt durch den Horizont, aus dem sie gestellt wird und dieser Horizont ist nie ein einfacher, sondern stets eine Überlagerung von möglichen Bedeutungsschichten. Gehen wir also davon aus, dass ein Phänomen für uns in unserer Existenz und für unsere Existenz bedeutsam ist. Bedeutsam in unserer Existenz sein, meint in formaler Anzeige der Existenz als Verstehen, dass wir etwas be-deuten. Bedeutsam sein für unsere Existenz meint, dass die Begegnung mit dem Phänomen Einfluss auf unsere Existenz ausübt, dass es Wirkung zeitigt. Diese Wirkung hat das Phänomen je auf uns, das heißt, der Unfall macht etwas mit uns. Er übt Macht auf uns aus, insofern seine Wirkung sich zeitigt und wir das Zeitigen der Wirkung als Einflussnahme auf das Bewusstsein, auf das Dasein bezeichnen.

²⁰ In einem Vortrag an der École Normale Supérieure in Paris im März 2008 über Marion stellt Laszlo Tengelyi heraus, dass jedes Phänomen einem Unfall gleich uns zustößt. Unvorbereitet trifft uns das Phänomen, das seinen Sinn transportiert. Die Erscheinung stößt uns zu, wirkt auf uns unvorhersehbar und brutal. Allerdings ist dieser Sinn, der uns zustößt (Marion und Tengelyi erkennen eine Art Anti-Intentionalität) kein vollständiger und somit die Erscheinung ebenso wenig vollständig, solange sie nicht *jemandem* zustößt, der sie auslegt.

²¹ „Denn diese angebliche Trivialität ist gar nicht ohne weiteres faßbar, man muß zuerst die schlechte Trivialität unechten aber üblichen erkenntnistheoretischen Frage beiseite lassen.“ *HG20*, S. 39.

Macht wird im Französischen mit *pouvoir*²² übersetzt, was auch können meint. Heidegger weist darauf hin, dass können auch als sich verstehen auf gebraucht wird. Hierin eröffnet sich für ihn die existenzielle Fragedimension der existenzialen Frage selbst, an der Doppelrolle des Verstehens, auf die wir später zu sprechen kommen, verdeutlicht. Da Dasein existenzial Mitsein ist und insofern der Unfall als eine durch ein anderes Dasein intendierte Wirkung ein gewollter ist, eröffnet sich eine politische Dimension, die hier allerdings nicht erörtert werden soll.

„Hinsehen auf, Verstehen und Begreifen von, Wählen, Zugang zu sind konstitutive Verhaltungen des Fragens und so selbst Seinsmodi eines bestimmten Seienden, des Seienden, das wir, die Fragenden, je selbst sind.“²³ Vor dem Horizont und aus dem Horizont sind zwei zu unterscheidende räumliche Analogien zur Verdeutlichung der Intentionalität, die durch die Phänomenologie festgestellt wird. Aus einem Horizont betrachtet und argumentiert die Wissenschaft. Die Feststellung des Horizontes ist Aufgabe der Phänomenologie. Dabei argumentiert sie natürlich auch aus einem Horizont heraus, wessen sie sich ständig bewusst sein muss. Durch das Aufzeigen des Horizontes argumentiert die Phänomenologie also auch stets vor einem Horizont.

Der Horizont vor dem die Wissenschaft argumentiert, und aus dem heraus die Wissenschaft argumentiert, wird von Husserl in der Krisis thematisiert. In diesem Spätwerk unternimmt Husserl eine Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften. Die exakten Wissenschaften, so Husserl, haben den Sinn des Lebens verloren.²⁴ Durch ihre Mathematisierung verkommt sie zu einem Formalismus, der die Regeln seiner Betrachtung universalisiert und zu Regeln der Welt macht. Dabei gerät das Leben selber, dasjenige, was wir Menschen evidenterweise stets erfahren, ins Hintertreffen. „Der in dieser Welt lebende Mensch, darunter der naturforschende, konnte alle seine praktischen und theoretischen Fragen nur an sie stellen, theoretisch nur sie in ihren offen unendlichen Unbekanntheithorizonten betreffen.“²⁵ Diese Lebenswelt ist die Welt²⁶, die wir jederzeit erfahren und

