

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE
Interpretationes
STUDIA PHILOSOPHICA EUROPEANA
VOL. VII / NO. 2 / 2017

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE

Interpretationes

STUDIA
PHILOSOPHICA
EUROPEANA
VOL. VII / NO. 2 / 2017

UNIVERZITA KARLOVA
NAKLADATELSTVÍ KAROLINUM

Acta Universitatis Carolinae Interpretationes. Studia Philosophica Europeana is a scientific journal founded by the program Master Erasmus Mundus Europhilosophie – German and French Philosophy in Europe. It is edited by the Amicale des étudiants Europhilosophie / Studienfreundeskreis EuroPhilosophie and published by the Karolinum Press and the Faculty of Human Sciences of the Charles University. The journal is published since 2011 and specializes in French and German philosophy of the 19th and 20th century (German idealism, phenomenology, French philosophy).

Issue editors – Editeurs du numéro – Herausgeber der Nummer

Hanna Gonçalves Trindade, Karel Novotný

Editorial Board – Comité d'édition – Redaktionsrat

Lamia Abi Rached, Paula Angelova, Lucia Belloro, Juliano Bonamigo, Xavier Briere, Kyla Bruff, Oscar P. Bustamante, Élise Coquereau, Irakli Dekanozishvili, Stephan Dorf, Melina Duarte, Phillippe G. El-Hajj, Blerina Hankollari, Kouamen Hoeradip, Ivan Jurkovic, Abbed Kanoor, Ellen Moysan, Philipp Nolz, Michele Pepe, Anne Perinne, Rebecca Reichenberg, Marius Sitsch (editor-in-chief), Semyon Tanguy-André, Hanna Gonçalves Trindade (editor-in-chief), Daniel Weber

Scientific Board – Comité scientifique – Wissenschaftlicher Beirat

Shin Abiko (University of Hosei, Tokio), Arnaud François (Université de Poitiers), Jean-Christophe Goddard (Université Toulouse – Jean Jaurès), Marc Maesschalck (Université Catholique de Louvain-la-Neuve), Pierre Montebello (Université Toulouse – Jean Jaurès), Débora Morato Pinto (Universidade Federal de São Carlos), Thomas Nennon (University of Memphis), Karel Novotný (Karlova Univerzita), Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal)

Referies – Rapporteurs – Gutachter

Jagna Brudzińska (Polish Academy of Sciences, Institute of Philosophy and Sociology / Husserl Archiv – Universität zu Köln), David Carr (Emory University), Georgy Chernavin (National Research University – Higher School of Economics), Daniele De Santis (Karlova Univerzita, Filozofická fakulta), Saulius Geniusas (The Chinese University of Hong Kong), Nam-In Lee (Seoul National University), Antonino Mazzù (Université Libre de Bruxelles), Cathrin Nielsen (Karlova Univerzita, Fakulta humanitních studií), Karel Novotný (Karlova Univerzita, Fakulta humanitních studií), Alice Pugliese (Università degli Studi di Palermo), Ignacio Quepons (Universidad Veracruzana), Luis Rabanaque (Pontificia Universidad Católica Argentina), Hans Rainer Sepp (Karlova Univerzita, Fakulta humanitních studií), Pierre Rodrigo (Université de Bourgogne), Claudia Serban (Université Toulouse – Jean Jaurès), Michela Summa (Julius-Maximilians Universität Würzburg), Tōru Tani (Ritsumeikan University Kyoto)

<http://www.karolinum.cz/journals/interpretationes>

© Charles University, 2019

ISSN 1804-624X (Print)

ISSN 2464-6504 (Online)

CONTENT / TABLE DE MATIÈRES / INHALTVERZEICHNIS

| | |
|---|-----|
| Einleitung HANNA GONÇALVES TRINDADE UND KAREL NOVOTNÝ | 7 |
| Das problematische Verhältnis zwischen Lebenswelt und transzendentaler Konstitution DOMINIQUE PRADELLE | 10 |
| Edmund Husserl on <i>Leib</i> and Transcendental Idealism: Sketching a Counter-Approach Based on Husserliana XXXVI DANIELE DE SANTIS | 34 |
| Von der Phänomenologie zur <i>Mathesis</i> der Subjektivität: Vieldimensionalität der Lebenswelt und Komplexität von Lebensformen FAUSTO FRAISOPI | 51 |
| Welt-Vorgegebenheit und ihre Deutungen: Von Husserl zu einer kosmologischen Wende und zurück KAREL NOVOTNÝ | 69 |
| Erscheinen und Latenz ROBERTO WALTON | 84 |
| The Infinity of the World and the Infinite Plurality of Phantasy-Worlds ISTVÁN FAZAKAS | 101 |
| The role of <i>horizon-consciousness</i> in filmic experiences HANNA GONÇALVES TRINDADE | 115 |

| | |
|---|-----|
| Das Ich der Instinkte in Husserls Manuskripten über die <i>Lebenswelt</i> TAKUYA NAKAMURA | 138 |
| Horizons of vulnerability and the problem of human dignity: Ethical and phenomenological assessments IGNACIO QUEPONS..... | 153 |
| Lebenswelt und Intentionalität der Urteilsbildung: Zur Revision eines phänomenologischen Grundkonzepts JAGNA BRUDZIŃSKA | 169 |

EINLEITUNG

HANNA GONÇALVES TRINDADE UND KAREL NOVOTNÝ

In den Schriften Edmund Husserls (1859–1938), des Gründers der Phänomenologie, erscheint der Begriff *Lebenswelt* eher als Problem denn als ein perfekt definiertes Konzept, da er darauf abzielt, die Welt als direkt erlebte Welt in der Subjektivität des Alltags zu berücksichtigen. Es ist die vorwissenschaftliche Welt, in der sich die Menschen immer schon befinden, das Milieu aller Erfahrungen und Handlungen, die die Menschen in ihrer Vergemeinschaftung unterschiedlicher Art im Laufe des natürlichen Lebens realisieren. Die Analyse und Beschreibung der *Lebenswelt* im Rahmen der Phänomenologie führt unvermeidlich auch die Frage mit sich, wie die Erfahrung der Welt selbst überhaupt möglich ist, die nie als ein Gegenstand in der Erfahrung gegeben ist, sondern eher als ein vorgegebener Boden solcher Erfahrungen einzelner Gegenstände fungiert.

Der Reichtum der *Lebenswelt*-Idee zeigt sich in der Vielfalt der Ansätze der von uns in dieser Ausgabe „*Edmund Husserls Idee der Lebenswelt*“ ausgewählten Artikel. **Dominique Pradelle** stellt zunächst die grundlegendste Frage zu diesem Konzept: Ist es überhaupt möglich, die Lebenswelt zu konstituieren und verändert das Konzept der Lebenswelt etwas Wesentliches im Konzept der transzendentalen Konstitution? **Daniele De Santis** stellt eine ähnliche Frage, indem er geltend macht, dass die Idee einer tatsächlichen und verkörperten Subjektivität für Husserl nicht nur mit den Ansprüchen des Idealismus vereinbar ist, sondern genau dasjenige Konzept darstellt, auf dem Husserls Argumente zur Rechtfertigung des transzendenten Idealismus aufbauen. **Fausto Fraisopi** geht noch weiter und fragt, ob es nach einem Jahrhundert wissenschaftlicher Durchbrüche in der Psychologie, Anthropologie, Ethno-Anthropologie sowie nach der radikalen Kritik an der Idee des Subjekts in der Philosophie noch möglich ist, nach einer Theorie der

Subjektivität zu suchen. Das ist genau die Art von Problem, die **Karel Novotný** mit seinem Beitrag in den Blick nimmt, indem er einigen Grundideen von Edmund Husserl bezüglich der Vorgegebenheit der Welt folgt, um die Grenzen dieses Ansatzes nach Eugen Fink zu analysieren und eine Wendung zu einer anderen Annäherung an die Welt zu skizzieren, wie sie später von Fink in seiner „Kosmologie“ entwickelt wurde. **Roberto Walton** baut auch eine Brücke zwischen Husserl und anderen Phänomenologen. Er untersucht die von Martin Heidegger das Anwesen des Anwesenden zugewiesenen Eigenschaften im Lichte von Husserls Unterscheidung zwischen Patenz und Latenz. Anschließend werden Parallelen bezüglich der Begriffe der Lichtung und des Unscheinbaren gezogen. Schließlich werden Unterschiede zwischen Heideggers Offenheit und Husserls Horizontalität aufgezeigt. **István Fazakas** beschäftigt sich auch mit dem Thema „Horizontalität“. Er analysiert das husserlsche Weltbild, das als Horizont aller Horizonte verstanden wird, mit dem Ziel zu skizzieren, wie diese Überlegungen im Kontext der zeitgenössischen Phänomenologie, präzise in ihrer Neufundierung durch Marc Richir, fruchtbar interpretiert werden können. **Hanna Gonçalves Trindade** konzentriert sich ebenfalls auf dieselbe Horizontidee bei Husserl und analysiert, wie der innere und äußere Horizont des Objekts, das wir „Film“ nennen, für den Betrachter eine originelle (affektive) Erfahrung schafft, um anschließend die Struktur dieser Empfänglichkeit durch den Betrachter zu untersuchen. **Takuya Nakamura** versucht, das Problem der *Lebenswelt* aus einer ganz anderen Perspektive zu betrachten und den phänomenologischen Zugang zum Problem des *Uranfangs* beim späten Husserl mit Bezug auf seine Analyse des Ich der Instinkte zu erläutern. Einer ähnlichen Linie der Untersuchung folgend, schlägt **Ignacio Quepons** einen Weg vor, wie eine phänomenologische Betrachtung der Verletzlichkeit im Kontext moralischer Emotionen die Klärung des Problems der Menschenwürde angehen kann. Und schließlich konzentriert sich **Jagna Brudzińska** hauptsächlich auf Husserls Gedanken, um eine Verbindung zwischen der phänomenologischen Theorie der Urteilsbildung und dem Begriff der *Lebenswelt* zu präsentieren.

Die um das Thema der *Lebenswelt* kreisende Komposition dieser thematischen Ausgabe der *Interpretationes* basiert hauptsächlich auf der Konferenz *Zur Idee der Lebenswelt bei E. Husserl*, die vom 12. bis 14. April 2017 in Prag stattfand. Sie enthält aber auch Vorträge, die im Rahmen von Workshops an der Akademie der Wissenschaften der Tschechischen Republik und an der Karlsuniversität im Jahr 2017 gehalten wurden. Diese Veranstaltungen waren alle Teil der Aktivitäten, die im Rahmen des Grant-Projekts *Leben und Umwelt. Phänomenologische Bezüge zwischen der Subjektivität und der natürlichen Welt* (GAP 15-10832S), unterstützt durch The Czech Science Foundation (GAČR) und des Programms *Text and Image*

in Phenomenology and Semiotics (PROGRES Q21), unterstützt durch das Tschechische Ministerium für Bildung, Jugend und Sport, an der Fakultät für Geisteswissenschaften der Karlsuniversität, stattgefunden haben. Wir danken all denen, die zur Erscheinung dieser Ausgabe beigetragen haben.

DAS PROBLEMATISCHE VERHÄLTNIS ZWISCHEN LEBENSWELT UND TRANSCENDENTALER KONSTITUTION

DOMINIQUE PRADELLE

Abstract

The problematic relation between the life-world and transcendental constitution

This paper focuses on the possibility of transcendental constitution of the life-world: is it possible to constitute the life-world, and does the concept of life-world modify something essential in the concept of transcendental constitution? There were in fact interpretations of Husserlian thought which admitted that in the last period Husserl gave up the method of transcendental constitution and defended the thesis that the world as totality is unconstituable. In this paper we try to demonstrate that Husserl never gave up transcendental constitution, and to clarify structures and specific problems of the constitution of the life-world. Moreover we point to a methodological difficulty: the constitution of the world is identical with the universal and stratified constitution of the strates of objectivity, and is in accordance with the law of foundation of the strates; but there is a fundamental contradiction between that stratified constitution in naturalistic attitude and the real experience of the world in personalistic attitude.

Die wesentliche Frage, die wir in diesem Text behandeln werden, ist folgende: Ist die Lebenswelt im Sinne der transzendentalen Konstitution konstituierbar oder nicht? Modifiziert ferner der Begriff der Lebenswelt etwas Zentrales und Wesentliches am Begriff der transzendentalen Konstitution oder nicht? Zwingt uns die Ausarbeitung dieses Begriffs dazu, auf den theoretischen Entwurf der transzendentalen Konstitution zu verzichten, oder lediglich dazu, dessen besonderen idealistischen Begriff loszulassen?

<https://doi.org/10.14712/24646504.2019.1>

Hat Husserl den Entwurf der transzendentalen Konstitution der gegenstände Wegen der Idee der Lebenswelt fallengelassen?

Unseren Ausgangspunkt nehmen wir bei einem Text von Paul Ricœur, der im Jahre 1980 erschienen ist und dessen Titel „*L'originaire et la question-en-retour dans la Krisis*“ [„Das Ursprüngliche und die Rückfrage in Husserls *Krisis*“] lautet.¹ In diesem Text hebt Ricœur eine besondere Schwierigkeit hervor, die in Husserls Bestimmung der Lebenswelt liegt: Einerseits wird die Lebenswelt als der unbefragte und letzte Grund aller Voraussetzung herausgestellt; andererseits wiederholt aber Husserl den Cartesianischen Zweifel, der nicht nur die Geltung der wissenschaftlichen Lehren umspannt, sondern auch die der Welt des vorwissenschaftlichen Lebens. Gibt es also so etwas wie einen Widerspruch in Husserls Denken oder mindestens eine theoretische Spannung zwischen diesen beiden entgegengesetzten Orientierungen?

Tatsächlich – so lautet Ricœurs Antwort – gibt es hier keine Unverträglichkeit beider Thesen unter der Bedingung, dass man folgende scharfe Unterscheidung im Sinn behält: diejenige zwischen der „ontologischen Funktion der Lebenswelt als einer vor aller Deutung daseienden Welt“² und deren „erkenntnistheoretischer Funktion, als einer auf Geltung Anspruch erhebenden Welt“³. Ihrer erkenntnistheoretischen Funktion nach ist die Lebenswelt zugleich gründender Boden für alle wissenschaftlichen Konstruktionen und Ausweisungsprinzip für diese Konstruktionen;⁴ aber deren ontologische Funktion ist insofern von viel wichtigerer Bedeutung, als der Lebensweltbegriff zugleich die negative und polemische Funktion besitzt, „sich einem entgegengesetzten Anspruch des Bewusstseins zu widersetzen, als Ursprung und Meister alles Sinnes zu gelten. Die erste Funktion des Lebensweltbegriffs besteht genau darin, diesen Anspruch zunichte zu machen“⁵. Nach Ricœur gibt es also einen Gegensatz zwischen der epistemologischen und der ontologischen Funktion der Lebenswelt, d. h. zwischen dem „erkenntnistheoretischen Primat der Wissenschaftsidee“ und der „ontologischen Vorgängigkeit der

¹ Ricœur Paul, „L'originaire et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl“, in *Textes pour Emmanuel Levinas*, hrsg. von François Laruelle, Paris, Jean-Michel Place éditeur, 1980, S. 171–174, wiederabgedruckt in Ricœur Paul, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1987, S. 289–292.

² *Ibid.*, S. 173: „la fonction ontologique de la *Lebenswelt*, comme étant là avant toute interprétation“ (*À l'école...*, S. 291).

³ Ebenda: „sa fonction épistémologique en tant que prétendant à la validité“.

⁴ *Ibid.*, S. 176 (*À l'école...*, S. 294).

⁵ Ebenda: „[...] s'oppose à une prétention adverse, celle de la conscience à s'ériger en origine et maître du sens. La première fonction du concept de *Lebenswelt* est de ruiner cette prétention“.

Lebenswelt“⁶. Einerseits fordert nämlich die Wissenschaftsidee, dass das Bewusstsein als letzter und absoluter Grund alles Sinnes und alles Seins gelte; andererseits „reduziert die Rückkehr zur Lebenswelt diese Hybris durch die Behauptung, dass ihr die Lebenswelt immer schon vorangegangen ist“⁷. Nach Ricœurs Meinung gibt es also in Husserls spätem Denken eine Wendung zu einem radikalen Realismus der Lebenswelt, der diese als vom Bewusstsein unkonstituierbar und für alles Subjekt absolut vorgegeben anerkennt.

Ist aber Ricœurs Interpretation eine richtige Auslegung von Husserls spätem Denken? Hat Husserl wirklich darauf verzichtet, die transzendente Konstitution alles mundanen Seienden und der Welt selbst aufzuklären?

Für uns erscheint Ricœurs Meinung als eine falsche Interpretation, die eine irreführende Verwechslung zwischen der gründenden Funktion der Lebenswelt den Wissenschaften gegenüber und der angeblich absoluten ontologischen Vorgegebenheit der Lebenswelt dem Bewusstsein gegenüber vollzieht. Das hatte schon Walter Biemel im Jahre 1959 in seinem Vortrag „Die Philosophie als strenge Wissenschaft“ hervorgehoben.⁸ Man behauptet oft, schreibt W. Biemel, dass das Entscheidende in Husserls *Krisis* in der Rückkehr von der wahren Welt der Wissenschaften her bis zur vorwissenschaftlichen Lebenswelt läge, als ob diese Gegenüberstellung den philosophischen Endzweck dieses letzten Buchs lieferte; im Gegenteil gilt die Rückkehr zur Lebenswelt nur insofern, als damit die Frage der transzendentalen Konstitution der wissenschaftlichen Welt nachher gestellt werden kann;⁹ dieser erste methodische Schritt gilt also absolut nicht als letzter Punkt, sondern nur als Vorstufe der Aufgabe der transzendentalen Konstitution: „Im Gegenteil soll die Erforschung der Lebenswelt das konstituierende Leisten des transzendentalen Egos ans Licht bringen. Die Lebenswelt (die alltägliche Welt) ist keine letzte Stufe, sondern wird selbst konstituiert“¹⁰.

⁶ *Ibid.*, S. 177: „le primat épistémologique de l'idée de science“ und „l'antériorité ontologique du monde de la vie“ (*À l'école...*, S. 295).

⁷ *Ibid.*, S. 176: „Le retour au monde de la vie réduit cette *hybris* en assertant que le monde l'a dès toujours précédée“ (*À l'école...*, S. 294).

⁸ Biemel Walter, „La philosophie comme science rigoureuse“ und Diskussion von K. Kuypers Vortrag „La conception de la philosophie comme science rigoureuse et les fondements des sciences chez Husserl“ [„Die Auffassung der Philosophie als strenger Wissenschaft und die Fundamente der Wissenschaften“], in *Husserl, Cahiers de Royaumont*, Philosophie n° III, Paris, Minuit, 1959, S. 58 und S. 85.

⁹ *Ibid.*, S. 58.

¹⁰ *Ibid.*, Diskussion, S. 85: „M. Kuypers oppose la recherche de la *Lebenswelt* à celle de l'*ego* transcendantal, comme si par la recherche de la *Lebenswelt* l'étude de l'*ego* transcendantal pourrait être remplacée. Mais ce n'est nullement le cas. Au contraire, la recherche de la *Lebenswelt* doit mettre en lumière l'activité constituante de l'*ego* transcendantal. La *Lebenswelt* (le monde quotidien) n'est pas une dernière couche, mais elle est elle-même constituée, et la mise au jour de cette constitution doit

Diese wesentliche These von W. Biemel möchten wir zuerst ausweisen; dazu werden wir zwischen der erkenntnistheoretischen und der ontologischen Funktionen der Lebenswelt streng unterscheiden müssen.

Die doppelte Funktion der Lebenswelt: vorausgesetzter Grund aller wissenschaftlichen Erkenntnis und erstes Thema der transzendentalen Konstitution

Mehrfaches Verhältnis zwischen Lebenswelt und wissenschaftlicher Welt, vorwissenschaftlicher Anschauung und objektiv-wissenschaftlichem Denken

Erstens gilt das Problem der Lebenswelt „als ein Teilproblem im allgemeinen Problem der objektiven Wissenschaft“¹¹: „So ist das Problem der Lebenswelt [...] nur ein partielles Thema innerhalb des bezeichneten Ganzen der objektiven Wissenschaft (nämlich im Dienst ihrer vollen Begründung)“¹². D. h. im Rahmen der Aufgabe der transzendentalen Konstitution hat die Lebenswelt eine begründende Funktion, insofern als sie „ständiger Boden“¹³ für alle wissenschaftlichen Konstruktionen und Ausweisungen ist; in dieser erkenntnistheoretischen Hinsicht lässt sich das Primat der anschaulichen Lebenswelt als Unterlage für alle darauf sich aufbauenden Gegenstände des wissenschaftlichen Denkens herleiten: „Das wirklich Erste ist die ‚bloss subjektiv-relative‘ Anschauung des vorwissenschaftlichen Weltlebens“¹⁴. Die Frage der Lebenswelt erweist sich also als die „Frage nach dem Verhältnis von objektiv-wissenschaftlichem Denken und Anschauung“¹⁵: und zwischen der wissenschaftlichen Welt und der Lebenswelt gibt es ein mehrfaches Verhältnis.

Erstens ein *Einbezogenheitsverhältnis*: Die wissenschaftlichen Praxeis und Lebensinteressen erweisen sich nämlich als besondere und teilhafte Formen innerhalb der Allheit der möglichen Praxeis und Lebensinteressen; die theoretische Pra-

nous révéler *das anonyme Leisten* (donc l'activité anonyme) de l'ego transcendantal.“ C. Romano hat in einem relativ neu erschienenen Buch diese Deutung des späten Husserlschen Denkens von Kuypers und Ricœur wiederholt, die wir ebenso wie W. Biemel für falsch halten; vgl. Romano Claude, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 2010, S. 928.

¹¹ Husserl Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (= *Krisis*), § 33, Husserliana Bd. VI (= Hua VI), Den Haag, M. Nijhoff Publishers, 1976, S. 123.

¹² *Ibid.*, § 33, Hua VI, S. 125.

¹³ *Ibid.*, § 33, Hua VI, S. 124.

¹⁴ *Ibid.*, § 34, Hua VI, S. 127.

¹⁵ *Ibid.*, § 34f, Hua VI, S. 137.

xis, die für die Wissenschaften charakteristisch ist, erweist sich also nur als Teil der möglichen menschlichen oder subjektiven Leistungen. Und die eine und einheitliche Lebenswelt bildet das vorgegebene Gebiet, innerhalb dessen sich alle diese subjektiven Aktivitäten entfalten können: „Es ist natürlich die eine, gemeinsame Erfahrungswelt, in der auch Einstein und jeder Forscher sich als Mensch, und auch während all seines forschenden Tuns, weiß“¹⁶. In dieser Hinsicht bestimmt sich der Lebensweltbegriff als umgreifender Begriff, d. h. als Allbegriff, der alle möglichen Formen der subjektiven Leistung einschließt.