²² Es ist wohl der Deutschen Sprache eigen, Substantive mit einem Großbuchstaben zu beginnen. Verb und Substantiv, Können und können, werden im Französischen nur durch den Artikel unterschieden. Roland Barthes übernimmt die Großschreibung aus dem Deutschen in das Französische, wodurch er in Verbindung mit dem Artikel aus einem bloßen Wort ein determiniertes Konzept macht. Vgl. J.-C. Milner, *Le Pas philosophique de Roland Barthes*, Verdier, Lagrasse, 2003.

²³ *SuZ*, S. 7.

²⁴ *Ibid.*, S. 50.

²⁵ Vgl. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Philosophie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Husserliana VI, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976, § 9f. Im Folgenden wird auf diese Ausgabe mit dem Kürzel *Hua VI* referiert.

²⁶ Die Welt aus *Sein und Zeit*, die Heidegger ohne Anführungszeichen schreibt: die je durch Dasein ausgelegte Welt, s.u.

als solche ist es eine Subjektive, stets ausgelegte. Die Erfahrung dieser Welt ist unmittelbar, da einfach: „Wir sind in ihr Objekte unter Objekten, lebensweltlich gesprochen; nämlich das da und dort seiende, in schlichter Erfahrungsgewißheit, vor allen wissenschaftlichen, sei es physiologischen, psychologischen, soziologischen usw. Fragestellungen.“²⁷

Die wissenschaftliche Feststellung, darum bemüht, rein objektiv zu sein, ist gerade in dieser Bemühung vom Leben entfernt und dadurch von der Welt. Die Welt ist originär eine subjektive und so muss das Wissen über diese Welt selbst subjektiv sein

und zwar aus dem Grund, weil wir, die aus Erfahrung etwas Erforschenden, und je ich, der Erforschende, in wirklicher Originalität nur mein eigenes ich-subjektives Sein und Leben erfahre und selbst schon das anderer Menschen nur in einer sekundären Erfahrungsart kennenlernen kann, die in meiner primordialen Erfahrung, meiner originalen Erfahrung von meinem eigenen Ich und Ichleben gründet.²⁸

Husserls Forderung ist es, einzusehen, dass selbst die größtmögliche Objektivierung einer Wissenschaft einer subjektiven Perspektive entspringt. Diese ausklammern zu wollen, könne nicht im Sinne einer Lebenswissenschaft sein. Die subjektive Dimension ist diejenige, die allein uns unmittelbar zugänglich ist und müsse deshalb immer mitberücksichtigt werden. Dass dabei die subjektive Weltanschauung, die „natürliche“, stets unvollständig sein muss, liegt in ihrem Wesen begründet. Diese originäre Intuition selbst in der sinnlichen Perzeption, die Kinästhesie (die ichliche Beweglichkeit²⁹) einer jeden Gerichtetheit, ist verantwortlich für die Unvollständigkeit einer jeden Betrachtung und verbietet daher eine Festsetzung der „Welt“ in objektiven Regeln.

In der geometrischen und naturwissenschaftlichen Mathematisierung messen wir so der Lebenswelt – der in unserem konkreten Weltleben uns ständig als wirklich gegebenen Welt – in der offenen Unendlichkeit möglicher Erfahrungen ein wohlpassendes Ideenkleid an, das der sogenannten objektivwissenschaftlichen Wahrheiten.³⁰

Dass je eine subjektive Perspektive³¹ eingenommen wird, aus der heraus die Welt gesehen wird, nennt Husserl Intentionalität. Die durch diese (jede mögliche)

²⁷ *Hua VI.*, 107.

²⁸ *Ibid.*, S. 454.

²⁹ *Ibid.*, S. 51.

³⁰ Vgl. *Ibid.*, S. 108.

³¹ Zur Perspektive und dem Perspektivismus in der Phänomenologie siehe auch in diesem Band Kwun-lam Lo: *Der Personbegriff und die personalistische Einstellung in den Ideen II* und Thiago Mota: *L'interprétation phénoménologique du perspectivisme de Nietzsche et ses limites*.

Perspektive gesehene Welt fasst Husserl in der Lebenswelt zusammen. Die Lebenswelt beinhaltet die Je-Unvollkommenheit und die Möglichkeit einer Perspektive überhaupt. Das Konzept der Intentionalität beschreibt, dass jede Sicht gerichtet ist, nicht jedoch, wie sie gerichtet ist. Die tatsächliche Richtung erschließt die Welt in einer Abschattung unter vielen möglichen.

Die Lebenswelt Husserls ist die je schon ausgelegte Welt Heideggers,³² die wir nun eingehender betrachten werden, anhand der Struktur – dem Existenzial – der Auslegung.

Dasein ist je schon in einer Welt, die es versteht. Erschlossenheit und Verstehen sind Strukturen des Daseins und gehören zu seinem Wesen. Das In-der-Welt-sein ist die fundamentale Konstitution von Dasein, dessen wesentliche Strukturen in der Erschlossenheit gründen. Dasein ist der Welt gegenüber offen, in der es ist. Erfahrung von Welt ist möglich und in jedem Augenblick am Werk. Die Gesamtheit der verschiedenen Seinsweisen stellen sich als Sorge heraus, die wesentlich zeitlich ist, und zwar in der Zukunft begründet. Dass Dasein sich in seiner Erschlossenheit sorgen kann, ermöglicht die Existenz von Dasein.

Die Welt ist bei Heidegger unterschieden von der „Welt“. Letzteres bezeichnet die Gesamtheit der Dinge, die in der „Welt“ vorkommen, „res extensa“.³³ Die Gesamtheit der vorhandenen Dinge. Diese Dinge haben die Seinsart der Vorhandenheit, der *existentia* in erster Anzeige.³⁴ Vorhandenheit meint schlicht, dass Dinge vorhanden sind. Da Heidegger den Begriff Existenz der Seinsart des Daseins vorbehalten will, spricht er im Bezug auf die Seinsart von nicht daseinsmäßigem Seienden von Vorhandenheit. Vorhandene Dinge sind aber nicht solche, mit denen das Dasein etwas anfangen kann. Diese nämlich sind nicht nur schlicht vorhanden, sondern dem Dasein zuhanden, sie sind Zeug. Damit das Dasein Zeug benutzen kann, wie den berühmten Hammer,³⁵ muss es die Möglichkeiten des Zeugs, wie zum Beispiel das Hämmern, verstehen. Dies geschieht in der Um-zu-Auslegung. „Die Sicht eines solchen Sichfügens ist die Umsicht.“³⁶ Die Umsicht erblickt die

³² Schwierig ist diese These insofern, als dass Heidegger in Sein und Zeit keine explizite Lehre des Lebens vorschlägt und eine Analyse des Lebens nur implizit durch die Analyse des Daseins, als dasjenige Seiende, das sich in seinem Sein zu seinem Sein verhält, unternimmt. Das Sein in der Welt, zu dem sich das Dasein dadurch verhält, dass es eben in der Welt ist, kann nicht anders als das Leben beschrieben werden, da die Seinsart des Daseins in der je faktischen Erfahrung ist, zu leben. Es bleibt unbestimmt, was „Leben“ bedeutet, allerdings können wir sagen, dass jede Erfahrung, die wir machen, immer eine Erfahrung des Lebens ist. Für den Hinweis auf die Schwierigkeit einer solchen Äquivokation sei hier herzlich Ronald Bruzina von der University of Kentucky gedankt.

³³ Vgl. *SuZ*, § 19.

³⁴ Vgl. *Ibid.*, § 9.

³⁵ Vgl. *Ibid.*, § 15, 18, 23, 33, 69.

³⁶ *Ibid.*, S. 69.

Umwelt. Die Welt, die um das Dasein herum ist, und die in ihrem „Um-zu“ ausgelegt wird. Heidegger weist jedoch ausdrücklich darauf hin, dass nicht eine rein objektive „Welt“ durch die Auslegung „subjektiv gefärbt“ würde.