Zweitens gibt es zwischen der wissenschaftlichen Welt und der Lebenswelt ein *Gegenüberstellungs-* und *Idealisierungsverhältnis*: Es liegt tatsächlich im Sinne der Aufgabe der Wissenschaften, objektive Gültigkeit zu gewinnen (d. h. Geltung für jedermann und für alle Zeiten, intersubjektive und allzeitliche Gültigkeit), was aber voraussetzt, die subjektive Relativität der sinnlichen Anschauungen und der Situationswahrheiten zu überwinden: „Der Kontrast dazu [d. h. zum Stempel bloss ‚subjektiv-relativ‘] bestimmt, wie wir sagten, den Sinn der ‚objektiven‘ Aufgabenstellung. Dieses ‚Subjektiv-Relative‘ soll ‚überwunden‘ werden; man kann und soll ihm zuordnen ein hypothetisches An-sich-Sein, ein Substrat für logisch-mathematische ‚Wahrheiten an sich‘“¹⁷. Dazu dienen die Mathematisierung der Anschauungswelt, d. h. insgesamt die Verwerfung aller sinnlichen Fülle oder Eigenschaften (visueller und taktueller Eigenschaften: Farben usw.); die Exaktmachung oder Idealisierung der anexakt-morphologischen Begriffe (gerade, eben, rund, eisförmig usw.), die diese anexakten Gebilde zu exakten geometrischen Gebilden macht (Gerade, Ebene, Zirkel, Ellipse usw.); die ideale Vervollkommnung der realen technischen Praxis und deren Umstellung in „eine ideale Praxis eines reinen Denkens“¹⁸; und schließlich die Mitmathematisierung oder indirekte Mathematisierung der sinnlichen Qualitäten, die sie als geregelt verschwisterte Korrelate von physikalisch-mathematischen Gestalten behandelt.¹⁹

Drittens gibt es zwischen den beiden Weltformen ein *Begründungsverhältnis*: In der Tat erscheint die subjektiv-relative Lebenswelt als „Evidenzquelle, Bewährungsquelle“, „als das [...] die theoretisch-logische Seinsgeltung letztlich Begründende“²⁰ –, und dies insofern, als die Maßstäbe, Teilstriche und Messungsergebnisse direkt anschaulich und als wirklich seiend wahrgenommen werden müssen.

¹⁶ *Ibid.*, § 34b, Hua VI, S. 128.

¹⁷ *Ibid.*, § 34b, Hua VI, S. 129.

¹⁸ *Ibid.*, § 9a, Hua VI, S. 22–25.

¹⁹ *Ibid.*, § 9b–c, Hua VI, S. 28, 31–36.

²⁰ *Ibid.*, § 34b, Hua VI, S. 129.

Viertens und letztens gibt es zwischen beiden Weltformen ein *Unterschiebungs-* und *Verlängerungsverhältnis*: Schon im vorwissenschaftlichen Leben vollzieht sich eine kunstlose und anexakte Induktion oder Voraussicht der anschaulichen Phänomene, insofern als die Dinge der anschaulichen Welt „sozusagen ihre ‚Gewohnheiten‘ haben, sich unter typisch ähnlichen Umständen ähnlich zu verhalten“²¹ oder einem geregelten Gesamtstil zu folgen; im wissenschaftlichen Denken vollzieht sich und verlängert sich derselbe induktive Prozess, aber in der Form einer exaktgemachten, mathematischen und methodischen Induktion: Durch das physikalische Denken leisten wir also „eine ins Unendliche erweiterte *Voraussicht*“²², die nur eine verlängerte, idealisierte und kunstvolle Form der wahrnehmungsmäßigen Vormeinung ist und die die idealisierte mathematisch-physikalische Natur der vorwissenschaftlich anschaulichen Natur unterschiebt.²³

Doppelte Bestimmung des Lebensweltbegriffs

Welche Bestimmtheiten der Lebenswelt ergeben sich daraus?

Daraus folgt eine doppelte Bestimmung der Lebenswelt, die von Husserl im § 34 der *Krisis* ganz klar deutlich gemacht und hervorgehoben wird: „Konkrete Lebenswelt also zugleich für die ‚wissenschaftlich wahre‘ Welt der gründende Boden und zugleich in ihrer eigenen universalen Konkretion sie befassend – wie ist das zu verstehen [...]?“²⁴.

Einerseits ergibt sich die Lebenswelt als die *rein anschauliche, wahrnehmungsmäßige und erfahrungsmäßige Sinnenwelt*, die der idealisierten und substruierten wissenschaftlichen Welt entgegengesetzt ist: „Die Lebenswelt ist ein Reich ursprünglicher Evidenzen“²⁵, d. h. mit dem Gebiete identisch, worin die Selbstgebung individueller Gegenstände stattfinden kann; und diese Selbstgebung ist primär wahrnehmungsmäßige oder sinnliche Auffassung des Gegenstands, die diesen als mit sinnlichen Qualitäten behaftet gibt. Aber diese reine Sinnenwelt wird *auch* von allen besonderen kulturellen Welten und Interessenhorizonten streng unterschieden:²⁶ für das alltägliche Leben wird allein die besondere Interessenwelt als Gebiet für Lebensinteressen und Lebenszwecke thematisch, während dagegen die Lebenswelt als sinnlicher und allen Interessen vorangehender Grund unthematisch

²¹ *Ibid.*, § 9b, Hua VI, S. 28.

²² *Ibid.*, § 9h, Hua VI, S. 51, und § 34d, Hua VI, S. 130, Fussnote.

²³ *Ibid.*, § 9h, Hua VI, S. 50.

²⁴ *Ibid.*, § 34e, Hua VI, S. 134.

²⁵ *Ibid.*, § 34d, Hua VI, S. 130.

²⁶ *Ibid.*, Beilage XVII, Hua VI, S. 458.

bleibt.²⁷ Diese lebensweltliche Unterlage für alle kulturellen Praxeis gibt den *minimalistischen Lebensweltbegriff*, also denjenigen eines rein sinnlichen und wahrnehmbaren Fundaments für alle kulturellen Aktivitäten und wissenschaftlichen Konstruktionen; nur in dieser Hinsicht darf Husserl für gültig halten, dass die Lebenswelt „bleibt, als die sie ist, in ihrer eigenen Wesensstruktur, in ihrem eigenen konkreten Kausalstil ungeändert, was immer wir kunstlos oder mit Kunst tun“²⁸ – d. h. dass sie eine ungeschichtliche und unveränderliche Wesensstruktur besitzt.

Andererseits bestimmt sich aber die Lebenswelt nicht nur als Unterlage für alle praktischen Interessen, sondern auch als *intentionales Korrelat dieser Interessen*, als *konkrete Kulturwelt* oder als *Umwelt für alle praktischen Interessen* – d. h. als eine konkrete Umwelt, die kulturelle und geschichtliche Veränderlichkeit annimmt und sich für die „Neger am Kongo“ und für die „chinesischen Bauer“ als verschieden erweist.²⁹ Dieser Lebensweltbegriff umgreift alle besonderen Lebensweltformen, die intentionale Korrelate von besonderen kulturellen und geschichtlichen Lebensweltformen sind, und bildet zugleich einen *maximalistischen und besonderen Lebensweltbegriff*, der nicht die sinnliche unkulturelle Unterlage für kulturelle Aktivitäten besagt, sondern umgekehrt kulturelle Prädikaten auch annimmt. Nur wenn wir den konkreten Gesamtinbegriff der kulturellen Umwelten betrachten, ergibt sich der zugleich maximalistische und allgemeine Lebensweltbegriff als „das Gebiet der Ziele, des schon Erzielten und Zu-erzielenden in seiner eigenen Universalität, de[r] Horizont der Wirklichkeiten“³⁰, d. h. als intentionales Korrelat aller wirklichen und möglichen praktischen und kulturellen Aktivitäten.

Wir müssen also einen *minimalistischen und abstrakten Begriff* und einen *maximalistischen und konkreten Begriff von Lebenswelt* scharf unterscheiden. Einerseits ist diese die vorgegebene, allgemeine und rein sinnliche Welt, die „immer schon da, im voraus für uns seiend, ‚Boden‘ für alle, ob theoretische oder extra-theoretische Praxis“³¹, ist; andererseits ist sie „der Horizont, der alle unsere Ziele, alle unsere Zwecke [...] strömend-ständig befaßt“³². Erstens wird die Lebenswelt als ungeschichtlicher, unkultureller und rein sinnlicher Boden bestimmt, zweitens dagegen als kultureller und geschichtlicher Horizont mit ihrem ganzen konkreten Gehalt aufgefasst.

²⁷ *Ibid.*, Beilage XVII, Hua VI, S. 461: die Lebenswelt ist „das ‚Gebiet‘, das allen Zwecken [...] vorangeht“.

²⁸ *Ibid.*, § 9h, Hua VI, S. 51, und § 36, Hua VI, S. 142.

²⁹ *Ibid.*, § 36, Hua VI, S. 142.

³⁰ *Ibid.*, Beilage XVII, Hua VI, S. 461.

³¹ *Ibid.*, § 37, Hua VI, S. 145.

³² *Ibid.*, § 38, Hua VI, S. 147.

Die transzendente Wissenschaftlichkeit als besondere Art der Wissenschaftlichkeit

Es muss drittens eine *besondere Art von Wissenschaftlichkeit geben, die der Thematisierung und Behandlung der Lebenswelt zu entsprechen hat*: „die richtige Fassung der Lebenswelt und die Methode einer ihr angemessenen ‚wissenschaftlichen Behandlung‘, wo doch ‚objektive‘ Wissenschaftlichkeit außer Frage bleiben soll“³³. Welche ist aber diese angemessene methodische Behandlung der Lebenswelt? Wird sie vom Wesen der Lebenswelt bestimmt? Und enthält sie die Aufklärung der transzendentalen Konstitution der umweltlichen Gegenstände oder schliesst sie diese vielmehr aus?

Näher betrachtet soll die wissenschaftliche Behandlung der Lebenswelt *drei Verfahrensweisen* einschließen, wodurch eine besondere Spezies von Wissenschaftlichkeit bestimmt wird, die vom Typus der objektiven Wissenschaftlichkeit scharf unterschieden werden muss.

Deren erste Verfahrensweise liegt in der *negativen Methode der „ἐποχή von der objektiven Wissenschaft“*³⁴, d. h. des Abbaus aller wissenschaftlichen Idealisierungen oder der „Vollzugausschaltung“³⁵ an allem wissenschaftlichen Interesse für das An-sich-Wahre. Da sie am Ideal der intersubjektiven oder absoluten Gültigkeit orientiert bleibt und auf das intersubjektiv und allzeitlich Wahre abzielt, hat die moderne Physik eine Reduktion aller qualitativen Eigenschaften und eine idealisierende Geometrisierung der wirklichen Körper und wahrnehmungsmäßigen Gestalten vollzogen, um eine an sich gültige und aus exakt geometrischen Figuren bestehende Natur aufzubauen und zu bestimmen. Dagegen soll erstens Wissenschaft der Lebenswelt eine Umkehrung dieses idealisierenden Aufbaus leisten, um zur Welt der wahrgenommenen und sinnlichen Körper zurückzukehren; diese Methode der Rückkehr zum Subjektiv-Relativen (d. h. zu den Sinnesdaten: Farben, haptische Daten, usw.) erlaubt uns, alle transzendentalen Leistungen der idealisierenden Wissenschaften herauszustellen und als solche ans Licht zu bringen.

Deren zweite Verfahrensweise liegt in der *positiven Methode der Wesensschau oder Wesensanschauung*, welche die *Methode einer deskriptiven Ontologie der Lebenswelt* bildet: „[...] dass doch die Lebenswelt in ihren allen Relativitäten ihre allgemeine Struktur hat. Diese allgemeine Struktur, an die alles relativ Seiende gebunden ist, ist nicht selbst relativ“³⁶. Deren Aufgabe liegt also darin,

³³ *Ibid.*, § 33, Hua VI, S. 128.

³⁴ *Ibid.*, § 35, Hua VI, S. 138.

³⁵ *Ibid.*, § 35, Hua VI, S. 140.

³⁶ *Ibid.*, § 36, Hua VI, S. 142.

„das Kategoriale der Lebenswelt“ aufzusuchen, d. h. „die formal-allgemeinsten Strukturen der Lebenswelt“ durch eidetische Anschauung herauszustellen, oder „das Formal-Allgemeine, das an der Lebenswelt in allem Wandel der Relativitäten invariant Verbleibende“³⁷, aufzulösen. Jede eidetische Variation der erfahrungsmäßigen Welt lässt in der Tat gewisse wesensnotwendige Strukturformen invariant stehenbleiben,³⁸ die als Einheitsformen zu bestimmen sind, denen die reale Gliederung der Welt in Realitätsregionen entspricht: nämlich die Allheitsformen Zeit, Raum, Materie, Leben, Subjektivität, Kulturwelt usw., welche der ontischen Regionen der sinnlichen materialen Dinge, der Lebewesen, der Animalien, der Personen, der Gebrauchsdinge und sonstigen kulturellen Dinge usw. entsprechen. Diese Einheitsformen zu bestimmen bildet die eigene Aufgabe einer Ontologie der Lebenswelt, d. h. einer rein deskriptiven Eidetik der vorwissenschaftlichen Welt.³⁹

Bestimmt aber diese Aufgabe die einzige und letzte Wissenschaft der Lebenswelt, so dass deren Beschreibung das Vorbild der höchsten und letzten Rationalität lieferte? Keineswegs! Die Beschreibung der eidetischen gegenständlichen Strukturen der Lebenswelt macht die letztbegründende Wissenschaft dieser Welt absolut nicht aus; außerdem und nachdem gibt es noch die letztbegründende Thematisierung „des universalen Korrelationsapriori von Erfahrungsgegenstand und Gegebenheitsweisen“⁴⁰ oder der „Korrelation von Aussehen und Ausgehendem als solchen“⁴¹, deren systematische Ausarbeitung die Hauptaufgabe der transzendentalen Phänomenologie ist. Eine wesentliche methodische und philosophische Aufgabe besteht nämlich darin, die „philosophische Naivität“⁴² zu überwinden, die nach Husserl die zeitgenössische Philosophie charakterisiert: d. h. den *Realismus der Lebenswelt*, der den untranszendentalen Phänomenologien zugehört (nämlich Heideggers und Schelers). Diesem untranszendentalen Realismus entgegen gilt es, die für uns seiende Welt verständlich zu machen, was bedeutet, sie „verständlich als ein Sinngebilde aus den elementaren Intentionalitäten“⁴³ zu machen: Die Lebenswelt echt aufzuklären heißt, sie als einen von den Bewusstseins-synthesen konstituierten Sinn verständlich zu machen. *Die höchste und letzte Verständlichkeit liegt also nicht in der Bejahung der letzten Selbstgebung der subjektiv-relativen*

³⁷ *Ibid.*, § 37, Hua VI, S. 145.

³⁸ Husserl E., *Formale und transzendente Logik*, § 103, hrsg. v. P. Janssen, Den Haag, M. Nijhoff, 1974, Hua XVII, S. 278.

³⁹ Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, op. cit., § 51, Hua VI, S. 176.

⁴⁰ *Ibid.*, § 48, Hua VI, S. 169, Fussnote.

⁴¹ *Ibid.*, § 48, Hua VI, S. 168.

⁴² *Ibid.*, § 49, Hua VI, S. 170.

⁴³ *Ibid.*, § 49, Hua VI, S. 171.

Lebenswelt, sondern in der Aufklärung ihrer transzendentalen Konstitution – und dies der ontologischen Theses gemäß, wonach alles Seiende überhaupt seine Konstitutionsweise im Leisten der transzendentalen Subjektivität hat.

Letztlich bildet die Lebenswelt keine Ausnahme, die ihren eigenen Ort ganz außer der grundsätzlichen ontologischen Theses der transzendentalen Phänomenologie hätte, wonach alles Seiende überhaupt ein „innerhalb des Ego sich konstituierender Seinssinn“ oder ein in deren intentionalen Leistung „konstituiertes Gebilde der transzendentalen Subjektivität“⁴⁴ ist. Auch im späten Denken Husserls gibt es keine Gegenüberstellung zwischen den einzelnen endlichen Seienden und der Welt als dem All des Seienden: So wie alles Seiende überhaupt als Gebilde der transzendentalen Leistungen der Subjektivität verständlich wird, wird auch die Welt als ein solches Gebilde verständlich. Wieso?

Wie bestimmt sich der Weltbegriff seinem Wesen nach? Faktisch ist zwar die Welt „das All der Dinge“⁴⁵, d. h. der einzelnen Seienden. Aber diesem *faktischen Weltbegriff* müssen wir den *eidetischen Weltbegriff* gegenüberstellen; ihrem Wesen nach bestimmt sich nämlich die Welt als die geordnete Gesamtstruktur aller regionalen Wesen bzw. Strukturformen, die sich dem Fundierungsverhältnis nach aufbauen und sich in eine Stufenfolge einordnen lassen: materielle Dinge, Lebewesen, Animalien, Personen, Gemeinschaften, Kulturobjekte, Idealitäten... Demgemäß muss die Aufgabe der transzendentalen Konstitution methodisch fortschreiten.

Einerseits bestimmt sich konkret Weltevidenz oder Weltkonstitution nach den verschiedenen Evidenzmodi, die den verschiedenen Arten von mundanen Gegenständen entsprechen: „Evidenz ist nicht eine leere Allgemeinheit, sondern differenziert sich nach den Arten, Gattungen, regionalen Kategorien von Seiendem und auch nach allen raumzeitlichen Modalitäten“⁴⁶; „[j]edes Objekt, jeder Gegenstand überhaupt [...] bezeichnet eine Regelstruktur des transzendentalen Ego“⁴⁷. Daraus folgt der *regressive Charakter der transzendentalen Konstitution*: Jede Art Konstitution muss eine besondere regionale Gattung als transzendentalen Leitfaden annehmen und die Identität eines Gegenstands dieser Gattung festhaltend, das noetisch-noematische Verhältnis zwischen der intentionalen Einheit des gemeinten Gegenstands und der Mannigfaltigkeit der subjektiven Gegebenheitsweisen, Meinungen und hyletischen Daten erhellen.⁴⁸

⁴⁴ Husserl E., *Cartesianische Meditationen*, § 41, hrsg. v. S. Strasser, Den Haag, M. Nijhoff, 1973, Hua I, S. 86–87.

⁴⁵ Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, op. cit., § 37, Hua VI, S. 145.

⁴⁶ *Ibid.*, § 48, Hua VI, S. 169.

⁴⁷ Husserl E., *Cartesianische Meditationen*, op. cit., § 22, Hua I, S. 90.

⁴⁸ *Ibid.*, § 21, Hua I, S. 88.

Zweitens verliert sich Weltkonstitution keineswegs in eine offene, unbestimmte und chaotische Mannigfaltigkeit von einzelnen Konstitutionstypen; im Gegenteil wird die Ordnung der konstitutiven Typen vom Fundierungsverhältnis der regionalen Wesen geregelt, so dass die Folge der konstitutiven Analysen genau der Stufenfolge der materialen mundanen Gattungen entspricht: Weltkonstitution bestimmt sich also als die Gesamtaufgabe, „in der Einheit einer systematischen und allumspannenden Ordnung am beweglichen Leitfadens eines *stufenweise herauszuarbeitenden Systems* aller Gegenstände möglichen Bewusstseins [...] alle phänomenologischen Untersuchungen als *entsprechende konstitutive* durchzuführen, also *streng systematisch aufeinandergebaut*, miteinander verknüpft“⁴⁹. Wenn der Lebensweltbegriff die Welt als den konkreten Horizont aller zugänglichen Gegenstände und Mitsubjekte und den Spielraum aller subjektiven Interessen besagt, muss aber methodisch diese konkrete Welt erstens durch das *noematische Welt-ideos* (d. h. durch die systematische Stufenfolge aller regionalen Gattungen von mundanen Objekten) ersetzt werden, und dieses zweitens durch das *transzendental-ideos* (d. h. durch die entsprechende Stufenfolge aller aufeinanderfundierten konstitutiven Typen).

Letztlich erscheint Lebenswelt im Rahmen der transzendentalen Phänomenologie keineswegs als Horizont einer Urgegebenheit, dessen Archifaktizität erkannt werden sollte.⁵⁰ Im Gegenteil löst sie der transzendental methodische Prozess in eine systematische, geordnete und durchsichtige Folge von konstitutiven Stufen auf.

Dingkonstitution und Weltkonstitution

Ricœur's These entgegen gibt es also für Husserl „zwei mögliche[] Grundweisen, die Lebenswelt thematisch zu machen“⁵¹, die absolut nicht gleichwertig sind, sondern deren erste naiv bleibt, während die zweite allein absolut aufklärend erscheint. Einerseits gibt es die „naiv-natürliche Geradehineinstellung“⁵², d. h. das in den Welthorizont Hineinleben oder das „ständig In-Weltgewißheit-leben“⁵³, das direkte Gerichtetsein auf die Objekte und auf die vorgegebene Lebenswelt als

⁴⁹ *Ibid.*, § 22, Hua I, S. 90.

⁵⁰ Cf. Tengelyi László, *Welt und Unendlichkeit*, Freiburg / München, Karl Alber Verlag, 2014, S. 180 ff.

⁵¹ Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental-Phänomenologie*, *op. cit.*, § 38, Hua VI, S. 146.

⁵² Ebenda.

⁵³ *Ibid.*, § 37, Hua VI, S. 145.

den unendlichen Horizont für alle unsere Ziele und Zwecke. Andererseits gibt es dagegen die reflexiv orientierte „Einstellung auf das Wie der subjektiven Gegebenheitsweisen der Lebenswelt und der lebensweltlichen Objekte“⁵⁴: Es handelt sich um eine konsequente und universale Umwandlung des thematischen Bewusstseins von der Welt, also um eine Wandlung der Geradheinstellung und des direkten Dahinlebens in ein theoretisches Interesse für die „Objekte in ihrem Wie“.

Was besagt genau dieser letzte Ausdruck? Damit werden die Objekte im Wie ihrer subjektiven Gemeinheitsweisen und ihrer Gegebenheitsweisen aufgefasst: Damit werden erstens die Gegenstände insofern hingewiesen, als sie wahrnehmungsmäßig oder phantasiemäßig oder erinnerungsmäßig gemeint werden bzw. als sie mit noematischen Aktcharakteren affiziert werden;⁵⁵ zweitens die Gegenstände insofern, als sie anschauungsmäßig wirklich gegeben werden und sich in sinnlichen einseitigen Aspekten abschatten, z. B. derselbe Würfel, der bald in Nah-, bald in Fernerscheinungen, bald von jener, von dieser Seite und in wandelnden Perspektiven erscheint, der sich mit jener oder dieser Gestalt oder Farbe oder mit irgendeiner sinnlichen Eigenschaft zeigt;⁵⁶ drittens und korrelativ ergibt sich die ganze hyletische und noetische Seite, d. h. insgesamt die hyletischen oder sensuellen Daten, worauf alle sinnlichen Eigenschaften und Aspekte zurückweisen, und die subjektiven Meinungen, die auf solche Gegenstände gerichtet sind. In dieser Hinsicht kann Husserl vom theoretischen Interesse des Phänomenologen als einem „auf das Universum des Subjektiven“⁵⁷ gerichteten Interesse sprechen, wo unter „subjektiv“ doppeltes bedeutet wird: einerseits die noematischen Aktcharaktere und einseitigen Aspekte des Objekts, die als noematische offenbar nicht subjektiv im strengen und reellen Sinn sind; andererseits die Meinungen und Anschauungen, die dagegen streng subjektiv sind, da sie zur reellen Sphäre der subjektiven Erlebnisse und zum Gehalt des Bewusstseins gehören.

Jetzt möchten wir eine wichtige phänomenologische Frage stellen, die das Verhältnis zwischen Dingbewusstsein und Weltbewusstsein (bzw. Dingkonstitution und Weltkonstitution) angeht: *Haben Ding- und Weltbewusstsein dieselbe Struktur, oder sind sie untereinander ganz verschieden?* Ist im Fall der Welt transzendente Konstitution wie im Fall des einzelnen Dinges möglich oder erweist sich die Welt als prinzipiell unkonstituierbar oder archifaktisch, also mit einem ursprünglich-

⁵⁴ *Ibid.*, § 38, Hua VI, S. 146.

⁵⁵ Husserl E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, Bd. I (= *Ideen... I*), § 131, hrsg. v. Karl Schuhmann, Den Haag, M. Nijhoff, 1976, Hua III/1, S. 303.