Eine so gerichtete Interpretation übersieht, daß hierfür das Seiende zuvor als pures Vorhandenes verstanden und entdeckt sein und in der Folge des entdeckenden und aneignenden Umgangs mit der „Welt“ Vorrang und Führung haben müßte. Das widerspricht aber schon dem ontologischen Sinn des Erkennens, das wir als fundierten Modus des In-der-Welt-seins aufgezeigt haben. Dieses dringt erst über das im Besorgen Zuhandene zur Freilegung des nur noch Vorhandenen vor. Zuhandenheit ist die ontologisch-kategoriale Bestimmung von Seiendem, wie es „an sich“ ist.³⁷

Das In-der-Welt-sein des Daseins kann, um eine andere Facette des Ganzen zu betonen, so aufgefasst werden, dass sich das Dasein in der Welt befindet. Daher rührt der Ausdruck Befindlichkeit. Er meint auch mit das Befinden, wie in der Frage nach dem Wohlbefinden. Dies ist allerdings ein derivativer Modus der Befindlichkeit und findet eher noch in der Gestimmtheit Anklang.

Die Befindlichkeit ist eine der existenzialen Strukturen, in denen sich das Sein des „Da“ hält. Gleichursprünglich mit ihr konstituiert dieses Sein das Verstehen. Befindlichkeit hat je ihr Verständnis, wenn auch nur so, daß sie es niederhält. Verstehen ist immer gestimmtes.³⁸

Diesem Verstehen kommt eine Doppelrolle zu. „Verstehen“ kann eine mögliche Erkenntnisart meinen; das Verstehen, das wir im alltäglichen Sprachgebrauch meinen. Dieses gründet aber als existenzieller Modus im Existenzial des Verstehens.

Das Dasein versteht sich in der Welt. Das Verstehen betrifft das ganze Sein von Dasein.

Das Verstehen betrifft als Erschließen immer die ganze Grundverfassung des In-der-Welt-seins. Als Seinkönnen ist das In-Sein je Sein-können-in-der-Welt. Diese ist nicht nur qua Welt als mögliche Bedeutsamkeit erschlossen, sondern die Freigabe des Innerweltlichen selbst gibt dieses Seiende frei auf seine Möglichkeiten.³⁹

Im Verstehen ist das Dasein in seiner zirkulären Zeitlichkeit angezeigt⁴⁰. Im Verstehen ist auch die Auslegung der Welt angezeigt, die in ihrer existenzialen

³⁷ *Ibid.*, S. 71.

³⁸ *Ibid.*, S. 142.

³⁹ *Ibid.*, S. 144.

⁴⁰ Dasein ist dann eigentlich, wenn es sich nicht vor dem Horizont des Todes als letzter Möglichkeit versteht, sondern *aus diesem Horizont heraus*.

Fassung in der Form Etwas als Etwas erscheint.⁴¹ Im Verstehen der Welt und von Dasein selbst in der Welt ist auch die Möglichkeit als solche angezeigt. Diese Möglichkeiten sind immer mögliche Verhaltensweisen von Dasein. Dabei meint Verhaltensweise nicht unbedingt eine Handlung, sondern lediglich, dass es sich verhält, dass es intentional ist. Die Art und Weise, wie Dasein der Welt begegnet ist intentional, das heißt gerichtet. Auch das „Verstehen“ des Verstehens ist intentional. Darauf weist Heidegger hin, wenn er auf Rickerts Missverständnis der Intentionalität in den Prolegomena sagt: „Die Beziehungen zwischen Intentionalitäten sind selbst intentional.“⁴²

Was intentional erschlossen wird haben wir als Möglichkeiten von Dasein in der Welt gekennzeichnet. Dass Heidegger eigentümliches Vokabular benutzt, darf nicht davon ablenken, dass er sich mit dem Menschen und seinem Leben beschäftigt. Er vermeidet allerdings größtenteils Begriffe wie „Leben“, „Mensch“ und „Subjekt“, um sich der Problematik des In-der-Welt-seins auf nichtmetaphysische Weise zu nähern. Die Möglichkeiten des Daseins sind diesem natürlich nicht alle zugleich präsent, bewusst. Die Existenzialien zeigen als Strukturmomente allerdings an, wie sie dem Dasein zugänglich sein können.

All diese Verhältnismöglichkeiten spielen im Hintergrund der Existenz des Daseins, sie sind im Dunkeln und müssen durch die ontologische Existenzialanalyse erst ans Licht gebracht werden, freigelegt werden.

Merleau-Ponty, der Heideggers Sein und Zeit als Explikation der Husserlschen Lebenswelt ansieht, bedient sich des Sehens (nicht nur metaphorisch, sondern auch als explizitem Gegenstand der Untersuchung, da ihm wie für Husserl, die Sinne lebendig sind) in seiner eigenen Auseinandersetzung mit der Lebenswelt, der Welt in der wir leben.⁴³ Wir wollen im Folgenden einige Stellen aufzeigen, in denen Merleau-Ponty in Auseinandersetzung mit Bedeutungssphären zur Lebenswelt vordringt, in ihrem Wesenszug der Verdecktheit⁴⁴ und Unvollständigkeit.⁴⁵ „Le « monde invisible » : il est donné originairement comme non-Urpräsentierbar [...] comme écart, comme transcendance“⁴⁶

⁴¹ SuZ, S. 149.

⁴² HG20, S. 43.

⁴³ Es geht ihm dabei mehr als Husserl und Heidegger um das Wie des tatsächlichen menschlichen Lebens. In seinem Konzept der „Chair“, des Fleisches, versucht er ein chiasmisches Verhältnis zu finden, das es ihm ermöglicht, die Welt und das Subjekt nicht in einer hermeneutischen Verflechtung zu denken, sondern in einer ursprünglichen Verschmelzung: Die Materialität des Geistes und die Geistigkeit der Materie. Vgl. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Editions Gallimard, 1964. Im Folgenden wird auf diese Ausgabe mit dem Kürzel V.I. referiert.

⁴⁴ Vgl. Heidegger.

⁴⁵ Vgl. Husserl.

⁴⁶ V.I., S. 232.

Jede Auslegung bestimmt die Welt in ihrem Sein. Das führt Merleau-Ponty zu der Aussage: „Chaque sens est un « monde »“⁴⁷. Diese Welt des Sinnes muss ich also in den verschiedenen Manifestationen von Sinn feststellen lassen, wie in der Sprache und in der Kunst, ebenso in allen Sinnen selbst, beispielsweise auch dem Sehen und Tasten. Gleichzeitig muss nicht nur die Weltlichkeit des Sinns gezeigt werden, sondern auch, wie sich dieser Sinn konstituiert. Die Intentionalität und die Auslegung geben uns Mittel an die Hand, dies zu bewerkstelligen. Es muss auch gezeigt werden, dass der Sinn der sich in der Sprache ausdrücken kann, keine andere Art von Sinn ist, als derjenige, der sich in Kunst ausdrücken lässt. Es ist je der Sinn des in der Welt lebende Subjekts.

Die Sprache ist ein System von Zeichen,⁴⁸ die auf sich gegenseitig verweisen und auf das System als ganzes. In der Auseinandersetzung mit den Analysen Saussures stellt Merleau-Ponty fest, dass das Zeichen alleine allerdings nichts aussagt. Dieses Zeichen ist nicht als ein Verweis auf einen Sinn außerhalb des Zeichens selber zu verstehen, nicht als Repräsentation, sondern eher wie der Sinn einer Geste. Die Geste trägt den Sinn in sich selber, sie schafft ihn durch Ihren Ausdruck.⁴⁹ Dies sei in der einfachsten Bemerkung zu erkennen, dass das Wort einen Sinn hat,⁵⁰ womit sowohl Intellektualismus, als auch Empirismus überkommen würden. Wie die körperliche Geste ist das gesprochene Wort Ausdruck des Zur-Welt-seins.