⁵⁶ Husserl E., *Cartesianische Meditationen*, *op. cit.*, § 17, Hua I, S. 78.

⁵⁷ Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *op. cit.*, § 38, Hua VI, S. 149.

ten Faktum identisch? Sind wir im Fall der Welt (d. h. des Seienden im Ganzen oder des Alls der Dinge) gezwungen, der transzendental-idealistischen These zu entsagen und die realistische These anzunehmen?

Eine wesentliche Heideggersche These annehmend hebt Husserl tatsächlich im § 37 der *Krisis* „einen grundsätzlichen Unterschied in der Weise des Weltbewusstseins und des Dingbewusstseins, des Objektbewusstseins“⁵⁸, hervor: Einzelne Objekte sind nämlich bewusst „als Dinge, als Objekte im Welthorizont. Jedes ist ‚etwas aus‘ der Welt“⁵⁹; das Einzelne ist „nichts für sich“, da dessen sinnliche Auffassung immer „Wahrnehmung in einem Wahrnehmungsfeld“ ist, während dieses Feld selbst „Ausschnitt ‚von der Welt“⁶⁰ ist. In *Sein und Zeit* erkennt Heidegger an, dass ein einzelnes Zeug nie „ist“, weil jedes sinnliche Seiende immer ein zuhandenes Zeug ist und jedes Zeug wiederum einer Zeugganzheit gehört, deren Struktur ein Komplex von praktischen Verweisungen ist und die letztlich zum Weltganzen und zum Dasein selbst zurückverweist.⁶¹ Ähnlich, aber abgesehen vom praktischen Charakter des Zuhandenen und sich nur in der Sphäre des sinnlich Wahrnehmungsmäßigen haltend, erkennt Husserl, dass jedes einzelne Objekt als „etwas aus der Welt“ die Vorgegebenheit und Seinsgewissheit der Welt voraussetzt: Während das Objekt zum reinen Bewusstsein ganz und gar relativ bleibt und von ihm konstituiert wird, ist dagegen die Welt ein absolut Seiendes, dessen Sein jeder transzendentalen Konstitution vorangeht und das also Korrelat einer ursprünglichen Weltgewissheit ist; jedem endlichen Gegenstand gegenüber ist die Welt ein archifaktisches Seiendes, das sich jeder transzendentalen Konstitution und jeder Relativität zum Bewusstsein verweigert.⁶² Aber dies unter dieser bestimmten Voraussetzung: *Das gilt nur in der naiven Geradehineinstellung des sich in der natürlichen Einstellung findenden Bewusstseins!*

Im Gegenteil *gibt es in der reflexiven Einstellung keinen Grundunterschied mehr zwischen Ding- und Weltkonstitution; beide Konstitutionsweisen haben nämlich dieselben wesentlichen Züge und Strukturen.*

⁵⁸ *Ibid.*, § 37, Hua VI, S. 146.

⁵⁹ Ebenda.

⁶⁰ *Ibid.*, § 47, Hua VI, S. 165.

⁶¹ Heidegger Martin, *Sein und Zeit*, § 15, Tübingen, Niemeyer, 1986, S. 68–71.

⁶² Husserl E., *Erfahrung und Urteil*, § 7, Hamburg, Glaassen & Goverts, 1954 (= F. Meiner, 1999), S. 23–26. So spricht auch M. Merlau-Ponty in *Le visible et l'invisible* von der Welterfahrung als der „Vor-habe [pré-possession] einer Totalität, die da ist, noch bevor man weiß, wie und warum“ (*Das Sichtbare und das Unsichtbare*, übersetzt von Regula Giuliani und Bernhard Waldenfels, München, Fink, 3. Auflage, 2004 (= Übergänge. Bd. 13), S. 65 („pré-possession d'une totalité qui est là avant qu'on sache comment ni pourquoi“, Paris, Gallimard, 1965, S. 65).

Erstens werden beide von einer *ähnlichen synthetischen Struktur* bestimmt: Ganz fern von der schon erwähnten These der transzendentalen Unkonstituierbarkeit der Welt liegt tatsächlich in der gesamten Aufgabe der transzendentalen Phänomenologie zu „entdecken, dass und wie Welt als Korrelat einer erforschbaren Universalität synthetisch verbundener Leistungen ihren Seinssinn und ihre Seinsgeltung in der Totalität ihrer ontischen Struktur gewinnt“⁶³. Als Urform des Bewusstseins ist zugleich Synthesis die ursprüngliche Form jedes Objektbewusstseins und des Weltbewusstseins;⁶⁴ ferner haben Dingbewusstsein und Weltbewusstsein dieselbe Horizontstruktur, so dass es einen strengen strukturellen Parallelismus zwischen dem Innenhorizont und dem Außenhorizont gibt.⁶⁵ Für die Konstitution des einzelnen materiellen Dinges gilt nämlich die strukturelle Entgegensetzung und Zusammengehörigkeit von der Selbstigkeit des Dinges und der Mannigfaltigkeit von dessen sinnlichen Darstellungen oder Gegebenheitsweisen; zum Beispiel stellt sich dasselbe Ding durch Wahrnehmungen des Sehdinges und des Tastdinges dar, das Sehding wiederum im Wandel der Perspektiven, der Nah- und Fernerscheinungen, und dessen Farbe wiederum durch Farbenabschattungen.⁶⁶ Und die vollkommene oder adäquate Darstellung des einzelnen Dinges, d. h. der allseitigen Aspekte des Dinges, ist eine Kantische Idee, also eine unendliche Idee, die als geschlossene Ganzheit unzugänglich ist und einen unendlichen Prozess von sinnlichen Erscheinungen umfasst und vorzeichnet.⁶⁷

Und genau dieselbe Struktur der „Darstellung-von“ gilt für Weltkonstitution! Es gibt nämlich einen genauen Parallelismus zwischen dem Innenhorizont des Dingbewusstseins und dessen Außenhorizont: Sowie sich das einzelne Ding „durch einen Kern ‚originaler Präsenz‘“⁶⁸ darstellt, d. h. durch den Kern seiner wirklich anschaulich gegebenen Aspekte, so stellt sich auch die Erfahrungswelt durch einen solchen Kern originaler Präsenz dar, nämlich den Kern des anschaulich gegebenen Wahrnehmungsfelds, und dieser wiederum durch den Kern des zentral wahrgenommenen Dings, um das herum sich ein Hof mitwahrgenomme-

⁶³ Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, op. cit., § 38, Hua VI, S. 148.

⁶⁴ Husserl E., *Cartesianische Meditationen*, op. cit., § 17, Hua I, S. 77.

⁶⁵ Husserl E., *Erfahrung und Urteil*, op. cit., § 8, S. 27–29.

⁶⁶ Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, op. cit., § 45, Hua VI, S. 161; *Cart. Medit.*, § 17, Hua I, S. 78.

⁶⁷ Husserl E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, op. cit., § 143, Hua III/1, S. 330–331; *Cart. Medit.*, §§ 19, 29 u. 41, Hua I, S. 81–83, 98 u. 121.

⁶⁸ Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, op. cit., § 47, Hua VI, S. 165.

ner Daten bildet;⁶⁹ in beiden Fällen von Ding- und Weltbewusstsein finden wir also dieselbe synthetische Struktur und dieselbe Korrelation von anschaulichem Kern und mitgemeintem Feld.⁷⁰

Zweitens finden wir in beiden Fällen *dieselbe idealistische Deutung der transzendentalen Konstitution als einer „ursprünglichen Sinnbildung“*⁷¹: Sowie das Objekt einen Seinssinn hat (materielles Ding, Gebrauchsding, Lebewesen, usw.), der von einer Sinngebung des Bewusstseins gestiftet wurde,⁷² hat die Welt selbst einen Seinssinn, der auch von einer Sinnbildung oder Sinngebung gestiftet wurde⁷³ – was in erster Linie von den geschichtlichen und kulturellen Bestimmungsprädikaten gilt, die ganz auffällig Produkte einer intentionalen Sinnbildung sind. Und sowie ferner das Objekt eine Seinsgeltung besitzt (Wirklichsein, Möglichsein, Notwendigsein, Zweifelhaftsein usw.), die sich in den subjektiven Evidenzen des Bewusstseins ausweisen kann, so hat auch die Welt als Ganzes eine Seinsgeltung.

Aber in diesem letzten Fall müssen wir *zwei Weltbegriffe unterscheiden*: Da einerseits Leben „ständig In-Weltgewissheit-leben“⁷⁴ ist, hat und bewährt die Welt als horizonthafter Boden aller Erfahrung immer, ständig und notwendig dieselbe Seinsgeltung, nämlich die des in Seinsgewissheit Vorgegebenen und daher *notwendig Seienden*. Sobald wir aber die phänomenologische Einstellung einnehmen, erreichen wir eine neue Einstellung „über der Geltungsvorgegebenheit der Welt“⁷⁵, so dass das Denken „über sein natürliches Sein [scil. des Seienden] und über die natürliche Welt gestellt“⁷⁶ wird. Da in der von dieser neuen Einstellung erschlossenen Sphäre eine strenge ontologische Korrelation zwischen Seiendem jeder Art und transzendentaler konstituierender Subjektivität gilt,⁷⁷ hat darin Seiendes Seinssinn und Seinsgeltung, die nur Korrelate von gewissen subjektiven sinngebenden Meinungen und seinausweisenden Evidenzen sind, und die also dem Bewusstsein nicht vorgegeben sind; die Welt als so und so konkret seiende, als alle konkreten Dinge umfassender Horizont, wird charakterisiert durch die *Seinsgeltung des Zu-*

⁶⁹ Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, op. cit., § 40, Hua VI, S. 152.

⁷⁰ *Ibid.*, § 47, Hua VI, S. 165.

⁷¹ *Ibid.*, § 49, Hua VI, S. 170.

⁷² Husserl E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, op. cit., § 55, Hua III/1, S. 120.

⁷³ So beschreibt Husserl Phänomenologie als eine „Wissenschaft von dem universalen Wie der Vorgegebenheit der Welt“, die ihre Kraft „aus ihrer letzten Sinngebung schöpft“ (Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, op. cit., § 38, Hua VI, S. 149).

⁷⁴ *Ibid.*, § 37, Hua VI, S. 145.

⁷⁵ *Ibid.*, § 40, Hua VI, S. 153.

⁷⁶ *Ibid.*, § 41, Hua VI, S. 155.

⁷⁷ *Ibid.*, § 41, Hua VI, S. 154.

fälligen und Zweifelbaren und gewinnt eine positive Seinsgeltung erst durch die rechtfertigenden Evidenzen des Bewusstseins.

Zum Schluss können wir also sagen, dass die Entgegensetzung von Ding- und Weltbewusstsein nur in der natürlichen Einstellung gilt, die mit ontologischer Naivität behaftet ist und in deren Naivität die vorgegebene Welt beschrieben werden kann; aber sobald als wir die transzendente Einstellung einnehmen, verschwindet für die Welt dieser natürliche Status ontologischer Ausnahme: Dann ist sie wie jedes endliche und einzelne Seiende nur ein Korrelat der subjektiven Meinungen und Evidenzen des Bewusstseins, dessen Sinn und Geltung sich fortschreitend bewähren und bestimmen. Als das All des Seienden ist die Welt in der transzendentalen Sphäre keine Ausnahme innerhalb des Seienden.

Ein Grundproblem der transzendentalen Weltkonstitution: das Problem des Fundierungsverhältnisses und der aufgeschichteten Konstitution

Vergleichen wir endlich noch einmal die Konstitution des einzelnen Objekts und die der allumfassenden Welt, um eine spezifische methodische Schwierigkeit der transzendentalen Konstitution herauszustellen.

Heben wir zuerst die Struktur der transzendentalen Konstitution des einzelnen Gegenstands hervor. Alle konstitutiven Arbeitsprobleme ordnen sich unter den Titeln *ego – cogito – cogitatum* oder *ego – cogitatio – cogitata*,⁷⁸ wobei das Ego der leistende und konstituierende Ichpol bezeichnet, bzw. das *cogitatum* den korrelativen intentionalen Gegenstandspol in seiner sich darstellenden Selbigkeit bezeichnet, und die *cogitatio* ein allgemeiner Titel für die verschiedenen subjektiven Weisen der intentionalen Richtung auf etwas Gegenständliches ist. In dieser dreifachen Struktur besitzt der gegenständliche Pol eine wesentliche Funktion: Nämlich diejenige eines intentionalen Indizes oder eines transzendentalen „Leitfadens für die Rückfrage nach den Mannigfaltigkeiten der Erscheinungsweisen und ihren intentionalen Strukturen“⁷⁹ – und dies der allgemeinen Thesis nach, wonach jeder Gegenstand oder jeder Gegenstandstypus dem transzendentalen Ego eine Regelstruktur vorzeichnet: Jeder Konstitutionstypus hat seinen eigenen und bestimmten strukturellen Stil der Bewährungsweise, der vom Eidos oder von der materialen Gattung des Gegenstands vorgezeichnet wird.⁸⁰ Das konstitutive

⁷⁸ *Ibid.*, § 50, Hua VI, S. 173–175.

⁷⁹ *Ibid.*, § 50, Hua VI, S. 175.

⁸⁰ Husserl E., *Cartesianische Meditationen*, *op. cit.*, §§ 20, 21, 22 u. 29, Hua I, S. 85, 88, 90 u. 98–99: „Jedes Objekt, jeder Gegenstand überhaupt [...] bezeichnet eine Regelstruktur des transzendentalen

Apriori wird also nur vom materialen oder gegenständlichen Apriori bestimmt und nicht von der spezifischen (endlichen oder unendlichen, rezeptiven oder schöpferischen) Natur und Struktur des transzendentalen Subjekts (d. h. der Mannigfaltigkeit seiner Vermögen).

Gilt aber dieses Prinzip auch für die Weltkonstitution? Oder hat diese Leitfadenfunktion für die Welt als das All der Dinge keinen bestimmten Sinn, da der formale allumfassende Horizont aller Erfahrungen keinen konkreten Sinngehalt hätte?

Unserer Meinung nach gilt dieses Prinzip auch für Weltkonstitution, aber *mutatis mutandis*. Es muss nämlich eine Ontologie der Lebenswelt eine „feste Typik“ herausstellen, die eine „methodisch als reines Apriori zu umgreifende Wesenstypik ist“⁸¹. Worin besteht eine solche Wesenstypik? Sie umfasst alle wesentlichen Allheitsstrukturen oder allgemeinen Strukturformen, die zu einer Erfahrungswelt überhaupt gehören (Zeit, Raum, Materie, Leben, usw.);⁸² und jede dieser Strukturformen entspricht zugleich einem besonderen regionalen Erfahrungsgebiet von einzelnen Objekten (*res temporalis, res extensa, res materialis, Lebewesen, usw.*)⁸³. Wie soll die Aufgabe der transzendentalen Konstitution diesen Strukturformen und Gebieten gegenüber methodisch verfahren? Es ist einfach, dieser Frage eine Antwort zu geben: Innerhalb der phänomenologischen *Epoché* hat der Phänomenologe immer die theoretische Freiheit, die thematische Blickrichtung bald auf diese, bald auf jene intentionale Schicht zu orientieren und zu konzentrieren, und eine besondere gegenständliche Gattung oder eine besondere Schicht dieser Gattung als transzendentalen Leitfaden zu nehmen, um die phänomenologische Reflexion zu üben und die zugehörigen Mannigfaltigkeiten von Erscheinungsweisen aufzuklären; die transzendente Konstitution des Gegenstands überhaupt kann

Ego.“ (S. 90). *Ideen...* I, § 149, Hua III/1, S. 344: „Jede gegenständliche Region konstituiert sich bewusstseinsmässig. Ein durch die regionale Gattung bestimmter Gegenstand hat als solcher, sofern er wirklich ist, seine a priori vorgezeichneten Weisen, wahrnehmbar, überhaupt klar oder dunkel vorstellbar, denkbar, ausweisbar zu sein.“ *Ideen...* III, §§ 3 u. 7, hrsg. v. M. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1971, Hua V, S. 13, 34 u. 36: „Das gilt für alle Seinskategorien, die korrelativ auf kategoriale Grundformen gebenden Bewusstseins zurückführen.“ (S. 13). Diese Grundthese des Husserlschen Denkens haben wir in unserem Buch *Par-delà la révolution copernicienne [Jenseits der Copernikanischen Wendung]* (Paris, Presses Universitaires de France, 2012) zum methodischen Leitfaden einer Gesamtdeutung der Husserlschen transzendentalen Philosophie gemacht.

⁸¹ Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, op. cit.* § 51, Hua VI, S. 176.

⁸² Husserl E., *Formale und transzendente Logik, op. cit.*, § 103, Hua XVII, S. 278.

⁸³ Husserl E., *Phänomenologische Psychologie, § 7*, hrsg. v. W. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1968, Hua IX, S. 67.

also im Wandel der partiellen thematischen oder intentionalen Orientierungen aufgeklärt werden.⁸⁴

Aber *welcher methodischen Ordnung soll nun die Gesamtkonstitution der Welt als des Alls des Seienden folgen?* Ist es möglich, von einer solchen Gesamtkonstitution der Welt selbst zu sprechen, oder sind wir im Gegenteil dazu gezwungen, den Sinn der transzendentalen Konstitution auf einzelne Objekte und Gegenstandstypen zu beschränken?

Das Wesentlichste und Entscheidendste ist hier, der „wesensmäßigen Fundierungsordnung [der gegenständlichen Schichten oder Stufen zu] folgen“⁸⁵. Was bedeutet diese methodische Ausweisung? Sie besagt, dass die erdenklichen Gegenstandstypen kein Chaos bilden, sondern umgekehrt ein streng geordnetes System von aufeinander fundierten gegenständlichen Wesen, wobei das Fundierungsverhältnis ein Doppeltes bedeutet: erstens, dass die höhere Stufe die niedrige voraussetzt, und zweitens, dass die höhere Stufe sich auf die niedrige aufbaut;⁸⁶ so setzt jedes ausgedehnte Objekt ein Zeitobjekt insofern voraus, als es eine zeitliche Dauer notwendig erfüllt, und baut sich zugleich der Sinn eines jeden ausgedehnten Objekts auf der vorgegebenen Schicht des Zeitobjekts auf.⁸⁷ Daraus ergibt sich für den Inbegriff der gegenständlichen Wesen eine Ordnungsbeziehung, wonach deren ganze Stufenfolge sich auf der niedrigsten Unterlage des Zeitobjekts (*res temporalis*) aufbaut: *res temporalis*, *res extensa*, *res materialis*, Lebewesen, Animalien, Personen, Wert- oder Bestimmungsprädikate, soziale Gemeinschaften, materiale und formale Idealitäten usw. – wobei nicht entschieden ist, ob die Stufenfolge geschlossen oder nicht ist. Vom *faktischen Weltbegriff* als dem des Alls der Seienden oder des universalen Horizonts aller Erfahrung müssen wir also einen *eidetischen Weltbegriff* unterscheiden: Das Eidos „Welt“ befasst alle wesentlichen Schichten der Gegenständlichkeit und das Fundierungsverhältnis, wonach diese Stufen in einer universalen Ordnung von unten auf gesetzt werden.⁸⁸

Welche methodische Notwendigkeit folgt daraus für die transzendente Konstitution? Da überall das Wesen des Gegenstands den transzendentalen Leitfaden für die *Konstitution* bildet, *wird die gesamte Fundierungsordnung der Wesen*

⁸⁴ Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, op. cit., § 51, Hua VI, S. 177.

⁸⁵ *Ibid.*, § 34a, Hua VI, S. 127.

⁸⁶ Husserl E., *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, C, § 3, hrsg. v. U. Panzer, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1996, Hua XXVIII, S. 252, Fussnote: „Fundiert im doppelten Sinne: 1) sich auf etwas bauen; 2) es als notwendig voraussetzen.“

⁸⁷ Husserl E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, op. cit., § 149, Hua III/1, S. 347–348.

⁸⁸ Diese Unterscheidung haben wir nicht ausdrücklich in Husserls Werken gelesen, aber dennoch lässt sie sich aus der Dritten Untersuchung und aus den letzten Paragraphen der *Ideen*... I herleiten.

den transzendentalen Gesamtleitfaden für Weltkonstitution bilden; demnach müssen sich alle konstitutiven Typen notwendig „in [die] Einheit einer systematischen und allumspannenden Ordnung“⁸⁹ einordnen. Die transzendente Weltkonstitution soll methodisch von unten auf und stufenweise aufgeklärt werden, mit der niedrigsten Unterlage des Zeitobjekts beginnend, dem Fundierungsverhältnis der eidetischen Schichten folgend und die transzendente Reflexion auf jeder gegenständliche Stufe vollziehend, um die transzendente Konstitution des jeweiligen Gegenstandstypus aufzuhellen.

Über diesen methodischen, progressiven und universalen Charakter der transzendentalen Weltkonstitution als einer sich von unten auf aufbauenden und stufenweise fortschreitenden Konstitution drücken sich zwei Texte besonders klar aus. Erstens können wir im §22 der *Cartesianischen Meditationen* lesen:

Es deutet sich eine ungeheure Aufgabe an, welche die der gesamten transzendentalen Phänomenologie ist, die Aufgabe, in der *Einheit einer systematischen und allumspannenden Ordnung am beweglichen Leitfaden eines stufenweise herauszuarbeitenden Systems aller Gegenstände möglichen Bewusstseins* [...] alle phänomenologischen Untersuchungen als entsprechende konstitutive durchzuführen, also *streng systematisch aufeinander gebaut, miteinander verknüpft*.⁹⁰

Und zweitens finden wir in der Vorlesung von 1919 über *Natur und Geist* das folgende Zitat, das wie ein Husserlscher *Discours de la méthode* lautet und den progressiven methodischen Charakter der Konstitution in reiner Klarheit ausdrückt:

Die Welt hat ihren apriorischen Stufenbau, und es ist offenbar notwendig, diesem Aufbau auf ontischer Seite in der phänomenologisch konstitutiven Untersuchung zu folgen, also mit der untersten Stufe zu beginnen und dann den sich aufstufenden Schichten nachzugehen. Selbstverständlich ist ja das ursprünglich gebende Bewusstsein einer *fundierten* Gegenständlichkeit komplizierter als das der *fundierenden*. [...] Die Unterstufe ist aber unter allen Umständen die der physischen Natur.⁹¹

Während in den *Logischen Untersuchungen* die wesentlichste Forderung der deskriptiven Psychologie die der reinen Beschreibung war, drückt sich hier umgekehrt ganz deutlich das Primat der Wesensanschauung und der Cartesianischen Methode gegenüber dem Imperativ der reinen Beschreibung aus; allerdings for-

⁸⁹ Husserl E., *Cartesianische Meditationen*, *op. cit.*, § 22, Hua I, S. 90.

⁹⁰ Ebenda – wir unterstreichen.

⁹¹ Husserl E., *Natur und Geist* (Vorlesungen Sommersemester 1919), hrsg. v. M. Weiler, Hua Materialien Bd. IV, S. 150.

muliert Husserl in *Erfahrung und Urteil* eine methodische Forderung, die genau wie die dritte Regel der Cartesianischen Methode klingt: „Es ist ja methodisches Gebot, bei solchen Analysen mit dem Einfachen zu beginnen und dann erst zum Komplizierten aufzusteigen“⁹². Letztlich können wir also sagen, dass Husserls konstitutive Analysen der zweiten und der dritten Regel der Cartesianischen Methode folgen: Zuerst dem Prinzip der methodischen Zergliederung jeder theoretischen Schwierigkeit in einfache Teile, wonach die universale Aufgabe der transzendentalen Konstitution den verschiedenen eidetischen Schichten der Gegenständlichkeit nach zergliedert wird; und dann dem Prinzip des methodischen In-Ordnung-Setzens der konstitutiven Analysen, wonach sie auf der noetischen Seite dem Fundierungsverhältnis der eidetischen noematischen Stufen folgen.