Les langages, c'est-à-dire les systèmes de vocabulaire et de syntaxe constitués, les « moyens d'expression » qui existent empiriquement, sont le dépôt et la sédimentation des actes de parole dans lesquels le sens informulé non seulement trouve le moyen de se traduire au dehors, mais encore acquiert l'existence pour soi-même, et est véritablement crée comme sens. Ou encore on pourrait distinguer une parole parlante et une parole parlée. La première est celle dans laquelle l'intention significative se trouve à l'état naissant. Ici l'existence se polarise dans un certain « sens » qui ne peut être défini par aucun objet naturel, c'est au-delà de l'être qu'elle cherche à se rejoindre et c'est pourquoi elle crée la parole comme appui empirique de son propre non-être.⁵¹

⁴⁷ *Ibid.*, S. 267.

⁴⁸ Bermes weist auf, wie Merleau-Ponty sich von Cassirers Denkfigur der symbolischen Prägnanz beeindruckt zeigt, obgleich er dem symbolisch formenden Bewusstsein bei Cassirer kritisch begegnet, will er seine Philosophie nicht auf ein allmächtiges Ich stützen, das er in der Cassirerschen Philosophie zugrunde gelegt sieht. Vgl. Ch. Bermes, *Maurice Merleau-Ponty zur Einführung*, Hamburg, Junius Verlag GmbH, 1998.

⁴⁹ Vgl. Cassirers Begriff der „Bahnung“ in der Philosophie der symbolischen Formen.

⁵⁰ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Librairie Gallimard, 1945, S. 206.

⁵¹ *Ibid.*, S. 229.

Die Bedeutung eines Zeichens zeigt sich erst im Verweis auf andere Zeichen. Diese „Sinnlücke“⁵² ist die eigentliche Bedeutung des Zeichens, die hinter dem Lärm des Wortes im ursprünglichen Schweigen zu suchen ist⁵³

Les signes un à un ne signifient rien, que chacun d'eux exprime moins un sens qu'il ne marque un écart de sens entre lui-même et les autres. Comme on peut en dire autant de ceux-ci, la langue est faite de différences sans termes, ou plus exactement les termes en elle ne sont engendrés que par les différences qui apparaissent entre eux.⁵⁴

Merleau-Ponty entwirft hier eine Sprache, die wesentlich nichtbedeutsam ist, insofern ihre Zeichen sich durch einen privativen Wert auszeichnen. Sie verweisen im System auf die Unterschiede zu anderem. Durch diese Verweisung der Differenz wird ihr Sinn je konsituert. Somit muss der Sprache ein anderer Sinn als ein diakritischer abgesprochen werden. Dieser Charakter der Sprache zeigt sich, so Merleau-Ponty, am Erlernen einer Sprache im Kindesalter. Das Kleinkind, das brabbelnd Laute von sich gibt, hat noch nicht gelernt, das Lautzeichen so zu benutzen, dass es die Möglichkeit allen ausdrückbaren Sinnes so einschränkt, dass durch größtmögliche Diakritik eine Eindeutigkeit des ausgedrückten Sinnes für einen Gesprächspartner ersichtlich wird. Dabei bewegt sich selbst das Kleinkind jedoch in einer je schon sinnhaften Welt, nämlich seiner. Das All der Sinnhaftigkeit wird vom Baby noch am ehesten ausgedrückt, weil es eben die Einschränkung noch nicht gelernt hat. Die Welt ist also je schon sinnhaft, ausgelegt, gelebt. Das Beispiel des Kleinkindes schlägt ein Primat des Sinnes als Sinnhaftigkeit überhaupt vor, in dem das Kind ist und die Regeln der kommunikativen Einschränkung erlernen muss.

Avec les premières oppositions phonématiques l'enfant est initié à la liaison latérale du signe comme fondement d'un rapport final du signe comme fondement d'un rapport finale du signe au sens, - sous la forme spéciale qu'elle a reçue dans la langue dont il s'agit.⁵⁵

Wir haben gesagt, dass das Kind noch keine Eindeutigkeit ersichtlich machen kann. Diese Rede legt nahe, dass der Sinn gesehen werden kann, wenn er durch die Diakritik der Verweisungen des Zeichens sichtbar gemacht wird. Der Sinn ist also zunächst unsichtbar. Unsichtbar ist der Sinn auch und vor allem, weil die Verweisungszusammenhänge des Zeichens nicht fix sind, gar nicht fixierbar sind.

⁵² Vgl. M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Editions Gallimard, 1960. Im Folgenden wird auf diese Ausgabe mit *Signes* referiert.

⁵³ *Phénoménologie de la Perception*, op. cit., S. 214.

⁵⁴ *Signes*, S. 63.

⁵⁵ *Ibid.*, S. 65.

Das, worauf verwiesen wird, ist die Lebenswelt. Ein Zeichen speist sich in der Bedeutung die ihm beigemessen wird aus der Um-zu-Auslegung des bezeichnenden Subjektes. Diese Um-zu-Auslegung, die ihrerseits im In-der-Welt-sein und im Verstehen, das je gestimmt ist, gründet, ist in jedem Augenblick eine andere. Die Befindlichkeit drückt aus, dass das Dasein sich je schon verhält. Dieses Verhältnisganze ist im Zeichen am Werk. Das einfachste Beispiel mag hier der Begriff „gestimmt“ sein, der im Kontext einer Auseinandersetzung mit Heidegger einen anderen Satz von Verweisungen aufruft, als in einem Satz über eine Gitarre oder über den Gemütszustand. Die Verweisungen eines Zeichens stehen also nicht fest, sondern sind variabel und variierend. Und nur in dieser Verweisung, in der Lücke, zeitigt sich der Sinn eines Zeichens.

Le sens n'apparaît donc qu'à l'intersection et comme dans l'intervalle des mots. [...] Il y a donc une opacité du langage : nulle part il ne cesse pour laisser place à du sens pur, il n'est jamais limité que par du langage encore et le sens ne paraît en lui que serti dans les mots.⁵⁶

Der Sinn bahnt sich seinen Weg durch das nicht gesagte. Dieses Nichtgesagte nennt Merleau-Ponty le langage indirect, die jedes Ausgesprochene begleitet. Der Sinn ist dabei das Ganze der Bewegung des Gesprochenen, nicht der Sprache (parole, nicht langue oder langage). Das Gesprochene, das von jemandem verstanden wird, wird von dem Verstehenden in seinem Gestimmtsein ausgelegt.

Merleau-Ponty führt im Folgenden das Beispiel eines Schriftstellers an, der nicht etwa einen Sinn aus dem Nichts erschafft, noch einen idealen Text abschreibt. Der Schriftsteller arbeitet vielmehr mit der Sprache und ausdrücklich mit dieser opacité in ihr. Durch das geschickte Zusammenfügen der Wörter appelliert er ausdrücklich an das Unsichtbare der Sprache, die Befindlichkeit des Lesers und zwingt ihn dazu, die variablen Verweisungen auf das Zeichen dergestalt umzustellen, dass er verstanden wird. Der Schriftsteller schlägt uns eine Welt vor, auf die wir in der Interpretation antworten, indem wir uns in sie projizieren. „L'écrivain au contraire s'installe dans des signes déjà parlant, et ne requiert de nous qu'un pouvoir de réordonner nos significations selon l'indication des signes qu'il nous propose.“⁵⁷

Noch deutlicher tritt dieser Vorschlag einer Welt für Merleau-Ponty in der Malerei zu Tage. In einer Auseinandersetzung mit der Malerei und vor allem dem Maler, die sich auf Malraux Beobachtungen der Malerei stützen, zeigt

⁵⁶ *Ibid.*, S. 68f.

⁵⁷ *Ibid.*, S. 72.

Merleau-Ponty, wie der Maler in einem Bild nicht etwa etwas abbildet, sondern wie er seine unsichtbare Lebenswelt sichtbar macht. Er malt je seine Sicht der Welt. Da wir je in einer Welt leben, da die Lebenswelt die Bedingung der Begegnung überhaupt ist, ist selbst der geschulte Blick des Malers gerichtet. In der Gerichtetheit, der Intentionalität, wird eine von vielen möglichen Ansichten zum Vorschein gebracht.