Prima facie erscheinen diese methodischen Betrachtungen ganz selbstverständlich: ist es nicht ein einfaches Gebot guter und gesunder Methode, mit dem Einfachen zu beginnen und erst nachher mit dem Komplizierten fortzuschreiten?

Ob darin aber nicht trotzdem etwas vom phänomenologischen Standpunkt aus gesehen Problematisches liegt, können wir aus der Folge des Cartesianischen Zitats erahnen: „et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres“⁹³ – und gar Ordnung unter denen voraussetzend, wobei keine den anderen natürlich vorangehen: D. h. die Ordnung zwischen den Teilen eines Problems kann auch der Natur der Sache selbst ganz äußerlich und ausschließlich Produkt des methodischen Verfahrens sein.

Dass wird sich außerdem aus dem Unterschied und der Gegenübersetzung von naturalistischer und personalistischer Einstellung im zweiten Band der *Ideen* bestätigen.

Nämlich wird von Husserl in den *Ideen... II* ausdrücklich ausgesagt, dass die transzendente Konstitution der naturalistischen Welt geschichtet ist und dass sie der Fundierungsordnung der eidetischen Schichten der Welt folgt. In der naturalistischen Einstellung, die ausschließlich an der sinnlichen Natur orientiert bleibt und jedes kulturelle Bedeutungsprädikat ausschließt, sind nämlich „die konstituierenden Grundarten der Auffassung [...] aufeinander gebaut“⁹⁴, so dass die Konstitution sich stufenweise und von unten auf aufklären lässt: Man beginnt mit

⁹² Husserl E., *Erfahrung und Urteil*, op. cit., § 14, S. 69. Vgl. Descartes Rene, *Discours de la méthode*, II: „Le troisième [précepte était], de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu comme par degrés jusques à la connaissance des plus composés“ (Adam-Tannery, VI, S. 18, *Œuvres complètes*, Bd. III (hrsg. v. J.-M. Beyssade u. D. Kambouchner), Paris, Gallimard, 2009, S. 93).

⁹³ Descartes R., *Discours de la méthode*, op. cit., II (AT VI, S. 18, *Œuvres complètes*, III, S. 93).

⁹⁴ Husserl E., *Ideen... II: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, § 49a, hrsg. v. M. Biemel, M. Nijhoff, 1954, Hua IV, S. 174.

der Grundsicht der wahrnehmungsmäßigen Erfahrung des materiellen Dinges, fortschreitend konstituiert man den fremden Leib als Unterlage der ästhesiologischen Schicht, daraufhin konstituiert man den fremden Menschen durch Einfühlung, dann die Gebrauchsobjekte durch Urstiftung der Bedeutungsprädikate usw. Es handelt sich um eine *progressive Konstitution*, die *von unten auf*, d. h. von der Unterlage des materiellen Dinges aus bis zu den höheren Stufen aufwärts verfährt.

Im Gegensatz dazu finden wir bei der personalistischen alltäglichen und ganz natürlichen (nicht naturalistischen) Einstellung keine progressiv und stufenweise strukturierte Auffassung, also keine geschichtete und sich dem Fundierungsverhältnis nach stufenweise aufbauenden Auffassung. Zum Beispiel setzt die Erfahrung der fremden Person keine „Introjektion der Seele“⁹⁵ voraus, die zuerst den fremden Leib als bloßes materielles Ding wahrnehmen müsste, um erst nachher auf dessen Unterlage den Oberbau des psychischen Lebens hineinzusetzen; sondern umgekehrt ist sie unmittelbar „komprehensive Erfahrung vom Dasein des Anderen“⁹⁶, durch welche wir das fremde Subjekt „ohne weiteres als personales Subjekt und dabei auf Objektivitäten bezogen, auf die auch wir bezogen sind“⁹⁷, auffassen; „In dieser Einstellung fällt es [uns] gar nicht ein, den Geist dem Leibe einzulegen, d. i. als etwas am Leib, als in ihm Fundiertes, mit dem Leibe zu einer Realität Gehöriges zu betrachten“⁹⁸. Der wesentliche Punkt ist dabei, dass *wir in der personalistischen Einstellung keine fundierungsmäßige Erfahrung oder Auffassung des anderen Subjekts haben*: Den Anderen fasse ich keineswegs von unten auf als einen materiellen Gegenstand, der übrigens mit seelischen und geistigen Bestimmungen begabt wäre, sondern direkt auf der Stufe des geistigen und sozialen Sinnes. Dank der Akte der sozialen Wechselbeziehung oder der spezifisch sozialen und kommunikativen Akte sind uns die Anderen nicht als Gegenstände anschaulich gegeben, sondern als „Genossen“ oder als „Gegensubjekte“⁹⁹, d. h. als Glieder eines kommunikativen Verbands und eventuell einer sozialen Subjektivität höherer Ordnung (Universität, Stadt, Region, Staat, Menschentum, religiöse Gemeinschaft usw.). In dieser sozialen Erfahrung sind wir unmittelbar auf die Welt der sozialen Intersubjektivität und der korrelativen sozialen und kulturellen Objektivitäten bezogen und finden uns direkt auf der Stufe der geistigen Welt als des Gesamtinbegriffs dieser subjektiven Gemeinschaften und Objektivitäten.¹⁰⁰

⁹⁵ *Ibid.*, § 49a, Hua IV, S. 175.

⁹⁶ *Ibid.*, § 51, Hua IV, S. 191.

⁹⁷ *Ebenda*.

⁹⁸ *Ibid.*, § 51, Hua IV, S. 190.

⁹⁹ *Ibid.*, § 51, Hua IV, S. 194.

¹⁰⁰ *Ibid.*, § 51, Hua IV, S. 196–197.

Und dasselbe gilt ähnlich für die Umwelt der Gebrauchsobjekte oder der πράγματα: Diese Sphäre der umweltlichen Dinge ist „als Wirklichkeit für den Geist immerzu auch begeistete, geistig bedeutsame, geistigen Sinn in sich tragend“¹⁰¹. Zum Beispiel sehe ich unmittelbar Kohle als Heizmaterial, also als dienlich und zum Heizen dienend, und nicht zuerst als bloßes materiales Ding, das darüber hinaus nach der sinnlichen Wahrnehmung bewertet werden und aus diesem Bewertungsakt neue Wertprädikate in sich aufnehmen könnte. In der personalistischen, praktischen und kulturellen Blickrichtung zur Umwelt und zu den Umweltdingen wird das Ding unmittelbar auf der Stufe der kulturellen Bestimmungsprädikate als Gebrauchsding aufgefasst; dessen Seinssinn wird also nicht von einer bewertenden und deutenden Aktivität als eine neue Seinsdimension oder als eine neue Prädikatenstufe auf der Unterlage der materiellen Natur aufgebaut, sondern direkt vom Verständnis der praktischen und kulturellen Sinnesstufe aus aufgefasst.

Letztlich zeigt sich eine *Umwendung der perspektivischen Ordnung*, wenn wir von der naturalistischen bis zur personalistischen Einstellung fortschreiten: Am methodischen Cartesianischen Gebot des Fortgangs vom Einfacheren bis zum Komplizierteren orientiert verfährt die transzendente Konstitution *von unten auf*, d. i. stufenweise von der niedrigsten Stufe der materiellen Natur bis zu den höheren Stufen der intersubjektiven Erfahrung und der Kultur; umgekehrt hat immer die umweltliche Auffassung eines jeden Gegenstands von der höheren Stufe des intersubjektiven und kulturellen Sinnes aus Priorität, d. h. *von oben an*, so dass auch die bloße Natur mit Bestimmungsprädikaten begabt ist. Es gibt also eine strenge Unverträglichkeit zwischen den methodischen Cartesianischen Forderungen der transzendentalen Konstitution und der rein deskriptiven Aufgabe einer Phänomenologie des reinen Bewusstseins. Die Aufgabe der transzendentalen Konstitution ist grundsätzlich eine *genetische Aufgabe*, deren eigenes Ziel bleibt, den (nicht psychologischen) Ursprung des Seienden selbst (und nicht der bloßen Vorstellung des Seienden) von den noetischen Aktivitäten und Evidenzweisen des reinen Bewusstseins aus klarzumachen; eine solche Aufklärung des subjektiven Sinnesurprungs des Seienden muss notwendig stufenweise und progressiv verfahren, um den Aufbau dieses Sinnes ans Licht zu bringen. Umgekehrt ist die Aufgabe einer Phänomenologie des Bewusstseins eine rein deskriptive, und keine genetische: um das Bewusstsein der alltäglichen Umwelt oder eines Umweltdinges aufzuklären, muss man sich lediglich in diese Bewusstseinsweise hineinversetzen, um die phänomenologische Reflexion zu vollziehen und die Gegebenheitsweise der Umwelt oder des Dinges ans Licht zu bringen; dann verschwinden die Car-

¹⁰¹ *Ibid.*, § 51, Hua IV, S. 197.

tesianischen Regeln der Zergliederung, des Inordnungsetzens und der progressiven Konstruktion, die nunmehr durch den theoretischen Imperativ der reinen Beschreibung und der Aufmerksamkeit auf die Sinnverweisungen der Umwelt ersetzt werden.

Schlusswort

Zum Schluss ist es nach diesen Analysen der Lebenswelt möglich geworden, einige Ergebnisse herauszuheben.

Erstens *darf man nicht*, wie Ricoeur es tut, *die Lebenswelt als eine absolut letzte und unabhängige Vorgegebenheit verabsolutisieren*: Nur hinsichtlich der wissenschaftlichen idealisierten Welt hat sie eine gründende (aber relative) Funktion; aber innerhalb der *ἐποχή* und transzendental betrachtet muss die Lebenswelt wiederum konstituiert werden.

Zweitens haben wir eine Spannung und vielleicht einen Widerspruch ans Licht gebracht: nämlich den *Widerspruch zwischen der Erscheinungs- oder Auffassungsweise der Lebenswelt in der personalistischen Einstellung und der Konstitution der Lebenswelt in der reflexiv-transzendentalen Einstellung*; durch die alltägliche Auffassung wird die Lebenswelt immer schon als begeisterte und von oben an gegeben, während deren transzendente Konstitution immer stufenweise, von unten auf und progressiv thematisiert und aufgeklärt wird. Die Forderungen der Cartesianischen Methode, d. h. des methodischen Beginns mit dem Einfachsten und des progressiven Fortgangs vom Einfachen zum Komplizierten, sind also den wesentlichen und innerlichen Strukturen der Phänomenalität entgegengesetzt.

Drittens und letztens steht es zu vermuten, dass *die Lebenswelt als Begriff der philosophischen Anthropologie zur Ontologie der alltäglichen Erfahrungswelt und nicht zur transzendentalen Konstitution gehört*. Wie Alfred Schütz schon im Jahre 1959 schrieb: „Man kann vermuten, dass Intersubjektivität kein konstitutives Problem sei, das innerhalb der transzendentalen Sphäre zu lösen sei, sondern eine Gegebenheit der Lebenswelt. Sie ist eine ontologische Grundkategorie des menschlichen In-der-Welt-Sein und damit von jeder philosophischen Anthropologie“¹⁰².

¹⁰² Schutz Alfred, „Le problème de l'intersubjectivité transcendantale chez Husserl“ [„Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl“], in *Husserl, Cahiers de Royaumont, Philosophie n° III*, Paris, Minuit, 1959, S. 362–363: „On peut supposer que le problème de l'intersubjectivité n'est pas un problème de constitution à résoudre à l'intérieur de la sphère transcendantale, mais une donnée du monde de la vie. Elle est la catégorie ontologique fondamentale de l'être de l'homme dans le monde et par là même de toute anthropologie philosophique“.

Es gab nämlich im Husserlschen Denken *hinsichtlich des Konstitutionsbegriffs eine wichtige Sinnverschiebung*: Während die Konstitution in den *Logischen Untersuchungen* lediglich eine intentionale Auslegung des Sinnes der Akte bedeutete, wurde sie nachher von Husserl idealistisch als Aufklärung der Art und Weise gedeutet, wie der Sinn und das Sein des Seienden von den intentionalen Meinungen des reinen Bewusstseins erzeugt und von dessen ursprünglich gebenden Evidenzen gerechtfertigt werden. Sicherlich ist es möglich und notwendig, die intentionalen und sozialen Akte auszulegen, welche die Sinnesdimensionen der sozialen Umwelt meinen – dies aber nur innerhalb einer Phänomenologie der natürlichen Einstellung; vielleicht erweist es sich aber als unmöglich, die transzendente und genetische Erzeugung der Sinnschichten der Welt ohne schwierige Voraussetzungen aufzuklären.

Dominique Pradelle ist Professor für zeitgenössische Philosophie an der *Université Paris Sorbonne-Paris IV* (seit 2013) und Direktor des Husserl-Archivs in Paris. Er ist spezialisiert auf das Studium der deutschen Philosophie der Gegenwart, der Metaphysik und der Phänomenologie sowie der Philosophie der Mathematik. Autor der Bücher: *Par-delà la révolution copernicienne – Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl* und *Généalogie de la raison – Essai sur l'historicité du sujet transcendantal de Kant à Heidegger*.

E-mail : Dominique.Pradelle@sorbonne-universite.fr

**EDMUND HUSSERL ON *LEIB*
AND TRANSCENDENTAL IDEALISM:
SKETCHING A COUNTER-APPROACH BASED
ON HUSSERLIANA XXXVI¹**

DANIELE DE SANTIS

Abstract

Contrary to a certain way of understanding Husserl's philosophy, according to which the Husserlian phenomenology of *Leib*, or "lived-body", would stand in a straightforward opposition to the thesis of "transcendental idealism", the present paper will advance the claim that, for Husserl, the idea of an actual and embodied subjectivity is not only compatible with the claims of idealism, but is the very concept on which Husserl's arguments to justify transcendental idealism build. The text is divided into two main parts: while part one will provide a quick, but systematic, presentation of what Husserl himself means by "transcendental idealism", the second section will discuss Husserl's understanding of the concept of *Leib*, of what Husserl refers to as "aesthetic synthesis", and of the role that such notions play in his line of thought.

0.

According to a quite accepted line of interpretation that dates back at least to Merleau-Ponty's breakthrough reading of Husserl, notably of *Ideen II (Le philosophe et son ombre²)*, the "discovery" of the *Leib* on the part of the father of

¹ The present text is a re-elaboration of a paper originally presented at a workshop on *Lived Body and Affectivity*, (Charles University, Prague, October 2, 2017). I am very grateful to the organizer of the workshop, K. Novotný, and to those who attended and presented at the workshop: I. Quepons, J. Čapek and J. Mensch.

² Merleau-Ponty Maurice, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, pp. 259–295: for example p. 290. See the detailed account by Molteni Gioacchino, *Introduzione a Michel Henry. La svolta della fenomenologia*, Milan, Mimesis, 2005, notably pp. 19–52.

<https://doi.org/10.14712/24646504.2019.2>

© 2019 The Author. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>).

phenomenology would introduce an unsolvable tension – in the thought itself of Husserl – between the *fact* of the body (which suddenly would claim the right to be “constitutive” and not simply “constituted”) and the very idea of intentional constitution, hence Husserl’s ultimate aspiration to ground “transcendental idealism” (construed as a mere relic from his early “intellectualism”). Now, without directly discussing such a view (for it would take us in a completely different direction), we will strive to show that *there is a great deal of truth to it*: Husserl comes to acknowledge, in fact, the “constitutive” role of the body.³ Nevertheless – this being where Merleau-Ponty and those who follow him go astray – , rather than presenting itself as a “theme” somehow irreconcilable with the claims of “transcendental idealism” (whatever these might amount to), the *Leib* is, for Husserl, *the very key to transcendental idealism*. The point is not just to contend – *contra* Merleau-Ponty for example – that “transcendental idealism” and the “body” can be finally reconciled: Husserl’s aim is to prove (he speaks of *Beweis*) transcendental idealism not in spite of, but *based on*, the phenomenology of the *Leib*.

Let us start by explaining what this paper *will not deal with*. First of all, this paper does not want to be an “evaluation” of Husserl’s transcendental idealism; for, it seems to us that the discussion of the Husserlian idealism and the question as to whether it is a self-consistent and coherent doctrine should always be based upon a clear understanding of what the “thesis” of transcendental idealism actually consists in, as well as of the actual problem, for whose solution such a thesis is appealed to by Husserl. Second, this paper is not going to raise the quite “thorny” question as to whether Husserl is right in claiming that his originally descriptive phenomenology must necessarily turn into, or entail, transcendental idealism.⁴

In the present paper, we will first strive to clarify the “problems” Husserl is dealing with when he introduces the doctrine of transcendental idealism; we will then elaborate on what Husserl means by “transcendental idealism” (for many different claims seem to fall under this general “label”) to shed some light on the role played by the *Leib*. Now, whether Husserl’s *Beweise* are successful is a question that this paper cannot and does not intend to tackle, nor will it try to address the problem of the constitution or self-constitution of the *Leib*: its main interest is to

³ Even though Husserl does not seem to have explicitly employed such an “expression,” what we mean to emphasize by speaking of the “constitutive” role of the body is the central function played by *Leib* in the constitution of the different layers of the material world at both its solipsistic and inter-subjective levels. I am grateful to Ignacio Quepons for his objection.

⁴ For a more extensive introduction to the problem, see Loidolt Sophie, “Transzendentalphilosophie und Idealismus in der Phänomenologie”, in *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, 2015, pp. 103–135, who also presents a useful description of the most recent positions on the topic.

contribute to clearing up what *transcendental idealism* actually stands for (in its relation to the notion of *Leib*).

As the reader will realize, the *counter-approach* hinted at by the title is nothing else but Husserl's own approach!

1.1.

Before we embark on our analysis, three remarks are necessary. First, whatever the turn of phrase *transcendental idealism* will end up meaning, it is crucial to keep in mind that, depending on the context of its introduction, it can have *either a positive or a negative sense*. In other words: the talk itself of transcendental idealism can either boil down to *positively stating and supporting a specific thesis and claim* or to *negatively excluding a specific thesis and claim*. Second, the way in which Husserl outlines his *Beweise* is based upon what could be called (in a positive sense) the most *positivistic* aspect of his thought – consisting in the demand for “justified” and “legitimized” claims (statements). Accordingly, he speaks of *Ausweis*, and of a series of variations thereupon, such as *ausweisen* or *ausweisende Erfahrung*⁵, his main concern being to see in what sense, and to what extent, certain statements and claims (e.g., “there exists a world behind this world”) can or cannot be justified, can or cannot be the object of an *ausweisende Erfahrung*.⁶ Finally, Husserl's talk of transcendental idealism refers to a very specific understanding of the term “world,” namely, the “material world,” which is what he also calls *Natur*, nature as “the first form of objectivity” (to use the language of the *Cartesian Meditations*).⁷

1.2.

For the sake of brevity, and to avoid any preliminary assumption about what Husserl specifically means by “transcendental idealism,” the following series of distinctions bearing on the relation between “consciousness” and “objectuality” can be proposed.

On the most general level, Husserl explores the connection between “consciousness” – as a “pure region,” namely, as a mere series of *Bewusstseins-Zusam-*

⁵ Hua III/1, §47.

⁶ “‘Logisch’ möglich ist freilich die hypothetische Annahme eines Realen außerhalb dieser Welt, ein analytisch-formaler Widerspruch liegt darin offenbar nicht. Fragen wir aber nach den Wesensbedingungen ihrer Geltung, nach der durch ihren Sinn geforderten Art ihrer Ausweisung, fragen wir nach der Art der Ausweisung überhaupt, die prinzipiell durch die Thesis eines Transzendenten [...] bestimmt ist” (Hua III/1, p. 113).

⁷ Hua I, pp. 149–164.

menhänge – and its “objects” as “correlates” of such and such a *Zusammenhang* (I). This extremely general co-respondence is to be immediately considered according to the divide between “possible consciousness” (whose correlate is a “possible ideal” or *eidos*) and “actual consciousness” (whose correlate is an “individual objectuality”)⁸ (II). Now, consciousness being “actual,” its relevant “objectuality” is the correlate, not just of a *Bewusstseinszusammenhang*, but of a specific *Erfahrungs-Zusammenhang*. As *Ideen... I* (§47) phrases it: “the correlate of our factual experience, called ‘actual world’ (is) just one special case among a manifold of possible worlds and non-worlds which, for their part, are nothing else but the correlates of essentially possible modifications of the idea ‘experiencing consciousness’, with more or less orderly connections of experience”⁹. What *Ideen... I* (§§47–49) is really interested in bringing to the fore is not the world’s dependence on consciousness, but the idea that what we call the “correlate” of an *erfahrendes Bewusstsein* covers a wide range of different cases: It can be “this” world, a more or less “deviating” or “diverging” *Abwandlung* thereof, or even that sort of radical “modification” that Husserl refers to as *Umwelt* (III). If this is the case, then the notion of a *wirkliches* or *erfahrendes Bewusstsein* (which, as Husserl points out, has no *Seele* or *Leib*¹⁰) does not suffice to discriminate between *Welten* and *Un-Welten* – for they all can count as an actual correlate: Even a non-world, in fact, corresponds to a certain connection of experience, though a very unstable or chaotic one.¹¹ Hence, what is required is an “existent” subjectivity whose correlate is an “existent” world, namely, a *leibliche Subjektivität*: “The possibility of the experience of a thing-world (*Dingwelt*) [...] presupposes that the experiencing subject itself (*das Erfahrende*) belongs to the experienced world (*der erfahrenen Welt angehört*) inasmuch as it has a body in this world (*er einen Leib in dieser Welt hat*)”¹² (IV). In other words: The possibility of experience of a thing-world (which corresponds to what in *Ideen... I* Husserl simply calls “world”) presupposes a subjectivity that belongs to the world and – by means of its having a body and, hence, being a *leibliche Subjektivität* – is “part” of it. Now, as we shall soon see, even IV is not enough for Husserl. Indeed, one could immediately raise the questions as to whether what Husserl calls “the possibility of the experience of a thing-world” will simply and exclusively hinge

⁸ Hua XXXVI, pp. 73–74.

⁹ Hua III/1, p. 100.

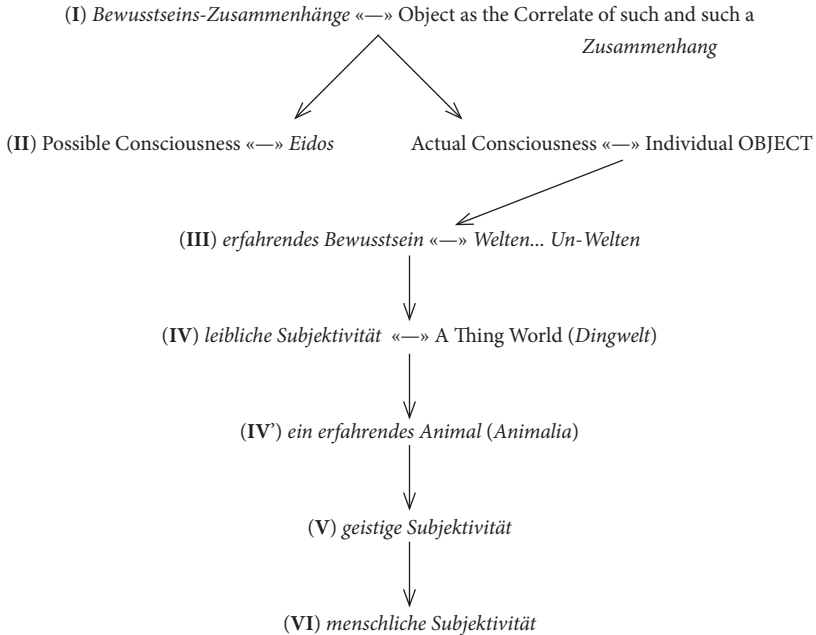
¹⁰ Hua III/1, p. 119.