Husserl nennt die „Schauseite“ eines Dinges Abschattung⁵⁸. Zunächst ist damit beschrieben, dass wir immer nur eine Seite des Dinges sehen, die anderen Seiten eines Dinges aber mitmeinen. Abschattung wird später⁵⁹ praktisch zu einem Synonym von Erscheinung und auf alle kontinuierlichen Erscheinungsverläufe angewendet.⁶⁰ Der Maler zeigt uns also in seinem Gemälde, wie er die Welt sieht, welches die aktuelle Abschattung ist, die er uns, den Betrachtern, zeigt. Hier wird ein Begriff von Abschattung nahegelegt, der die Intention als erfüllte meint. Das Gemälde des Malers erlaubt uns, das Verweissystem seiner Zeichen zu erkennen, das Unsichtbare zu sehen.⁶¹

Le monde perceptif, « amorphe » dont je parlais à propos de la peinture [...] est au fond l'Être au sens de Heidegger qui est plus que toute peinture, que toute parole, que toute « attitude », et qui, saisi pat la philosophie dans son universalité, apparaît comme contenant tout ce qui sera jamais dit, et nous laissant pourtant le créer.⁶²

Der diakritische Verweisungszusammenhang, das Fundierungsganze, aus dem die Sinnggebung ihr Obertonspektrum schöpft, ist das All der möglichen Horizonte, aus denen heraus und vor denen argumentiert wird, oder im Falle des Schriftstellers geschrieben, im Falle des Malers gemalt wird.

Aus Horizonten und vor Horizonten zu argumentieren, sich also ständig in einem diakritischen Verweisungszusammenhang zu bewegen, ist die einzig mögliche Art und Weise, überhaupt zu argumentieren. Diesen Horizont aufzuzeigen und ihn somit als konstitutiv für die Argumentation anzuerkennen, ist also das, was in der Phänomenologie gefordert ist. Wir schlagen vor, in dieser Weise die Rede von der Intentionalität zu verstehen. Mehr noch: Ist nicht das Aufzeigen des Horizontes und die Wertung als argumentationskonstituierend und somit

⁵⁸ Vgl. *Logische Untersuchungen*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2009.

⁵⁹ Vgl. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Phänomenologie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana III, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950.

⁶⁰ Vgl. B. Rang, *Husserls Phänomenologie der materiellen Natur*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann GmbH, 1990.

⁶¹ Vgl. *Signes, V.I.*

⁶² *V.I.*, S. 221f.

schlussbestimmend genau das, was Husserl meint, wenn er von phänomenologischer Reduktion spricht? Implizit wird mit dem Aufzeigen dieses Horizontes dessen Berechtigung in Frage gestellt und schließlich durch die Anerkennung als sinnkonstituierend entzogen. Die Intentionalität jeder möglichen Betrachtung soll durch die Epoché aufgezeigt und aufgelöst werden, eine Betrachtung soll von faktisch aktiven Intentionswerten befreit werden. Genau dies geschieht auch in der Existenzialanalyse Heideggers, die als Reduktion vornimmt, von der faktischen, ontisch nächsten Existenz auf ihre Strukturmomente, die Existenziale, zu schließen.

Literatur

- BERMES, Ch. *Maurice Merleau-Ponty zur Einführung*, Hamburg, Junius Verlag GmbH, 1998.
- CARBONE, M. *La visibilité de l'invisible. Merleau-Ponty entre Cézanne et Proust*, Hildesheim/Zürich/New York, Georg Olms Verlag, 2001.
- CROWELL, S. G. *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning: Paths Toward Transcendental Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, 2001.
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006.
- *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Martin Heidegger Gesamtausgabe, Band XX, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann GmbH, 1979.
- HUSSERL, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Philosophie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Husserliana VI, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976.
- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Phänomenologie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana III, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950.
- *Logische Untersuchungen*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2009.
- MAJOLINO, C., DE GANT, F. (Hrsg.) *Lectures de la Krisis de Husserl*; Paris, Vrin, 2008.
- MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible*, Paris, Editions Gallimard, 1964.
- *Phénoménologie de la perception*: Paris, Librairie Gallimard, Paris, 1945.
- *Signes*, Paris, Editions Gallimard, 1960.
- MILNER, J.-C. *Le Pas philosophique de Roland Barthes*, Verdier, Lagrasse, 2003.
- RANG, B. *Husserls Phänomenologie der materiellen Natur*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann GmbH, 1990.