¹¹ “in that case it could be that, to some extent, raw unity-formations become constituted, transient bearers for intuition, which were mere analogues of intuitions of physical things because quite incapable of constituting conservable ‘realities’, enduring unities ‘that exist in themselves, whether or not they are perceived’” (Hua III/1, pp. 103–104).

¹² Hua XXXVI, p. 133.

upon a *leibliche Subjektivität* construed only as an “animal” one (*ein erfahrendes Animal*) (IV’)¹³, or if it must be a “spiritual” *leibliche Subjektivität* (V); and, in this case, whether such a *geistige Subjektivität* must be – ultimately and necessarily – a “human subjectivity” (*menschliche Subjektivität*) (VI).

All these different specifications can be represented as follows:



Let us immediately point out that, for the sake of our problems here (a better understanding of the relations between transcendental idealism and the notion of *Leib*), our analysis will not step beyond IV and IV’ – which means that we will not even attempt to address the question as to VI (for it would take us far beyond the limited scope of this investigation).

¹³ As is evident from reading *Ideen... I* (§ 53: *Die Animalien und das psychologische Bewusstsein*), the term *Animalien* does not mean the same as *Tier*, for it express a “genus,” i.e., what *Menschen* and *Tieren* have in common: their being two different types of *leibliche Subjektivität*.

1.3.

In light of this diagram, a second series of remarks imposes itself. Regardless of Husserl's own way of framing it, if "idealism" is, as in the words of Edith Stein, one of the possible solutions to the question of whether the objects of our experience have an *existence* independent of consciousness ("ob die Gegenstände unserer Erfahrung eine von allem Bewusstsein unabhängige Existenz haben")¹⁴, then the issue can be addressed, and the question eventually answered, only if we place ourselves at the level of **IV** (*leibliche Subjektivität* + "existent" world). Now, if this is the case, then it is a mistake to conflate this problem with the question of whether consciousness is in general "possible" without "nature" and vice versa (= "1. ist ein Bewusstsein denkbar, dem keine Natur entspricht? 2. ist eine Natur denkbar, wenn ihr kein Bewusstsein entspricht?")¹⁵. This problem would in fact correspond to **III**, and its solution would have no bearing upon the above *Existenz*-question. If we are on the right track, then it is clear why in *Ideen I* – where his sole interest is to establish the possibility of a new science ("phenomenology") by bringing to light a brand new field of investigation ("pure consciousness" as an *Ur-Region*) – Husserl never characterizes his position as "transcendental idealism": the latter is not and should not be understood based upon the relation between two *Ur-Regionen*, like the *Ur-Region* "pure consciousness" and the *Ur-Region* "world."

This being said, let us see how Husserl himself presents the very idea of transcendental idealism. To put it as bluntly as possible, we should ask ourselves:

(i) *What do the claims of transcendental idealism really consist in?*

(ii) *What are the problems for which transcendental idealism seems to represent the solution?*

Let us first consider **ii**, *the problems*.

2.1.

On a general level (**A**), the issue Husserl is tackling is that of *die Annahme einer existierenden Welt*; in other words, and given all the possible translations of the German *Annahme*, what does it mean for a world to be "assumed," "presupposed," or "accepted" as "existent" (in Husserl's words: *was liegt in der Annahme einer exist-*

¹⁴ Stein Edith, *Einführung in die Philosophie*, Freiburg, Herder, 2010, p. 69.

¹⁵ *Ibid.*, p. 72.

ierenden Welt)¹⁶? It can be easily urged that what Husserl is really trying to clarify is the sense of the term “existence” or, better, what is involved in “the idea of something existent” (*die Idee eines Existierenden überhaupt*). On a more specific level (**B**), the problem turns out to be that of possible or other worlds (*die Möglichkeit anderer Welten*) – the question amounting not simply to explaining what it would mean for a world to be assumed as existent given a set of possible alternatives, but first and foremost to ruling out the real possibility of other worlds. Historically speaking, one could maintain that while the first alternative (**B'**) corresponds to Leibniz (one real world against the backdrop of an infinite number of “possibles” in God’s mind)¹⁷, the second one (**B”**) is represented (just to recall a contemporary example) by David Lewis’ modal realism (i.e., there exists an infinite number of actual or real worlds, even in complete isolation from one another)¹⁸. On an even more specific level (**C**), the issue is that of the possibility of establishing the identity of the material world (read: the one *Natur*)¹⁹, which can be construed either (**C'**) as a variation on **B'** (i.e., the many real worlds simply turning out to be the one and the same real world) or (**C”**) as the problem of the constitution of the one world over and above the many (cultural and social) *Um-Welten*.

To present this series of problems in a clear way, one could propose the following diagram:

(A) *Die Idee eines Existierenden überhaupt*

(B) *Die Möglichkeit anderer Welten*

(B') One Existent World vs. Many Possible Worlds (e.g., Leibniz)

(B”) “There are countless other worlds” (e.g., D. Lewis)

(C) *Identity of the Material World*

¹⁶ Hua XXXVI, p. 117.

¹⁷ As Husserl points out in the *Cartesian Meditations*: “Naturally Leibniz is right when he claims that infinitely many monads and groups of monads are conceivable, but it does not follow that all these possibilities are *compossible*; and again when he says that infinitely many worlds could have been *created*, but no more than one at the same time (*nicht mehrere zugleich*), since they are impossible” (Hua I, p. 167). On this specific topic and text, see our “Metaphysische Ergebnisse: Phenomenology and Metaphysics in Edmund Husserl’s *Cartesianische Meditationen* (§ 60): An Attempt at Commentary,” in: *Husserl Studies*, 2018.

¹⁸ “I advocate a thesis of plurality of worlds, or *modal realism*, which holds that our world is but one world among many. There are countless other worlds. [...] They are isolated: there are no spatiotemporal relations at all between things that belong to different worlds. Nor does anything that happens at one world cause anything to happen at another” (Lewis David K., *On the Plurality of Worlds*, Oxford, Blackwell, 1986, pp. 1–5).

¹⁹ Hua XXXVI, p. 136.

(C') Variation upon **B**'²⁰

(C'') The one World vs. The Many *Um-Welten*

Before we move on, three observations are necessary. First, as should already be evident, the way Husserl himself frames his battery of problems has *prima facie* nothing to do with the question as to whether the existence of the world depends on consciousness; second, by including “the idea of something existent,” none of these questions can be successfully raised at **III**, for they all need at least **IV**, namely, the “existence” of a *leibliche Subjektivität* as a correlate. In other words: none of these questions can be tackled, nor can transcendental idealism be eventually proposed as a means to address them, by sticking to **III** and without bringing in the notion of *Leib*, which, accordingly, does not stand in opposition to it. Finally, and as announced at the outset (0), to address the above issues (**A**, **B**, **C**) means to *either prove something* (what it is like for something to be assumed as existent) *or to dismiss it* (the existence of multiple real worlds à la Lewis).

2.2.

Let us now move on to the question regarding the “claims” of transcendental idealism (**i**). In light of the above distinctions (**A**, **B**, **C**), these claims, too, can be divided in different groups, each of them corresponding to one of those “problems.”

As Husserl points out, (**A**) the assumption of something existent in general necessarily goes hand in hand with the idea of an *Ausweisung* of such an existence, namely, with the assumption of a real and actual ego “with a specific and determined stream of experience” (*ein bestimmtes Ich mit einem bestimmten Erfahrungsstrom*)²¹, and of “actual experience-things” (*die aktuellen Erfahrungsdinge*) as *Träger* of “experience-motivations” (*Erfahrungsmotivationen*). What Husserl is elaborating on here is not simply the “co-relation” between an actual subjectivity and something existent: the point is not to say that the assumption of something existent corresponds to a possibly actual subject able to experience it; the point is that, *unless we assume* these “things” as *Träger* of *Motivationen* of a determined stream of experience, we cannot rule out the hypothesis that what we call the existent world is just *a possible world among others* (**B'**), or just *an actual world among many infinite actual ones* (**B''**). **A** leads immediately to **B**: “*To the assumption of*

²⁰ For example, Hua XXXIX, pp. 215–218, Beilage XVII: *Zwei Welten für ein Ich*.

²¹ Hua XXXVI, p. 119.

a determined and existent world there belongs a determined ego with a determined stream of experience: thereby the possibility of other worlds is excluded, not included (*dieser schließt die Möglichkeit anderer Welten nicht ein, sondern aus*)²². As should be evident (this being nevertheless the point we will have to elaborate on), the talk of *Dinge* as *Träger* of *Motivationen* refers back to the idea of a *leibliche Subjektivität*: for only if there exists a *Leib* can there also be “motivations.” Were any of these components to be taken out, one would immediately fall back into **III**, and it would be impossible to speak of a determined and “existent” world: “To an ideally possible ego there belongs an ideally possible experience: an ideally possible experience, namely, a set of empty possibilities that include equally all possible worlds, therefore no determined world stands out”²³.²⁴

Husserl himself speaks of *animalische Realitäten*²⁵, of *Leib*, as well as of *erscheinender Leib*²⁶, of *Leiblichkeit*²⁷, and of *animalische Existenz*²⁸; in *Ideen... II* (§14) Husserl clearly asserts that the so-called “animal realities” (*animalische Realitäten*) are to be characterized as *beeselte Leiber*²⁹. Accordingly, and even if only in a preliminary way (*preliminary* in a very specific sense, as we will see later on), one can present Husserl’s “transcendental idealism” as the thesis that

(**TI.1**) *Die Annahme einer existierenden Welt* requires (*fordert*) “at least” an *animalische*, or *leibliche Existenz* with a relevant system of *Motivationen*.

The same claim is made with respect to **C** (**C'** and **C''**). Text No. 7 from Husserliana XXXVI is dedicated to expanding on the idea that an *animalische Existenz*

²² Hua XXXVI, p. 119.

²³ Hua XXXVI, p. 120.

²⁴ It would be very interesting to compare Husserl’s position with Giovanni Gentile’s *idealismo attuale*, notably with what he asserts in Ch. VII (*Il positivo come autotictisi*), § 12 (*L’individuo come posizione di sé o spirito*), where a very similar claim is advanced, i.e., the one according to which the determination of an “actual reality” necessarily requires the self-position of an actual subjectivity: “E se si prescindesse da questo centro di riferimento di tutta l’esperienza, che è l’Io, intorno al quale essa si organizza e sistema, la realtà si giustaporrebbe alle cose vedute fantasticando e a tutta la vita nel sogno, senza possibilità di discriminazione e valutazione. Il che vuol dire, che il vero e univo positive à l’atto del soggetto che si pone come tale; e ponendo sé, pone in sé, come suo proprio elemento, ogni realtà che è positiva per questa suo rapporto di immanenza all’atto in cui l’Io si pone in modo sempre più ricco e più complesso. Di guisa che, sottraete la vostra soggettività del mondo che contemplate, e il mondo diventa un *rêve*, senza positività” (Gentile Giovanni, “Teoria generale dello spirito come atto puro”, now in: Id., *L’attualismo*, Milano, Bompiani, 2014, p. 172).

²⁵ Hua XXXVI, p. 125.

²⁶ Hua XXXVI, p. 133, pp. 164–165.

²⁷ Hua XXXVI, p. 134.

²⁸ Hua XXXVI, p. 140.

²⁹ Hua IV, p. 32.

(a *psychophysische* one) is in fact required for the constitution of the one identical “world”: “If it has already been demonstrated that the possibility of knowledge of a material world includes in itself the possibility of subjects, which belong to this world in an animal way – then what does this possibility mean? Can it merely be a logical possibility? (*Wenn schon erwiesen ist, dass die Möglichkeit der Erkenntnis einer materiellen Welt in sich schließt die Möglichkeit von Subjekten, die animalisch dieser Welt angehören – was besagt diese Möglichkeit? Kann es eine bloß logische Möglichkeit sein?*)”³⁰. Husserl’s answer is straightforward: *Nein*. What is required is a subjectivity endowed with specific *Erfahrungsd dispositionen*, that is to say, with determined arrangements of what Husserl himself calls *Empfindungs- und Wahrnehmungsmöglichkeiten*.

3.1.

Now, after briefly presenting the problems (A, B, C) Husserl is dealing with (2.1), and for which “transcendental idealism” represents the solution, and after providing a (2.2) *preliminary* characterization of what the thesis of transcendental idealism seems to mean (TI.1), it is now time to turn to the notion of *Leib* and *leibliche Subjektivität*.

3.2.

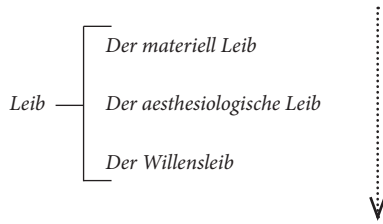
At the end of §33 of *Ideen... II* Husserl is clear: what we have to oppose to “material nature” as a second kind of reality is not simply the soul, but a “concrete unity” of *Leib und Seele*, namely, an *animalisches Subjekt*³¹. When it comes to the notion of *Leib*, it is vital to keep in mind the distinction between: (a) *der materielle Leib*, the *Leib* as a *Sache* belonging to the material world; (b) the *aesthesiologischer Leib*, which builds upon (a) but is not to be reduced to it; finally, (c) *der Willensleib*, the body as an expression of the “freely acting spirit” (*Geist*)³².

The notion of *Leib* upon which Husserl builds his claims is (b): it is the *aesthesiologische body* that includes (a) – it being “part” of the world (*der erfahrenen Welt angehört; Subjekten, die animalisch dieser Welt angehören*) – but not yet (c) – which leaves open the question of whether such a body is only the expression of a psychic

³⁰ Hua XXXVI, p. 136.

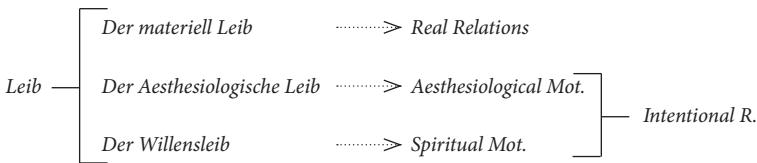
³¹ Hua IV, p. 139.

³² Hua IV, p. 284.



reality (*psychophysische* subjectivity) (IV) or of a “spiritual” (V), and eventually “human subjectivity” (VI). Now, the importance of our last remark is due to the fact that this distinction (a, b, c) corresponds to the double distinction between *real* and *intentional* relations, and between *aesthesiological* and *spiritual* motivations.

Let us try to be clearer. When it comes to the material body, i.e., to the *Leib* just a “material” thing among other “material” things, what we have is a series of real relations holding between material things *sic et simpliciter*³³. It is only with both (b) and (c) that “intentional” relations in general come in, and one can thereby speak of *Motivation als Grundgesetzlichkeit*³⁴; hence, the distinction between (b) and (c) boils down to that between *aesthesiological motivation* and *spiritual motivation*. If we are to leave out (c), then the “system of motivations” we are looking for is one proper to (b), the *aesthesiological* one, which includes (a) and excludes (c).



The transition from (a) to be (b) or, differently stated, the inclusion of (a) in (b) is made possible by what Husserl calls the “two totally different constituting functions” (*konstituierende Funktionen*) of the “data of sensations” (*Empfindungen*):

The first kind is *the sensations that constitute*, by means of the apprehensions allotted to them, *corresponding features* of the thing as such by way of adumbration. [...] The *second* kind is the “sensations”, which do not undergo such apprehensions but which, on

³³ Hua IV, p. 215.

³⁴ Hua IV, p. 220.

the other hand, are necessarily *involved* in all those apprehensions of the sensations of the first kind, to the extent that they, in a certain way, *motivate* those apprehensions³⁵.

If this passage can misleadingly suggest the existence of “two” different species of sensations, in *Ideen... III*, Husserl clearly distinguishes the *Empfindungen* according to their “function,” and thus speaks of data of sensations *in der Funktion des Motivierenden* (called “kinesthetic” sensations), and data of sensations *in der Funktion des Motivierten* (also called “presenting” sensations)³⁶. Unlike the account of *Ideen... II*, where only “one” of the two species of sensations seems to belong to the phenomenological domain of motivation, the “functional” description of *Ideen... III* holds both “types” as belonging to the domain of motivations (the two “types” being only two “functions”). More bluntly stated, the domain of *aesthesiological motivation* is a system including “motivating” and “motivated” data of sensations or, better, it includes both functions.

For the sake of our problems, we have reached an important stage. If, according to **TI.1**, what is required is a *leibliche Subjektivität* or *animalische Existenz* with a relevant “system of motivations,” we now know what such a “system” is: it is a system of *aesthesiological motivations*, including data of sensations in both *motivating* and *motivated* functions. Were we to rephrase **TI.1**, we could write that Husserl’s “transcendental idealism” consists in the thesis that

(**TI.1'**) *Die Annahme einer existierenden Welt* requires (*fordert*) at least an *animalische* or *leibliche Existenz*, that is to say, a subject endowed with a system of *aesthesiological motivations*, including both “kinesthetic” and “presenting” sensations.

3.3.

If we ask in what this “system” results, or what it looks like, then Husserl will answer along the following lines:

Those sensations that undergo extensional apprehension (leading to the extended features of the thing) are motivated as regards the course they take either actually or possibly, and are apperceptively related to a *motivating series*, to a *system of kinesthetic sensations*, which freely unfold in an orderly connection in a such a way that if a free unfolding of one series of this system occurs (e.g., any movement of the eyes or fingers),

³⁵ Hua IV, p. 57.

³⁶ Hua V, p. 14.

then from the interwoven manifold as a motive, the corresponding series must unfold as motivated³⁷.

Husserl speaks then of *Motivationsbeziehungen*, *motivierter Ordnung* and *Ordnungszusammenhang*, *Reihe dieses Systems* and *motivierter Reihen*, *mögliche Wahrnehmungsreihen*³⁸. In short: such a system of motivations (as a conjunction of kinesthetic and presenting sensations) results in a “system” of perceptual “series” or even “lines” (as one could also translate *Reihen*)³⁹ – some of them being mutually exclusive, as is the case, for example, with my *Augen-Bewegungen* (e.g., I can turn my eyes *either* to the right *or* to the left⁴⁰); others, on the contrary, overlap – as is the case with different senses. Now, the crucial notion Husserl resorts to in order to characterize the intertwining of such perceptual series or lines is that of “*aesthetic synthesis*” (§9): “Another function of the aesthetic synthesis is to unify with one another (*miteinander zu einen*) the objectivities that are constituted in the various single spheres of the senses: e.g., the visual stratum of a thing with the tactile”⁴¹.

Were we again to rephrase **TI.1**, we could say Husserl’s “transcendental idealism” consists in the thesis according to which:

(**TI.1**) *Die Annahme einer existierenden Welt* requires (*fordert*) at least an *animalische* or *leibliche Existenz*, namely, a subject endowed with a system of *aesthetic syntheses*.

3.4.

When we first introduced **TI.1** (2.2), we said that it should be taken only as a *preliminary* definition. The time is now ripe to address such preliminary character.

As *Ideen... II* remarks at the end of §18(e), we have to “lift the abstraction we maintained up to now and take into consideration the conditions under which

³⁷ Hua IV, pp. 57–58.

³⁸ See also Hua XXXIX, p. 209: *Strecke*, and *Linie des Systems der Kinästhesen*.

³⁹ “Ohne Beschauen kein optische Ausweisung, ohne Betasten keine haptische usw. Es müssen dabei kinästhetische Reihen in eigener phänomenologischer Charakterisierung ablaufen, verbunden mit zugehörigen Empfindungsreihen, die darstellende Funktion haben” (Hua XXXVI, p. 165).

⁴⁰ “In this way, from the ordered system of sensations in eye movement, in head movement freely moved etc., there unfolds such and such a series in vision” (Hua IV, p. 58).

⁴¹ Hua IV, p. 20.

the *factual* constitution occurs: i.e., that the experiencing subject is, in truth, *not a solipsistic subject*, but is one among many (*under vielen*)”⁴². Let us read Husserl:

As long as we take cases in which changes of the external world, feigned for us by an abnormal perceptual organ, are revealed as “semblances” by the testimony of the other organs, to that extent the distinction between “seeming” and what actually is is always given [...]. But if we assume for once that a subject would always have only normal perceptions and would never undergo a modification of any of its organs, or on the other hand would undergo a modification, but one that allowed for no possibility of correction (loss of the entire field of touch, or mental diseases that alter the entire typical character of perception), then the motives for the distinction between “semblance” (*Schein*) and “actuality” (*Wirklichkeit*), assumed up to now, would be eliminated, and the level of “objective nature” could not be attained by such a subject.

Two remarks are necessary, one concerning the idea of an inter-subjective subjectivity, the other bearing on the distinction between *Schein* and *Wirklichkeit*:

- Husserl is clear: the distinction between *Schein* and *Wirklichkeit* cannot be assumed, nor can the level of “objective nature” ever be attained, unless a certain level of inter-subjectivity is brought in; here, inter-subjectivity means, first, *infra-inter-subjectivity* derived from the contrast (and eventual correction) between two or more of my own aesthetic syntheses, then actual *inter-subjectivity* due to the possible contrast (and eventual correction) between aesthetic syntheses belonging to “different” subjects. To give an example: “As I communicate to my companions my earlier lived experiences and they become aware of how much of these conflict (*Widerstreit*) with their world, constituted inter-subjectively and continuously exhibited by means of an harmonious exchange of experiences, then I become for them an interesting *pathological object*”⁴³:

Leibliche Subjektivität ↔ *Ding*



Infra-Subjective Alterity ↔ Infra-Subjective Contrast and Correction
(Solipsistic distinction between *Schein* and *Wirklichkeit*)



Inter-Subjective Alterity ↔ Inter-Subjective Contrast and Correction
(Inter-Subjective distinction between *Schein* and *Wirklichkeit*)

⁴² Hua IV, p. 78.

⁴³ Hua IV, p. 80.

The relation to a manifold of *leibliche Subjektivitäten* enters into the apprehension of a thing as an objective and actual one (*objektiv wirklich*) and becomes constitutive.

• Let us now try to relate the distinction between *Schein* and *Wirklichkeit* to the *synthesis*. As the third *Cartesian Meditation* remarks during the discussion of the so-called “more pregnant concept of constitution,” among the multiplicities of modes of consciousness “are included those syntheses that, with regard to their initial intention, have the typical style of verifying, and, in particular, of evidently verifying syntheses, or that of nullifying and evidently nullifying syntheses”⁴⁴. If the objectual correlate of the former type of syntheses is the *actual (wirklich)* object⁴⁵, the latter corresponds to its negation, “the annulled or *cancelled* being,” which Husserl calls *Schein*.

Now, if we relate such a distinction to Husserl’s argument, then we can break it down as follows:

(i) Any *leibliche Subjektivität* entails a system of *aesthetic syntheses*;

(i’) A conflict may arise from within my own solipsistic system of syntheses, thereby a first and “preliminary” distinction between *Schein* and *Wirklichkeit* is obtained;

(i’’) It might be the case that my solipsistic system of syntheses undergoes no modification, or that a modification occurs, but one that allows for no possibility of correction, thereby no distinction between *Schein* and *Wirklichkeit* is ever made. Accordingly,

(ii) The relation to a multiplicity of *leibliche Subjektivitäten* becomes constitutive.

(iii) If there is a multiplicity of *leibliche Subjektivitäten*, there is also a *multiplicity of systems of aesthetic syntheses* – each of them having a thing as its own “objectual” correlate and in its own mode of appearance (= i). Accordingly, only two alternatives are possible:

(iii’) Either the different systems of aesthetic syntheses join together into a single system of verifying syntheses, thereby bringing about just one “actual” thing as its objectual correlate;

(iii’’) Or one of the systems is annulled by the other(s), and is hence unable to constitute an “actual” object as its own correlate, which turns out to be mere *Schein*.

⁴⁴ Hua I, p. 92.

⁴⁵ Hua I, p. 95.

Tertium non datur.

As should be clear by now, the “preliminary” nature of **TI.1** was due to the exclusion of the inter-subjective dimension, which Husserl holds as necessary to understand transcendental idealism.

3.5.

Let us try to move on to the conclusion by summing up the main outcomes of our analysis.

We have seen how the issue Husserl is dealing with when he introduces transcendental idealism is the general problem of clarifying what is “involved” in what he calls *die Idee eines Existierenden überhaupt* or, more specifically, in *die Annahme einer existierenden Welt*; it soon turns out that all the problems that fall under this general label cannot even be addressed without the assumption of a “bodily subjectivity” as an actual correlate of such a *Welt*, and therefore without assuming that the *Dinge* are *Träger von Motivationen*. It immediately becomes apparent what these motivations are (i.e., a “system” of kinesthetic and presenting “sensations”), and how Husserl accounts for such a “system of motivations” in terms of what he refers to as “aesthetic syntheses.” If we include the *de facto* inter-subjective character of constitution, a new definition of “transcendental idealism” can be offered, now construed as the following thesis:

(**TI.2**) *Die Annahme einer existierenden Welt* requires (*fordert*) at least an *animalische*, or *leibliche Inter-Subjektivität*, i.e., a multiplicity of subjects, each endowed with a system of *aesthetic syntheses*.⁴⁶

We have reached the end of our analysis. As announced at the outset, our major “preoccupation” was to clarify what Husserl means by “transcendental ideal-

⁴⁶ We are fully aware that a full-fledged account of Husserl’s “transcendental idealism,” as we have tried to present it here, should also taken into consideration the so-called *Willensleib* (3.2), hence the notion of “spiritual motivation.” Yet, if we have confined ourselves to the concept of “aesthesiological motivation” is in order to focus on the main point the present wanted to make: the importance of the *Leib* in general for Husserl’s doctrine of “transcendental idealism” (regardless of the subjectivity being human or other). The issue of spiritual motivations would have forced us to raise the question as to the distinction between IV and V (1.2), which goes far beyond the scope of this short text: it would include, in fact, a confrontation with Husserl’s early critique of “anthropologism” and the necessity of investigating the relation between the “transcendental” and the eventually “anthropological” character of the subject under scrutiny. We are very grateful to one of our anonymous reviewers for clearly pointing this out.

ism” and the many issues and problems that potentially fall under it. Now, whether such “idealism” also represents a successful and suitable philosophical position for our troubled times, it is a question that needs to be left open.⁴⁷

Daniele De Santis is assistant professor at Charles University, Prague, and his main interests include Plato, Kant, Lotze, Husserl and the phenomenological tradition, Sellars and the Pittsburgh School.

E-mail: desantis_daniele@yahoo.it

This work was supported by the European Regional Development Fund-Project “Creativity and Adaptability as Conditions of the Success of Europe in an Interrelated World” (No. CZ.02.1.01/0.0/0.0/16_019/0000734).

⁴⁷ An interesting account of Husserl’s “idealism,” notably of the critical role it could play vis-à-vis the internalism-externalism debate, has been recently offered by Dan Zahavi in his *Husserl’s Legacy. Phenomenology, Metaphysics, and Transcendental Idealism*, Oxford, Oxford University Press, 2017, pp. 77–136, in which, however, the constitutive role of the body, as we have been trying to discuss it in this paper, does not seem to be ever included.

**VON DER PHÄNOMENOLOGIE ZUR MATHESIS
DER SUBJEKTIVITÄT:
VIELDIMENSIONALITÄT DER LEBENSWELT
UND KOMPLEXITÄT VON LEBENSFORMEN**

FAUSTO FRAISOPI

Abstract**From phenomenology to the *mathesis* of subjectivity: Multi-dimensionality of the Life-world and complexity of life forms**

Is it possible, after a century of scientific breakthroughs in Psychology, Anthropology, Ethno-Anthropology as well as after the radical critique to the idea of Subjectivity in Philosophy, to still look for a theory of subjectivity? The paper will put in question the idea of a unique “Self” starting from the phenomenological approach (by Husserl) to the Life-world and claim the pluralizing of Forms of Life (Life-Forms) as by Wittgenstein. The claim of a *plural multiple Self* from the point of view of Phenomenology will lead to describe the invariant Dynamics of every Self-reference. Such Dynamics will bring together two elementary features of a phenomenological theory of subjectivity and experience: the structure of horizon and the Life-world. Once described the non-metaphysical and context-related structure underlying the formation of Self-references, the paper will further sketch the task of a general non-metaphysical *Mathesis of Subjectivity* as convergence between Phenomenology and issues of cognitive sciences on one side and as critique of every metaphysical Egology on the other side.

Ist es möglich, nach dem Fortschritt der Psychologie, der Anthropologie, der Ethno-Anthropologie und der Neurowissenschaften sowie nach der radikalen philosophischen Kritik der Idee eines Subjekts als Kern eines kopernikanischen Universums, die Idee einer Subjektivität zu behalten und sie als Leitfaden einer wissenschaftlich-philosophischen Untersuchung zu wählen? Ist nicht „Das Subjekt“

<https://doi.org/10.14712/24646504.2019.3>

© 2019 The Author. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>).

ein Schein, welcher uns die Vielfalt, die Vieldimensionalität und die Komplexität des Lebens verdeckt? Wäre in diesem Fall eine phänomenologische Theorie der Subjektivität abzulehnen? In den Manuskripten über die Lebenswelt im 39. Band der Husserliana, dessen thematischer Kern die erneute Betrachtung der Horizontstruktur ist, verwendet Husserl ein Wort, das mehrere Perspektiven für die phänomenologische Beschreibung der Subjektivität sowie für eine phänomenologische Anthropologie eröffnet: „Violdimensionalität“¹.

In der *Krisisschrift* wird eine solche Violdimensionalität – die als Leitfaden der Besinnung über die verschiedenen Formen der subjektiven Selbstbeziehung in Verbindung mit der Identität des Individuums dient – dem Subjekt selbst zugeschrieben: „Aber als normale Menschen sind wir beständig (in einem erweiterten Sinne) zugleich in mannigfachen ‚Berufen‘ (Interesseneinstellungen): zugleich Familienvater, Bürger usw.“². Was bedeutet es für die Phänomenologie, als Projekt einer *Mathesis universalis* qua philosophischer Mannigfaltigkeitslehre, die Mannigfaltigkeit von Subjektivitätsformen als Formen der Selbstbeziehung zu thematisieren? Wie ist es möglich, eine solche Violdimensionalität im Rahmen einer *Mathesis* der Subjektivität zu denken? Unser Beitrag wird durch die Lektüre und die Interpretation der systematischen Verbindung zwischen der Lebenswelt, der Horizonthaftigkeit und der Violdimensionalität von Lebensformen bzw. Formen der Selbstbeziehung, die Aufgabe der Phänomenologie als *Mathesis* vom Standpunkt der Anthropologie – und einer möglichen phänomenologischen Anthropologie – aus betrachten. Es geht letztendlich darum, eine komplexe Frage zu beantworten: Wie kann heute eine phänomenologische Anthropologie der Vervielfältigung von Lebenswelt-Dimensionen und der damit verbundenen Vervielfältigung der subjektiven Selbstbeziehung („multiple self“) eine Form und einen einheitlichen Sinn geben?

Wir werden unseren Beitrag in drei Teile gliedern. Im ersten Teil werden wir uns mit der Frage der Möglichkeit der Violdimensionalität des Lebens als einer

¹ Vgl. Husserl Edmund, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*, New York, Springer, Husserliana [Hua], Bd. 39, 2008, S. 112: „der Horizont eine jeweilige Struktur hat, eine Ordnungsform der Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit der Implikation von Erfahrungen und Erfahrungsinhalten, der nachgehend (*man*) die Evidenz einer violdimensionalen Vermöglichkeit für immer neue, Neues vom selben Ding erfahrende Erfahrungen und so schließlich die Evidenz einer Unendlichkeit, und zwar einer violdimensionalen und allheitlich abgeschlossenen, gewinnt.“

² Vgl. Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag, Martinus Nijhoff, Hua 6, 1976, S. 139. Vgl. auch Husserl E., *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908–1937)*, New York, Springer, Hua 42, 2014, S. 396 „Ich bin Vater, Gatte, Freund, Bürger, Volksgenosse, Mensch in der allgemeinen Menschengemeinschaft und habe eine Mannigfaltigkeit von Pflichten zugleich, nach jeder dieser Richtungen.“

Mannigfaltigkeit von miteinander verschmolzenen Lebensformen beschäftigen. Dies wird nur möglich, wenn der Pluralität des Lebens (sowohl der Pluralität von einfachen Lebensformen als auch von komplexen bzw. vieldimensionalen Formen des Lebens) etwas Invariantes zugrunde liegt, was nicht bedeuten soll: eine egologische bzw. metaphysische Struktur. Wir nennen eine solche invariante Struktur „Selbstbeziehung“ oder „hybride Selbstbeziehung“. Im zweiten Teil werden wir uns der Pluralität selbst von Selbstbeziehungsformen durch eine Fragestellung über die Möglichkeit einer solchen Pluralität oder einer solchen Vieldimensionalität auf der Basis einer invarianten Struktur widmen und fixieren, was wir „das Transzendente der Selbstbeziehungsformen als Lebensformen“ nennen können. Im dritten Teil werden wir versuchen, die elementare und grundlegende Struktur der Selbstbeziehung zu klären, die notwendig bzw. konstitutiv von der Hybridisierung bestimmt wird. Zum Schluss werden wir uns, vielleicht von einem Standpunkt, der nicht derjenige Husserls ist, den letztendlichen Folgen der Dynamik der Selbstbeziehung als Hybridisierung für eine Theorie der Subjektivität und für die theoretischen Entwicklungen, die eine solche Perspektive finden kann, zuwenden.

1. Vieldimensionalität des Lebens und Figuren der Selbstbeziehung

Wenn wir die letzten Manuskripte Husserls betrachten (insbesondere diejenigen, die in den Bänden 39 und 42 der Husserliana ediert sind), sehen wir, dass sich Husserl langen und tiefsinnigen Analysen zu verschiedenen Aspekten von dem, was er „Person“ oder „faktisches Wesen“ des Menschen nennt, widmet. Dies kann widersprüchlich zu der Betonung der wesentlichen Korrespondenz zwischen Transzendentalphilosophie und Anthropologie, die Husserl im Vortrag von 1931 formuliert,³ erscheinen. Aber dies ist nicht der Fall. Beide Aspekte stehen kaum im Widerspruch zueinander, weil er genau in diesem Vortrag von einer „transzendentalen Subjektivität als Erscheinungsfeld“⁴, d. h. als Erscheinungshorizont spricht. Innerhalb dieses Erscheinungshorizonts werden nicht nur Gegenständlichkeitsmannigfaltigkeiten thematischer Gegenstand einer phänomenologischen Analyse, sondern vielmehr das, was Husserl „Modi der Ichlichkeit“⁵ nennt, d. h. was wir Ichlichkeitsmannigfaltigkeiten nennen können. Wenn man darüber vom Standpunkt der gegenwärtigen Debatte über den Ego-Tunnel nachdenkt, erscheint

³ Husserl E., *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*, Dordrecht, Kluwer, 1989, Hua 27, S. 164–181.

⁴ Husserl E., *Grenzprobleme der Phänomenologie*, Hua. 42, *op. cit.*, S. 175–176.

⁵ Husserl E., *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*, Dordrecht, Kluwer, 2002, S. 182.

das Ergebnis solcher Analysen zuerst sehr kurios: Wenn das Leben zu Gehirn-Prozessen reduziert wird, erscheint das (einzelne) *Ego* als ein Tunnel (oder ein katholisches Kabel), während es, wenn das Leben des *Egos* phänomenologisch interpretiert bzw. aufgefasst wird, als eine Öffnung bzw. als eine „Offenheit“⁶, als ein vieldimensionaler Horizont von Erfahrungspotentialitäten (von sich selbst sowie von der Welt) erscheint.

Aber lassen wir die Äquivalenz – wenn nicht die Identität – zwischen dem Erscheinungsfeld und der transzendentalen Subjektivität, zumindest für unsere ersten Betrachtungen, welche entscheidend für das Erlangen einer spekulativen Auffassung des Verhältnisses zwischen Ich und Modi der Ichlichkeit (als Selbstbeziehungen oder Lebensformen⁷) sein werden, beiseite.⁸ Dass es eine Pluralität, eine Mannigfaltigkeit von Figuren gibt, in denen sich das Leben des Individuums ausdrückt – man könnte sagen, in denen es sich explizit macht, in denen es sich verflochten findet und worin es sich komplexifiziert – ist für Husserl kaum ein Ergebnis, sondern der Ausgangspunkt der Analyse selbst.⁹ Jede Einstellung oder, wie Husserl sich auch ausdrückt, jede Funktion (Vater-Funktion, Bürger-Funktion, usw.¹⁰) impliziert als „praktische Einstellung“ vor allem eine „Gemeinschaftsgegenwart“ und folglich als Erfahrungsform bzw. Lebensform ihren eigenen Horizont.¹¹ Aber welcher Horizont? Was bestimmt diesen äußersten Horizont? Dort, d. h. im Leben selbst, erscheinen die Vieldimensionalität der subjektiven Dimension und die Vieldimensionalität von Horizonten, in denen das Subjekt sich verwirklicht und entwickelt, wie zwei Seiten derselben Münze. Wenn wir die Grenzen der Modi von Lebensformen oder Selbstbeziehungen, die Husserl explizit als Beispiele nennt, erweitern – aufgrund der Tatsache, dass sie nicht *ex principio* festgestellt sind¹² –, können wir behaupten, dass jede Lebensform, als Erfahrungsform, eine Horizonthaftigkeit oder eine Form von Horizonthaftigkeit einschließt und zugleich erschließt. Solche Lebensformen enthalten auch als Teil,

⁶ Vgl. Tengelyi László, *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*, München – Freiburg i. B., Alber, 2014, S. 544–548.

⁷ Vgl. Wittgenstein Ludwig, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1984, Bd. I, § 630. Vgl. auch Wittgenstein L., *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2003, Bd. I, §§ 19, 23, 241; Bd. II, 485, 572.

⁸ Vgl. dazu die Betrachtungen, die in meinem Buch *Philosophie und Frage* entwickelt wurden. Vgl. Fraisoipi Fausto, *Philosophie und Frage*, 2 B.de, München – Freiburg i. B., Alber, 2016, §§ 35–37, S. 254–265.

⁹ Husserl E., *Die Lebenswelt, op. cit.*, Hua 39, S. 573.

¹⁰ *Ibid.*, S. 155.

¹¹ *Idem.*

¹² *Obwohl* Husserl immer dieselben Figuren nennt, als Figuren die, extrem moralistisch und puritanisch, die Idee des guten Familienvaters und des guten Bürgers darstellen.

als semantische Komponente, eine Sprache bzw. ein Sprachspiel, wie Wittgenstein betonen würde,¹³ oder ein Netzwerk von Bedeutungskategorien, wie Husserl betonen könnte. In diesem Sinn gibt es eine wesentliche Komplementarität zwischen der Lebensform, oder dem Modus der Ichlichkeit, und der thematischen Öffnung der Sacherfahrung, in der sich eine solche Ichlichkeit aktiviert. Wenn, wie wir bei Wittgenstein lesen können, das Sprachspiel ein Teil der Lebensform ist und wenn, wie wir (mit Husserl) behaupten können, die Lebensform (oder der Modus der Ichlichkeit) das Spiegelbild der Öffnung eines Raumes ist, worin die Subjekt-Objekt-Beziehung sich verwurzelt bzw. verortet, ist es vom phänomenologischen Standpunkt aus ebenso wichtig, die Komplementarität (wenn nicht die Kovarianz) zwischen der Lebensform einerseits und der horizonthaftig situierten Erfahrung andererseits zu denken und in Frage zu stellen.

Vor allem sollte man sich fragen, ob man wirklich eine *ex principio* geschlossene – und tatsächlich begrenzte – Menge von Lebensformen denken könnte, die wir Figuren der Selbstbeziehung nennen. Fragen wir uns zuerst über die Weite (die „range“) einer möglichen Ausbreitung von Formen bzw. Figuren der Selbstbeziehung. Als Anfangsgrenze, das *Alpha* einer solchen Ausbreitung, gäbe es ein metaphysisches, von der Erfahrung unabhängiges und selbständiges Wesen des Ich – nicht mehr als eine metaphysische Hypostase, die folglich unter die Reduktion fallen sollte. Eine andere, plausiblere Möglichkeit wäre das *Alpha* als ein reines bzw. transzendentes Ich zu denken, welches aber leer von jeder persönlich-substantialen Identität ist. Wir werden eine solche Hypothese nochmals am Ende betrachten. Andererseits würde sich als *Omega* eine Ausbreitung von Lebensformen bzw. von Figuren der Selbstbeziehung anbieten, deren Weite als eine Art von Identitätsverlust verstanden werden könnte: An einem gewissen Punkt der Multiplikation und der Verschmelzung von Lebensformen, dient die Selbstbeziehung nicht mehr als Träger einer Identität.

Wir befinden uns selbstverständlich zwischen diesen zwei Extremen, d. h. in der Situation eines faktischen Wesens des Menschen, des Individuums, das sich vor allem nach gewissen Funktionen (wie Vater-Funktion, Bürger-Funktion usw.) artikuliert, mit anderen Worten nach gewissen Formen der Ichlichkeit, durch die wir uns als Subjekte in der Handlung, in der praktischen Einstellung, unserer Identität bewusst bzw. gewiss sind. Ist es aber wirklich möglich, sich an gewisse, ein für alle Mal begrenzte, elementare Formen des Handelns bzw. des Erfahrens zu halten bzw. diese anzunehmen? Erfordert etwa die erotische Erfahrung – nur um aus der kleinbürgerlichen Moralvorstellung des Husserlschen Bildes herauszutreten – bzw.

¹³ Wittgenstein L., *Philosophische Untersuchungen*, op. cit., § 23.

impliziert sie eine eigene Form der Ichlichkeit als Form der Selbstbeziehung? Wir können dieselbe Frage für die kontemplative Erfahrung stellen, für die Erfahrung der Migration; aber warum nicht auch für die musikalische Erfahrung, für das einfache Müßig-Sein (für die Erfahrung des *otiums*) oder für die einfache Wahrnehmung und für die erkenntnistheoretische Erfahrung als solche? Weil jede Erfahrung ursprünglich situiert ist. Aber was genau ist das Situiert-Sein von Subjekt und Objekt? Husserl folgend:

Situation ist selbst etwas Relatives. Die Situation ist der lebendige Interessenhorizont, ist der praktische Horizont des Handelnden; er impliziert alle seine praktischen Möglichkeiten und ist selbst der lebendige und doch nicht enthüllte Geltungshorizont, der als Potenzialität alle Seinsgeltungen (einschließlich der Wertgeltungen) der in der Umgebung verlaufenden praktischen Tätigkeiten, Entwürfe etc. der Menschen enthält, auf die implizite gerechnet wird und auf die jeweils rekurriert wird, wo das praktische Interesse des Handelnden oder praktisch Erwägenden die Aktualisierung motiviert, also zur Weckung führt. Die Situation als dieser Horizont steht aber selbst in weiteren Horizonten. Auch durchdringen sich die Horizonte.¹⁴

Die Situation bzw. der Sinn der Situation selbst als „Griff“ auf gewisse gegenständliche (kontextuell charakterisierte) Sachverhalte öffnet uns gleichzeitig die Erfahrung der Gegenständlichkeit und die Form der Selbstbeziehung. Ein Beispiel: Ich arbeite als Mathematiker an gewissen Theoremen und mein Sohn schläft im Zimmer nebenan. Ich finde mich in der Selbstbeziehung als Mathematiker vor – weil der Habitus, eine bestimmte Sache als Mathematiker zu behandeln, zu manipulieren, zu erkunden, aktiviert ist – und gleichzeitig, auf eine konstitutive Art und Weise, habe ich eine thematische Öffnung über einen Horizont von Gegenständlichkeiten, die ich manipulieren, behandeln, erkunden kann, die ich nach dem Netzwerk von „vorgezeichneten Potentialitäten“, das der Horizont selbst ist, betrachten kann.¹⁵ Man könnte behaupten, dass in diesem Kontext die Idee des

¹⁴ Husserl E., *Die Lebenswelt*, op. cit., S. 543.

¹⁵ Husserl E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Bd. 1, Den Haag, Martinus Nijhoff, Hua. 3–1, S. 59. Vgl. auch *Die Lebenswelt*, op. cit., S. 595: „Ich beschäftige mich etwa mit reinen Zahlen und ihren Gesetzen: dergleichen ist nichts in der Umwelt, dieser Welt „realer Wirklichkeit“ Vorhandenes. Für mich da, eben als Objektfeld arithmetischer Beschäftigung, ist die Zahlenwelt ebenfalls; während solcher Beschäftigung werden einzelne Zahlen oder Zahlengebilde in meinem Blickpunkte sein, umgeben von einem teils bestimmten, teils unbestimmten arithmetischen Horizont; aber offenbar ist dieses Für-mich-da-sein, wie das Daseiende selbst, von anderer Art. Die arithmetische Welt ist für mich nur da, wenn und solange ich arithmetisch eingestellt bin.“ Wie Husserl bemerkt, in der Beilage N. 52: „Es ist also eine primäre Willentlichkeit aktiviert – mit nächsten Zielen und in einem weiteren Zweckzusammenhang, auf die ich zentral gerichtet, auf die

Habitus alles erklären könnte, aber *de facto* erklärt der Habitus nur die Genese einer partikulären Form der Selbstbeziehung als sedimentierte, hybride Form der Erfahrung, der Handlung wie der Selbstbeziehung.¹⁶ Was sich hier hervorhebt, ist eine Spaltung zwischen den Formen der Selbstbeziehung – deren Erklärung auch die allgemeine Erklärung der Struktur des pluralen Habitus erfordert – und einer invarianten Struktur, nämlich genau der Struktur der konstitutiven Situationalität sowohl jeder Sacherfahrung als auch jeder Form der Selbstbeziehung, was wir *Ethos* nennen können.¹⁷

Wenn sich der Habitus in seiner Vielfalt in einer Dimension des *Ethos* verortet bzw. gründet, in der die Welterfahrung, oder einfach nur die Sach-Erfahrung zu dem Habitus irreduzibel ist und der Habitus irreduzibel zu der Sach-Erfahrung ist, was ist dann die ursprüngliche Dynamik des *Ethos* selbst, ohne damit an mystische Subtraktionen oder an Fluchten ins Ursprüngliche zu denken?

2. Die spekulative Dynamik der Selbstbeziehung

Wenn wir uns an die invarianten Elemente halten, die in unseren vorherigen Analysen hervorgehoben wurden, ist zu bemerken, dass sich die Formen der Selbstbeziehung auf eine wesentliche Art und Weise zu den 1) Beziehungsformen (Subjekt-Objekt-Beziehung oder Subjekt-Objekt-Korrelation) und 2) zu dem Charakter der Horizonthaftigkeit jeder Beziehung als solcher verhalten. Es ist genau der Charakter der Beziehung als horizonthaftig situierte Beziehung, den wir be-

ich konzentriert bin – und eine zweite, wo es nicht an dem Darauf-Gerichtetsein fehlt, (das aber in einem sekundären, nebenbei dafür Wachsein (besteht), das unter Umständen aber umschlägt in ein primäres. Das primäre und das sekundäre, das Konzentriert- und Distrahiertsein, kann aber, wie man hier zugleich sieht, einen verschiedenen Sinn haben. – Es ist jetzt meine Arbeitszeit, es sind meine Berufsstunden, in denen ich auch berufstätig bin: Der ganze Zweckzusammenhang mit seiner Einheit der Willensorganisation ist jetzt in primärer Weckung; auf ihn bin ich konzentriert, und darin in dem anderen Sinne auf das Nächste, das Thema der „Hand anlegenden“ Arbeit. Als Wissenschaftler (bin ich konzentriert auf) die jetzt erwogenen Gedanken, die jetzigen Entscheidungen, die jetzt gelungenen Einsichten, jetzt als Prämissen für weitere Gedankenarbeit fungierend.“

¹⁶ Vgl. dazu Cavallaro Marco, „Das ‚Problem‘ der Habituskonstitution und der Spätlehre des Ich in der genetischen Phänomenologie E. Husserls“, in *Husserl-Studies*, Vol. XXXII, 3, Springer, 2016, S. 237–261.

¹⁷ Honnefelder Ludger, „Sittlichkeit/Ethos“, in Hübenthal M. – Werner M. H. (Hrsg.), *Handbuch Ethik*, Stuttgart – Weimar, Metzler J. G., 2002, S. 491–496, S. 491: „Ursprünglich bedeutet Ethos der Weideplatz, also den Umkreis, innerhalb dessen ein Lebewesen seine Nahrung holt und in dem es befriedigt verweilt, dann aber auch den ständigen Aufenthalt überhaupt, den Sitz einer Volkerschaft. Hier bedeutet *Ethos* den Sitz, den der Mensch in seinem eigenen Wesen nimmt, den Standort, den er einzunehmen, in den er sich eingewöhnt hat, damit er sich auf menschliche Weise zu sich und seiner Welt verhält.“

trachten sollten, um die „elementare“ und invariante Form der Selbstbeziehung als solche denken zu können. Wir haben es sozusagen mit einer doppelten optischen Dynamik zu tun, durch welche die dioptrische Öffnung über „das Thematische“ (die thematische Gegenständlichkeit) als solche mit einer katoptrischen Dynamik, als Selbstbeziehung, verschmolzen ist.

Eine solche Situation ist schon von zwei Ansätzen in der phänomenologischen Dimension der Erfahrung anerkannt worden: Der eine Ansatz stammt von Heidegger, der andere von Merleau-Ponty, jeweils als es für beide darum ging, die Grundlagen oder die Grenzen der allgemeinen phänomenologischen Struktur der Erfahrung aufzufassen. Am Punkt b) des fünfzehnten Paragraphen der *Grundprobleme der Phänomenologie*¹⁸, dort, wo es darum geht, das „Mitenthülltsein in seinsverstehendem Sichrichten auf Seiendes“ zu fixieren und zu beschreiben, betont Heidegger:

Das Dasein bedarf nicht erst einer Rückwendung zu sich selbst, gleich als stünde es, sich selbst hinter dem eigenen Rücken haltend, zunächst starr den Dingen zugewandt vor diesen, sondern nirgends anders als in den Dingen selbst, und zwar in denen, die das Dasein alltäglich umstehen, findet es sich selbst. Es findet sich primär und ständig in den Dingen, weil es, sie betreuend, von ihnen bedrängt, immer irgendwie in den Dingen ruht. Jeder ist das, was er betreibt und besorgt.¹⁹

Dies führt zu einem scheinbar paradoxen Schluss:

Es [das Dasein] bedarf nicht einer eigenen Beobachtung und einer Spionage gegenüber dem Ich, um das Selbst zu haben, sondern in unmittelbarem leidenschaftlichen Ausgebensein an die Welt selbst scheint das eigene Selbst des Daseins aus den Dingen wider.²⁰

Heidegger bemerkt schließlich: „Das ist keine Mystik und setzt keine Beseelung der Dinge voraus, sondern ist nur der Hinweis auf einen elementaren phänomenologischen Tatbestand des Daseins, den man vor allem noch so scharfsinnigen Gerede von Subjekt-Objekt-Beziehung sehen muss“²¹. Merleau-Ponty hilft uns seinerseits, eine solche dioptrische und zugleich katoptrische Dimension der horizont-

¹⁸ Heidegger Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt a. M., Klostermann, GA 24, 1997, S. 227.

¹⁹ *Idem.*

²⁰ *Idem.*

²¹ *Idem.*

haftig situierten Erfahrung durch eine ähnliche Analyse zu verstehen.²² Folglich tritt in jeder Erfahrungsform als Sacherfahrung, die einerseits von der Korrelation bestimmt und horizonthaftig situiert ist, ein katoptrisches, wesentliches Moment auf, welches die Selbstbeziehung als eine Form der Selbstbeziehung bestimmt bzw. sich immer wieder aktivieren lässt. Es geht um eine zugleich dioptrische und katoptrische Dynamik, welche in ihren zwei Aspekten sowohl zu einer reinen dioptrischen Schau – in der das Reale jeder Undurchlässigkeit erfahrbar wäre – als auch zu einer reinen inneren Schau irreduzibel ist. Aber trotz der Heidegger'schen Bemerkung, „Das ist keine Mystik“, befinden wir uns hier in einer unüberwindbaren Situation, in einem *non plus ultra*, welche den phänomenologischen Rationalismus fern von der Grundannahme einer metaphysischen Neutralität zu bringen scheint.

Doch ist dies (auch) wirklich so? Sollte man nicht versuchen – da eine Begründung bzw. eine Letztbegründung unmöglich ist – eine solche Situation durch deutlichere phänomenologische Analysen zu klären? Gibt es eine grundlegende Dynamik, als Invariante, die ohne metaphysische bzw. mystische Hypostasen die Selbstbeziehung verstehen lässt? Eine solche Dynamik ist doch deutlich von Husserl selbst beschrieben, dort, wo am Anfang der *Logischen Untersuchungen* das Ich in die Ordnung des phänomenologischen Diskurses eintritt, und eben zuerst *nur* als „wesentlich okkasioneller Ausdruck“ erscheint.

Vor allem ist das „Ich“ ein *extrem untypisches Deiktisches*.²³ Zunächst scheint es so, als würde es die Unterscheidung zwischen *Bedeutung* und *Anzeige* aufheben, die wesentlich für die phänomenologische Theorie der Bedeutung ist.²⁴ Jedes Auftreten des „Ich“ (deiktisch gebraucht) bringt ein Problem für jene Bedeutungslehre, die das Verhältnis zwischen jedem Ausdruck und seiner logischen Idealität

²² Merleau-Ponty Maurice, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, Paderborn, Wilhelm Fink Verlag, 2004, S. 183: „Sehen und Berühren beginnen dort, wo ein bestimmtes Sichtbares, ein bestimmtes Berührbares sich zurückbezieht auf alles Sichtbares und Berührbares, an dem es teilhat, oder wenn es sich von diesen plötzlich umgeben findet, oder wenn sich durch wechselseitigen Austausch zwischen ihm und dem Ganzen eine Sichtbarkeit an sich, ein Berührbares an sich herausbildet, die im eigentlichen Sinne weder dem Körper als Faktum noch der Welt als Faktum angehören, – ebenso wie auf zwei voreinanderstehenden Spiegeln zwei unendliche Reihen ineinander verschachtelter Bilder entstehen, die in Wahrheit keiner der beiden Oberflächen angehören, da eine jede nur die Replik der anderen ist und infolgedessen beide zusammen ein Paar bilden, ein Paar, das wirklicher ist als jede einzelne von ihnen. Deshalb sieht der Seiende, der vom Gesehenen eingenommen ist, immer noch sich selbst: es gibt einen grundlegenden Narzißmus für jedes Sehen; und aus demselben Grunde erleidet er das Sehen, das er praktiziert, auch vonseiten der Dinge [...]“

²³ Husserl E., *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Den Haag, Martinus Nijhoff, Hua 19, 1984, S. 86. Für eine Analyse der Deixis bei Husserl vgl. Mulligan Kevin, – Smith Barry, *A Husserlian Theory of indexicality*, Grazer Philosophische Studien, 28, 1986: 133–163 (insbesondere §§ 8–10).

²⁴ Husserl E., *Logische Untersuchungen, op. cit.*, S. 86.

behauptet. Solche deiktischen Ausdrücke – von denen das „Ich“ eine atypische Instanziierung ist – scheinen unsere Überzeugung von Idealität und der Gegenständigkeit der Bedeutung zu erschüttern, weil nur „im Hinblick auf die tatsächlichen Umstände der Äußerung, [...] hier [...] eine bestimmte Bedeutung unter den zusammengehörigen Bedeutungen“²⁵ sich überhaupt hervorheben kann.

Die deiktischen Elemente scheinen nicht nur den Unterschied zwischen Bedeutung und Anzeigen aufzuheben, sondern auch den Unterschied zwischen Aussage und Ausgesagtem niederzuschmettern. Das ist so (oder scheint so) im Falle des Wortes „Ich“: „Das Wort ‚Ich‘ nennt von Fall zu Fall eine andere Person – bzw. *eine andere Bedeutung des Selbst* – und es tut dies mittels immer neuer Bedeutung“²⁶. Folglich: „Welches jeweilig seine Bedeutung ist, kann nur aus der lebendigen Rede und den zu ihr gehörenden, anschaulichen Umständen entnommen werden“²⁷. Das, was jedes Mal seine Bedeutung konstituiert, kann nur aus dem lebendigen Diskurs und den intuitiven Gegebenheiten stammen, die daran teilhaben. Wenn ich das Wort „Ich“ richtig verstehe, muss ich nicht zwangsläufig eine Selbst-Anschauung haben, sondern es genügt, dass ich dadurch eine Art Selbst-Bezeichnung verstehe. Wenn ich jedoch „Ich“ sage, brauche ich keinen ersetzbaren oder austauschbaren Begriff mehr: „Wir wissen, dass es ein Wort ist, und zwar ein Wort, mit dem der jeweilig Redende sich selbst bezeichnet. Aber die so angeregte begriffliche Vorstellung ist nicht die Bedeutung des Wortes ‚Ich‘“²⁸. Das Wort „Ich“ bedeutet also: „Der jeweilig Redende, der sich selbst bezeichnet“. Aber „offenbar würde die Substitution nicht bloß zu ungewohnten, sondern zu bedeutungsverschiedenen Ausdrücken führen“²⁹. Wenn also die begriffliche Darstellung nicht die wahre Bedeutung des Wortes „Ich“ ist – denn ein Ersatz des „Ich“ durch ein Syntagma führt zu Aussagen, die vielleicht den gleichen Wahrheitsgehalt, gleichwohl einen Bedeutungsunterschied haben – stellt sich die Frage, was dies im Ausdruck des „Ich“ ausmacht. Das, was wir hier suchen, ist keine „Erklärung“ des Wortes „Ich“, sondern seine „Bedeutung“, oder besser, „seine allgemeine Bedeutungsfunktion“: „Es ist die allgemeine Bedeutungsfunktion des Wortes ‚Ich‘, den jeweilig Redenden zu bezeichnen, aber der Begriff, durch den wir diese Funktion ausdrücken, ist nicht der Begriff, der unmittelbar und selbst seine Bedeutung ausmacht“³⁰. Wenn es einen Unterschied zwischen der Bedeutung und

²⁵ *Idem.*

²⁶ *Idem.*

²⁷ *Idem.*

²⁸ *Ibid.*, S. 87/88.

²⁹ *Ibid.*, S. 88.

³⁰ *Idem.*

der Bedeutungsfunktion des Wortes „Ich“ gibt, ist es diese Funktion, welche die Bedeutung in der unmittelbaren Wahrnehmung, die wir von der Persönlichkeit „Ich“ auf „universell effiziente“ Weise haben, vervollständigen muss.³¹ Doch welche Funktion des Anzeigens kann eine Anzeige haben, die sich nicht auf die Anschauung bezieht; die also nicht die Anschauung eines Sachverhalts voraussetzt, um ihren Charakter zu haben?

Was bedeutet überdies „der Teil des universell-effizienten Anzeigens“? Es scheint so, als würde sich die Wortbedeutung „Ich“ als *Figur der eigenen Erfahrung* darstellen, aber gleichzeitig erscheint durch die Reduktion zur Immanenz der Phänomenalität die Behauptung einer Figur der *eigenen* Erfahrung, als einziger Träger der persönlichen Identität, als etwas *Mythisches*. Das Wort „Ich“ liegt nicht in einer Handlung, durch die ich mich selbst direkt als mich selbst darstelle: Wir haben keine direkte Darstellung von uns als wir selbst. Im Rahmen der deiktischen Ausdrücke und vor allem im Rahmen der Deixis funktioniert die universelle, aber unvollständige Bedeutung des „Ich“ als Anzeige für *eine andere Bedeutung*. Die Bedeutungsfunktion des Wortes „Ich“ ist also verweisend, weil sie die Konstruktion selbst der vollständigen Bedeutung erlaubt und ihre Komplementierung angibt. Die Funktion, die wir dem „Ich“ zuschreiben, ist also eine Anzeigefunktion, jedoch eine Funktion der Anzeige von anderen Bedeutungen, welche die Weise anzeigt, die konkrete Bedeutung zu konstruieren und ergänzen, die das Wort bei Gelegenheit annehmen wird. Die Bedeutung kann sich durch eine oder mehrere andere Bedeutungen „konstruieren“. Das „Ich“ als Ausdruck ist folglich ein bedeutsames Phänomen, dessen intuitive Erfüllung nur kraft vollständiger oder teilweiser Erfüllung der angezeigten Bedeutungen gegeben sein kann. Wie kann das funktionieren? Kehren wir zu der Situationalität (bzw. der Situiertheit) der Selbstbeziehung zurück. Das Ich kann nur „aus der lebendigen Rede und den zu ihr gehörenden, anschaulichen Umständen“ seine Bedeutung durch eine Art Rückbestimmung finden.³² Selbstverständlich spielt sich eine solche Rückbestimmung zwischen dem atypischen deiktischen Ausdruck, dem „Ich“, und den typischen deiktischen Ausdrücken, dem „hic“ und „nunc“, welche die Umstände fixieren, ab. Die Erfüllung des *Ego* hängt von der Erfüllung von deiktischen Ausdrücken, die wir primitiv-deiktisch nennen, ab: Ihre Erfüllung zeigt die Situation und aktiviert den Sinn der Situationalität der Erfahrung als horizontthaftig situierte.

Das Problem ist dann: „Wie können die primitiv-deiktischen Ausdrücke sich erfüllen?“ Oder anders gefragt: „Welches ist die Verbindung zwischen der Erfül-

³¹ *Idem.*

³² Vgl. Benoist Jocelyn, *Entre acte et sens. La théorie phénoménologique de la signification*, Paris, Vrin, 2002, S. 217.

lung der primitiv-deiktischen Ausdrücke und der Situationalität?“ Ist die Situationalität als ein einfaches materiales Apriori, das gegebenenfalls aktiviert wird, verstehbar? Es ist nicht so einfach. Können wir „atomare“ Horizonte sowie „atomare“ materiale Apriori denken, die als vorgezeichnete Strukturen für die Anerkennung der Situationalität bzw. für die Erfüllung der zwei primitiv deiktischen Ausdrücke dienen können? Gibt es eine eins-zu-eins Korrespondenz zwischen dem Sinn der Situationalität und der Selbstbeziehung einerseits und dem Horizont andererseits?

Was sind das „hic“ und „nunc“ dieser aktuellen Erfahrung, d. h. meines Schreibens oder ihres Lesens? Sind sie etwas, das sich durch einen einfachen Horizont charakterisieren lässt? Erinnern wir uns daran, was Husserl bezüglich der Situation selbst behauptet: „Die Situation als dieser Horizont steht aber selbst in weiteren Horizonten. Auch durchdringen sich die Horizonte“. Das „Ich“ als Bedeutung erfüllt sich durch einen Hinweis auf primitiv deiktische Ausdrücke, die sich ihrerseits auf Komplexe von Horizonten, die nicht eine einfache Struktur aus linear abzählbaren Prädikaten sind, beziehen. Die Komplexe von Bedeutungen und vorgezeichneten Potentialitäten von Erfüllung, welche die kontextuelle Salienz bestimmen, sind nicht lineare Mengen von Merkmalen, sondern Mengen von Dimensionalitäten, die miteinander verschmolzen sind. Die kontextuelle Salienz, durch die sich einige primitiv deiktische Ausdrücke erfüllen (z.B. das „hic“ und das „nunc“ einer Situation statt einer anderen), und durch die das Ich als Ziel einer Form der Selbstbeziehung identifiziert wird, ist das Zeichen der Komplexität des Lebens und zugleich der Hybridisierung bzw. der hybridisierten Natur jeder Selbstbeziehung. Jedoch zeigt gleichzeitig die Aktivierung der Selbstbeziehung durch die kontextuelle Salienz auch die grundlegende Dynamik, die jede Erfahrung, sowohl als Sacherfahrung als auch als Selbsterfahrung, charakterisiert. Jede thematisch orientierte Sacherfahrung, die wir „dioptrische Erfahrung“ nennen können sowie jede entsprechende Selbsterfahrung bzw. Selbstbeziehung, die wie „katoptrische Erfahrung“ nennen können, entstehen aus einer plastisch kontinuierlichen Verbindung zwischen Ichlichkeit und Horizonthaftigkeit als Spiegelungsverhältnis zwischen einer Form des Ichs und dem Horizont (dem „Kontext“ der Erfahrung) mit seinen vorgezeichneten Potentialitäten.

3. Die Hybridisierung der Subjektivität

Die Fixierung der hybriden Selbstbeziehung (HSB) ausgehend von der spekulativen, d. h. dioptrischen (*de specula prospicere*) und katoptrischen (*per speculum videre*), Situation, zeigt uns indirekt, dass das „Selbst“, weit weg von einem

ursprünglichen Sein, vor allem wesentlich *abgeleitet* und in der Folge wesentlich *mehrdeutig* ist.³³ Die Setzung eines „Selbst“ als Terminus einer Selbstbeziehung stammt aus einer ontologischen Verpflichtung, welche die Neutralität der phänomenologischen Immanenz verlässt. Jede Selbstbeziehung ist die Zuschreibung des Titels (des Namens) „Subjekt“ zu einem „Selbst“. Jedes „Selbst“, das wir als eine Form der HSB denken, als Konstitution einer Spiegelungsdynamik zwischen der Öffnung des intentionalen Lebens und der leibhaftigen Erfahrung, ist nicht das (heraus)-kristallisierte Subjekt, funktionales Zentrum der transzendentalen Erfahrung oder die kartesische *res cogitans*. Das *Ego* ist *seiner* und *jeder* Kernnatur enteignet, die *Selbstbehauptung* ist nichts anderes als die Behauptung *eines* Selbst bzw. mehrerer Formen des Selbst. Deswegen betrifft die ontologische Verpflichtung „ein“ Selbst unter den zahlreichen möglichen. Der spekulative und relativierte Begriff des „Subjekts“ verhindert einerseits zumindest das substantialistische und möglicherweise das transzendentalistische Ausschweifen des *Egos*, impliziert andererseits aber auch die Vertiefung des Begriffs von der Relativierung bezüglich des Subjekts. Was bedeutet es, dass das Subjekt „relativ“ oder „relativiert“ ist? Was bedeutet schließlich die *egologische Relativität*? Erstens ist das „Subjekt“ relativ – relativiert durch die spekulative Situation –, weil es nicht etwas Ursprüngliches, etwas Primäres, etwas Unherleitbares ist. Man kann also jede Selbstbeziehung „hybrid“ und diese hybride Selbstbeziehung [HSB] „Subjekt“ nennen, ohne in gewisse Schwierigkeiten zu fallen.

Die Hybridisierung selbst ist nun in der Mannigfaltigkeit von miteinander verschmolzenen Lebensformen, d. h. Horizonten der Erfahrung zu suchen. Das „Selbst“ ist nicht nur relativ im Sinne einer Begründung, sondern es ist auch relativ, weil seine „eigene“ Konstitution von einem intentionalen und kognitiven Kontext bzw. Netzwerk abhängt. Wenn sein relatives Sein in erster Linie von seinem HSB-Charakter abhängt und so eine „modal“ ursprüngliche Öffnung als solche voraussetzt, deren Hybridisierung es als besondere Hybridisierung realisiert – diese Hybridisierung (Ich als Lehrkraft, ich als Familienvater, ich als erotische Leiblichkeit usw.)³⁴ –, setzt es Bezugspunkte, die eine kontextuelle Salienz verwirklichen, voraus, diejenige, die dann sein *Sosein* in der Art der HSB bestimmen.

³³ Vgl. Fraisopi F., *Philosophie und Frage*, op. cit., S. 278–279. Für eine historisch-begriffliche Analyse der Trennung zwischen der Idee einer dioptrischen Erfahrung (Welterfahrung) und einer katoptrischen Erfahrung (Selbsterfahrung) bei Augustinus, vgl. auch Fraisopi F., „Horizon and Vision. The phenomenological Idea of Experience vs. the Metaphysics of Sight“, in *Horizon. Studies in Phenomenology*, Vol. 4, 1, 2015, S. 237–261.

³⁴ Vgl. Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, op. cit., S. 139.

Das „Selbst“ ist mehrdeutig und vieldimensional, *genau wie das Leben*: Es besteht als Spiegelungsdynamik zwischen der ursprünglich modalen Öffnung des „Horizonts“ und der Fixierung einer kontextuellen Salienz, die habituell sedimentiert ist bzw. wird. Wenn man das „Subjekt“ gerne als eine Linearität von Akten oder *cogitationes* denken möchte, muss man trotzdem gestehen, dass sich diese Linearität multipliziert und dass die Komplexität des intentionalen Lebens von einer Vervielfältigung (bzw. Multiplikation), von einer inflationären Verbindung (bzw. Faserung) dieser linearen Dimensionen und überall von ihrer Faserung herrührt. Hierin besteht seine modulare Mehrdimensionalität, sein *Multiversum*.³⁵ Um zur zweiten Hypothese der Ausbreitung des subjektiven Lebens zurückzukommen, die wir oben erwähnt haben: Wenn das „Ich“ nichts Substantielles, kein ontologischer Kern der Identität ist, bleibt die Hypothese, nach der das Alpha der Ausbreitung selbst ein transzendentes Ich sei. Unseren Betrachtungen jedoch nach kann das Nicht-Faktische – nachdem das faktische Ich sich sedimentiert – nur die strukturelle Öffnung dieses *Multiversums* sein, in dem jede Form des subjektiven Lebens sich verorten lässt und nach dessen Vieldimensionalität seine eigene Dimensionalität und ihre Faserung Platz finden kann.

Das Ich als *Topos* des Lebens und als Bedingungsmöglichkeit seiner Vieldimensionalität, das nur durch eine Rückbestimmung, d. h. eine Spiegelung mit der weltlichen Erfahrung eine Deklination, als Selbst, finden kann, ist zugleich der Horizont, welcher als Invariante ständig sowohl die Selbstbeziehung als auch die Beziehung zu den Phänomenen begleitet. Es wäre dann ungenau, zu behaupten, dass das Ich immer einen Horizont habe, als ob dieser Horizont das Ergebnis einer Zuschreibung von der Außenwelt sei, als ob es im Vorher einen Kern, ein Inneres, einen spirituellen Kokon, der einen geheimen Raum beherbergen würde, gebe. Das Ich ist immer und nur der Horizont seines Lebens, welcher aufgrund der Sedimentierung seiner Erfahrung verschiedene sedimentierte Formen annimmt, welche als Dimensionen seiner Selbstbeziehung zu verstehen sind. In diesem Sinn ist die transzendente Subjektivität zugleich Erscheinungsfeld und das Transzendente der Subjektivität nur ihre Horizontalität, die Offenheit ihres Horizont-Seins selbst. Das Ich ist anders gesagt das offene *Topos* (das kein physischer Raum ist) der Strukturierung und der Sedimentierung des Lebens in seiner Vieldimensionalität und in seiner Komplexität.

Zum Schluss darf man zwei Hypothesen vorschlagen. Die erste ist, dass die Erkundung eines solchen *Multiversums*, das ist die Erkundung der Topologie der

³⁵ Vgl. dazu Fraisopi F., *Philosophie und Frage*, op. cit., S. 232–236.

Komplexität des Lebens und der Struktur der miteinander verschmolzenen Formen der Ichlichkeit, eine der Aufgaben der Phänomenologie ist, die wir als *Mathesis* der Subjektivität bezeichnen können. Die zweite ist, dass die Phänomenologie sich genau zwischen der Formulierung und der Vollendung einer solchen Aufgabe befindet. Von diesem Standpunkt hat es keinen Sinn, von einem Scheitern der Phänomenologie zu reden.³⁶ Anstatt zu scheitern, vertieft, erweitert und vollendet sich die Phänomenologie in der Beschreibung der Modell-Struktur der hybriden Selbstbeziehung und in der Erklärung der Lebensformen überhaupt, die aus dieser Struktur entstehen. Folglich wäre von einem Scheitern der Phänomenologie zu reden, zweimal sinnlos. Erstens, weil sie nicht nur das Unternehmen einer solchen strukturellen strengen Beschreibung öffnet, sondern auch den Sinn eines *Ethos* entdeckt. Ein solcher *Ethos*, der als Invariante diese Lebensformen systematisch denken lässt, zeigt, dass das Leben nicht nur der komputationale Prozess eines Gehirns ist, der zu einer Maschine reduziert werden kann. Zweitens, weil die Phänomenologie, als radikales Denken, d. h. als Erkundung, sich weder zu einem Buchhaltungsberechnungskalkül von Kosten und Einkommen noch zu einem Kommentar zu den Neurowissenschaften reduzieren lässt,³⁷ sondern ihnen, um der Kant'schen Metapher zu folgen, in der Gefahr der Erkundung den Weg erst eröffnet und aufklärt.³⁸

Anhang: Thesen zur *Mathesis* der Subjektivität

1. Das selbstbezogene Leben jedes Individuums ist als eine plastische vieldimensionale Öffnung bzw. Offenheit zu verstehen.
2. In der vieldimensionalen Öffnung des selbstbezogenen Lebens ist jede Form von Erfahrung, Gefühl und Handlung als Potentialität enthalten.

³⁶ Vgl. z. B. Dennett Daniel, *Consciousness Explained*, Little, Brown & Company, 1991, S. 44: „Phenomenology failed to find a single, settled method that everyone could agree upon“. Vgl. auch Metzinger Thomas, *The Problem of Consciousness*, in Metzinger T. (Ed.), *Conscious Experience*, Paderborn, Schöning, 1995, S. 25: „The phenomenological movement was the first comprehensive attempt to establish the conceptual and epistemological basis for a systematic, autonomous science of consciousness. That is its merit. Its failure was mainly due to its reliance on the evidence of inner perception.“

³⁷ Vgl. dazu Fraisopi F., „L'intentionnalité naturalisée. Le seuil métathéorique entre phénoménologie et sciences cognitives“, in *Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, XXXVIII, 2, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2015, S. 185–206.

³⁸ Vgl. dazu Kant Immanuel, *Der Streit der Fakultäten*, in *Kants Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften, Berlin-Leipzig, 1900 sgg., 29 B.de, Bd. 7, S. 28. Was damals für die Theologie galt, gilt heute für die Hegemonie der Neurowissenschaften, die „den stolzen Anspruch, dass die Philosophie ihre Magd sei, einräumen“: „wobei doch noch immer die Frage bleibt: ob diese ihrer gnädigen Frau die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt.“

3. Jede dieser Formen schließt eine hybride Selbstbeziehung [HSB] ein und setzt diese zugleich voraus, d. h. sie lässt sich als eine HSB bestimmen und zuerst durch eine HSB beschreiben.
4. Jede Lebensform (Erfahrungs-, Gefühls- bzw. Handlungsform) ist genetischer Natur, d. h. etwas Sedimentiertes, insofern sie aus reiterierten und immer wieder aktivierten HSB-Formen und zugleich Lebensformen entsteht.
5. Die Selbstbeziehung besteht in der mittelbaren Bestimmung der primitiv deiktischen leeren Bedeutungsfunktion des Ich [*ego*] durch die Erfüllung von zwei anderen primitiv Deiktischen, das „hier“ [*hic*] und das „jetzt“ [*nunc*].
 - 5.1 [*hic*] und [*nunc*] sind kontextuelle deiktische Funktoren.
 - 5.2 Die primitiven deiktischen Funktoren [*hic*] und [*nunc*] lassen sich kontextuell durch die Salienz gewisser Orientierungspunkte erfüllen und bestimmen.
6. Die Dynamik der Individuation salienter Orientierungspunkte (und folglich der Erfüllung der deiktischen Funktoren) ist wesentlich mit dem regionalen ontologischen Komplex* der aktivierten Erfahrungs-, Gefühls- und Handlungsform verbunden.
 - **DEFINITION:** Als regional-ontologisch Komplex verstehen wir das Netzwerk von ontologischen Elementen (1. Gegenstände – 2. Tatsachen – 3. Ereignisse), welche
 - a) zu einer regionalen Ontologie (bzw. zu einem materialen Apriori) oder
 - b) zu einem Komplex, der aus der Verflechtung/Verschmelzung mehrerer regionaler Ontologien (bzw. materialer Apriori) entsteht gehören
7. In diesem Sinn ist jede Lebensform als Erfahrungs-, Gefühls- oder Handlungsform als zweifach zu verstehen:
 - 1) als thematische – dioptrische – Öffnung zu einer Gegenständlichkeit (bzw. zu einem ontologischen Komplex).
 - 2) als katoptrische Selbstbeziehung.
 - 7.1 Die konstitutive Mitgehörigkeit und Komplementarität dieser zwei Formen ist das, was als das Spekulative jeder Lebensform (zugleich *de specula prospicere* und *per speculum videre*) zu verstehen ist.
8. Folglich gibt es keinen Kern, kein fixes invariantes – kontextloses und überzeitliches – identitärisches Individuationswesen des Lebens jedermanns.
9. Selbst wenn es nichts Wesentliches gibt, gibt es jedoch die invariante Form der Dynamik jeder Selbstbeziehung, die wir „dynamische bzw. transzendente Struktur der Subjektivität“ nennen.
10. Aus dieser invarianten funktionellen Form lassen sich gewisse Folgen ableiten:
 - 10.1 Dass „Ich“ weder Substanz noch Wesen ist.

- 10.2 Das Ich ist vor allem und konstitutiv „Horizont“, thematische intentionale Öffnung des Lebens.
- 10.3 In der plastischen Öffnung des Lebens entstehen i) plastische ii) sedimentierte iii) habituell stabile HSB-Formen, die wir *Formen des Selbst* nennen.
11. Die *Mathesis* der Subjektivität ist das Projekt der phänomenologischen Beschreibung dieser HSB-Formen als Formen des Selbst.
12. Die Aufgabe der *Mathesis* der Subjektivität lässt sich in drei Hauptteile zusammenfassen:
- 12.1 Die Phänomenologische Fixierung und Beschreibung der HSB-Formen.
- 12.2 Für jede HSB-Form, die Implementierung zwischen
- a) phänomenologischen Analysen und
 - b) Wissensformen, die
 - sowohl die entsprechenden ontologischen Komplexe
 - als auch die psychischen Prozesse der Aktivierung dieser Komplexe in der selbstbezogenen Erfahrung erklären können, zu vollziehen.³⁹
- 12.3 Die Artikulation der *Mathesis* der Subjektivität (als *Mathesis* der existentialen Dimension des Lebens) in einem festen Spiegelungsverhältnis mit den anderen Hauptaufgaben der *Mathesis*⁴⁰ zu konstruieren.
13. Die *Mathesis* der Subjektivität ist philosophisch als nicht-metaphysische Meta-Egologie, d. h. als Beschreibung der vieldimensionalen Mannigfaltigkeit der HSB-Formen als Selbst-Formen (und der entsprechenden Lebens-Topologie), zu verstehen.
14. Das proto-epistemische Ziel der *Mathesis* der Subjektivität ist es, das Leben bzw. die existentielle Dimension des Lebens als komplexe, evolutionäre Sinnbildung erscheinen zu lassen.
15. Das offene *Topos* des Lebens ist die Lebenswelt.

³⁹ Vgl. dazu Fraisopi F., *L'intentionnalité naturalisée*, op. cit.

⁴⁰ Die Hauptaufgaben der *Mathesis* sind: 1) Meta-egologie bzw. metaegologische *Mathesis*, 2) Metatheorie bzw. *Mathesis* der metatheoretischen Dimension und 3) konstruktive (nicht-metaphysische) Meta-ontologie bzw. *Mathesis* der metaontologischen Modelle. Vgl. dazu Fraisopi F., *Philosophie und Frage*, op. cit.

Fausto Fraisopi ist Privatdozent und Vertreter des Lehrstuhls für Theoretische Philosophie (mit Schwerpunkt Neuzeit/Moderne) am Philosophischen Seminar der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Nach einer Promotion in der Philosophiegeschichte in Italien und Frankreich, hat er seine post-doktorale Forschung zuerst in Paris (an der Université de Paris IV „La Sorbonne“ und an der ENS Paris, Archives Husserl und CMS) vollzogen. Er wurde 2015 mit der Verleihung der *Venia Legendi* an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg habilitiert. *Visiting Researcher* in mannigfachen Hochschulen, er forscht an der Schwelle zwischen theoretischer Philosophie und Wissenschaftstheorie mit dem Ziel, die Idee einer *prôtê epistêmê* als *Mathesis universalis* zu entwickeln.

E-mail: fausto.fraisopi@philosophie.uni-freiburg.de

WELT-VORGEGEBENHEIT UND IHRE DEUTUNGEN: VON HUSSERL ZU EINER KOSMOLOGISCHEN WENDE UND ZURÜCK¹

KAREL NOVOTNÝ

Abstract

The pre-giveness of the world and its interpretation: From Husserl to a cosmological turn and back again

The article follows in its first part some basic ideas of Edmund Husserl concerning the pre-giveness of the world. In the genetic analysis the world in the naturalness of its self-evident being presents an enigma for Husserl indeed that he tried to reduce by elucidating the ways how it is (pre-)given in and through horizontal world-apperceptions. The second part of the article mentions some limits of this approach that Eugen Fink has sharply seen, already as an assistant of Husserl, and it outlines briefly a turn towards another approach to the world as developed later by Fink in his “kosmology”. In the third part the article makes reference to a recent project of a phenomenological metaphysics by László Tengelyi who re-actualized a Husserlian approach to the world’s pre-giveness as one of the originary facta (Urtatsachen) of the experience instead to resorb this and other originary facta of experience by a kosmological or other speculative turn into a unique movement of the world or being itself. Tengelyi is presented as an example of a renewal of phenomenology where in a return from the kosmology back to Husserl the world becomes “the proper issue of phenomenology” again.

Die Welt als „die eigentliche Sache der Phänomenologie“, um einen gegenwärtigen Autor, Klaus Held, zu zitieren,² ist mit einem der wichtigsten, bis heute le-

¹ Der vorliegende Aufsatz ist in Zusammenhang mit dem Grant-Projekt „Leben und Umwelt. Phänomenologische Bezüge zwischen der Subjektivität und der natürlichen Welt“ (GAP 15-10832S) entstanden.

² Held Klaus, „Die Endlichkeit der Welt. Phänomenologie im Übergang von Husserl zu Heidegger“, in Niemeier B. und Schütze D. (Hrsg.), *Philosophie der Endlichkeit. Festschrift für Erich Christian Schröder zum 65. Geburtstag*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1992, S. 130.

<https://doi.org/10.14712/24646504.2019.5>

© 2019 The Author. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>).

bendigen philosophischen Ansätze Edmund Husserls verbunden. Seine lebendige Gegenwärtigkeit ist auch hier, wie üblich, mit Revisionen, Umkehrungen, ja Häresien verbunden. So nahm die Welt-Problematik bei Martin Heidegger, Eugen Fink, Maurice Merleau-Ponty und anderen Philosophen, die sich eingehend kritisch mit Husserls transzendental-philosophischem Ansatz auseinandergesetzt haben, neue Wege, bisweilen bis hin zu einer Art kosmologischer Wende. Die produktive Auseinandersetzung mit solchen Herausforderungen, die bis heute anhalten – wie z. B. bei Renaud Barbaras –, führten aber durchaus auch zu Versuchen, das phänomenologische Welt-Denken Husserls zu erneuern und die Welt als *phänomenologische* Sache selbst zurückzugewinnen.

I. Husserl

Der Zugang zur Welt-Problematik wird bei Edmund Husserl mit einem zentralen Konzept – dem Begriff des Horizontes – verbunden. Im Spätwerk Husserls heißt es dazu: „Die Konstitution der vorgegebenen Welt systematisch auslegen – das ist systematisch die Horizontstruktur derselben auslegen“³.

Damit sind andere, ebenso zentrale Motive genannt. Erstens der Charakter der Vorgegebenheit, der dem phänomenologischen Weltbegriff, wie er anhand der Horizontstruktur der Erfahrung beschrieben wird, wesentlich eignet. Zweitens die Art und Weise, wie mit der Aufklärung des Sinnes dieser Welt in ihrer Vorgegebenheit umgegangen wird: Es geht um eine systematische Auslegung der Konstitution dieses Sinnes, was auf die transzendental-phänomenologische Methode hinweist, die jeden Sinn, auch den „vorgegebenen“ Sinn der Welt, die selbst kein Gegenstand ist, sondern ein alle Gegenstände Umfassendes bedeutet, auf seine Korrelation zu Sinnstiftungen und Sinnbildungen im Bewusstsein bezieht.⁴

³ Husserl Edmund, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihre Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*, Dordrecht, Springer, HUA XXXIX, 2008, S. 125.

⁴ Vgl. den Aufsatz „Die Welt als philosophisches Problem“, der Ende der 1930er Jahre von Ludwig Landgrebe verfasst wurde. Zuerst 1940 in englischer Übersetzung erschienen (*in Philosophy and Phenomenological Research* I, 1940, S. 38–58), dann auf Deutsch in: Landgrebe Ludwig, *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem der ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1963, S. 41 ff. Er hat ihn in einer Zeit angefertigt, in der er neben der Arbeit an der Verfassung von *Erfahrung und Urteil* u. a. intensiv darum bemüht war, einen Band zum Thema „Welterfahrung und Horizontprobleme“ zur Publikation für Husserl in Prag vorzubereiten. Im September 1938 schrieb Jean Héring an Hedwig Conrad-Martius: „Von des Meisters Manuskripten ist der erste Band im Druck: Erfahrung und Urteil. In Aussicht: Bd II: Welterfahrung und Horizontprobleme. III. Zeitprobleme. IV. Anthropologie usw.“ Zitiert bei R. Sowa in der Einleitung zu HUA XXXIX, *Op. cit.*, S. LXI, Anm. 1.

In gebotener Kürze soll dieser Horizont-Begriff umrissen werden, den Husserl sachlich schon früh – nämlich im Zusammenhang mit den Analysen der Wahrnehmung und des Zeitbewusstseins – entdeckte und dann zum ersten Mal systematisch im ersten Buch seiner *Ideen zu reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Ideen I) präsentierte. Diese Analysen ergaben u. a., dass kein Bewusstsein von etwas isoliert erlebt werden kann. Es impliziert immer schon Hinweise auf unterschiedliche Sinn-Zusammenhänge, sowohl in Bezug auf das aktuell bewusste Objekt selbst als dessen sogenannten inneren Horizont (seiner näheren Bestimmungen) als auch in Bezug auf die Situiertheit dieses Objektes im Verhältnis zu anderen Objekten als seinen äußeren Horizont (etwa im Raum). Horizonte sind dabei sowohl auf Seiten der Noesis (der Akte des Bewusstseins selbst) als auch auf Seiten der Noema, also der gemeinten Gegenständlichkeiten impliziert. Alle diese inneren und äußeren, noetischen und noematischen Zusammenhänge und Verweisungen in ihren gegenseitigen Verbindungen und Verschachtelungen können ebenso als Horizonte gefasst und prinzipiell in der Analyse ausgewiesen werden.

Eine Bestimmung der Welt lässt sich bereits in Anknüpfung an diese Analysen phänomenologisch aufzeigen, dass nämlich die Welt als Horizont all jener Horizonte angegangen werden kann, die in Korrelation mit Bewusstseinsakten einzelner, allerdings immer schon vergemeinschaftlichter Subjektivitäten stehen. Doch wird es sich dabei immer nur um *eine* wesentliche Bestimmung der Erfahrung handeln: Das aktuell Bewusste hebt sich stets vom Hintergrund der impliziten Sinnzusammenhänge ab, die, da sie immer mitgegeben sind, als *Potenzialitäten* des Bewusstseins des Aktuellen expliziert werden können. Man kann schon hier in einem gewissen Sinne von einer „Vorgegebenheit“ der Horizonte sprechen, die die einzelnen Erfahrungen umfassen.

Im Zusammenhang mit dem Thema der Epoché und der transzendentalen Reduktion, die Husserl ebenfalls zuerst in den *Ideen I* der Öffentlichkeit vorlegte, wird eine wesentliche Bestimmung der Welt selbst entdeckt, nämlich die Funktion einer Generalthesis, durch welche die Welt immer schon durch die einzelnen Objektsetzungen mit- und vorausgesetzt wird. Um alle in der natürlichen Einstellung des Bewusstseins „naiv“ gehegten Meinungen über das zu erkennende Sein der Objekte insgesamt einzuklammern bzw. außer Geltung zu setzen, stößt die Epoché, die diese Einklammerung zu leisten hat, auf eine grundlegendere, unthematische und generelle Glaubensgewissheit eines Ganzen: die sogenannte Boden-Funktion der Welt. Sie wird vor allem im Rahmen der genetischen transzendentalen Phänomenologie später (seit Mitte der 1920er Jahre) weiter untersucht und gedeutet.

Damit wird die Vorgegebenheit der Welt in ihrer Unmodalisierbarkeit sichtbar: Während jede Einzelerfahrung modalisiert werden kann, indem sich ihr Objekt etwa im Laufe der Erfahrung als Illusion enthüllt, ist die Welterfahrung als solche „nicht modalisierbar“⁵. Darin bekundet sich die Nichtreduzierbarkeit der „Generalthese“ der Welt, ja eine Urfaktizität der Welthabe, und zwar deshalb, weil diese Funktion, so Landgrebe, selbst „kein bestimmter Akt“ ist, der „irgendwo einmal ausdrücklich vollzogen worden wäre“, sondern „die Grundlage aller bestimmten Akte [...] als eine Urtatsache, dass wir von vorneherein und ganz selbstverständlich ‚in eine Welt hineinleben‘...“⁶.

Diese Bestimmung der Welt-Vorgegebenheit als Urtatsache weist darauf hin, dass sich auch in der genetischen Analyse diese Funktion der Welt-These nicht aus den einzelnen Erfahrungen mit den Objekten (etwa als erworbene Habitualitäten) ableitet, ganz so, wie die Horizonte, die in der Tat die jeweils aktuellen Lebens-Umwelten konkret mit ausmachen: „Vielmehr alle Habitualitäten, die dem Menschen angeboren oder von ihm im Laufe seines Lebens erworben sind, sind Habitualitäten seiner als des Menschen, der schon auf dem Boden des Weltglaubens steht und sich in ihm als ein Seiendes unter Seiendem weiß“⁷.

Wenn es aber so ist, dass sich dieser Glaube von der Horizontbildung selbst unterscheidet, obwohl durch sie hindurch die Weltlichkeit jeder Erfahrung bewirkt wird – wo kommt der Weltglaube im Erleben dann her? Dieser Glaube als die Urtatsache der Weltbezogenheit ist ja auch ein Erlebnis, daher muss an ihn ebenfalls die Frage nach der Genesis oder dem Ursprung des Weltglaubens gestellt werden können.

In seinem letzten Werk, der *Krisis der europäischen Wissenschaften*, schreibt Husserl selbst: So

lebt der Phänomenologe in der Paradoxie, das Selbstverständliche als fraglich, als rätselhaft ansehen zu müssen und hinfort kein anderes wissenschaftliches Thema haben zu können als dieses: die universale Selbstverständlichkeit des Seins der Welt – für ihn das größte aller Rätsel – in eine Verständlichkeit zu verwandeln.⁸

Davon, dass es sich dabei um keine isolierte Formulierung handelt, zeugt etwa auch die folgende Stelle aus demselben Werk:

⁵ Husserl E., *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*, HUA XXXIX, op. cit., S. 246.

⁶ Landgrebe L., *Der Weg der Phänomenologie*, op. cit., S. 44 f.

⁷ *Ibid.*, S. 45.

⁸ Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag, Martinus Nijhoff Verlag, HUA VI, 1976, S. 184.

Für den Transzendentalphilosophen ist aber die gesamte reale Objektivität, die wissenschaftliche Objektivität aller wirklichen und möglichen Wissenschaften, aber auch die vorwissenschaftliche der Lebenswelt mit ihren ‚Situationswahrheiten‘ und der Relativität ihrer seienden Objekte, nun zum Problem, zum Rätsel aller Rätsel geworden. Das Rätsel ist gerade die Selbstverständlichkeit, in der für uns beständig und vorwissenschaftlich ‚Welt‘ ist, als Titel für eine Unendlichkeit von allen objektiven Wissenschaften unentbehrlichen Selbstverständlichkeiten.⁹

Eugen Fink spricht das Welt-Rätsel in seinem Aufsatz „Edmund Husserl in der gegenwärtigen Kritik“ aus den *Kant-Studien* aus dem Jahre 1933 auf folgende Weise an:

Wenn die erste und notwendig vorläufige Bestimmung des Wesens der natürlichen Einstellung als Weltgläubigkeit, als die universale strömende Weltapperzeption, sich auch innerhalb ihrer selbst, d. i. auf dem Boden dieses Glaubens selbst, vollzieht, so ist dabei das Entscheidende das Erwachen einer maßlosen Verwunderung über die Rätselhaftigkeit dieser Sachlage. Sie als selbstverständliche Tatsache hinnehmen, heißt Blindbleiben für das erste aller Rätsel, für das Sein der Welt selbst, als die aus der strömenden Weltapperzeption allererst Sinn und Seinsgeltung empfangende Welt und das mit allem je erdenklichen Inhalt, in dem sie jeweils für uns ist.¹⁰

Welt-Vorgegebenheit und ihre Deutung bei Husserl erfolgen in einem transzendental-philosophischen Rahmen, der vermutlich bei keinem Mysterium¹¹

⁹ *Ibid.*, S. 208. Jan Patočka bezeichnet in seinem Aufsatz „Zur Vorgeschichte der Wissenschaft von der Bewegung: Welt, Erde, Himmel und die Bewegung des menschlichen Lebens“ aus dem Jahre 1964 diesen grundlegenden Bezug auf das Weltganze als das „Mysterium der Selbstverständlichkeit“: „Und man kann nicht außer Betracht lassen, dass schon die Tatsache einer nicht-sinnlichen Anwesenheit des sinnlich Zugänglichen schwindelerregend ist; dass sie die Tür zu einem gewissen Mysterium der Selbstverständlichkeit öffnet, dessen wir uns nicht bewusst sind, da wir mit ihm gleichsam zusammengewachsen sind, uns in ihm bewegen, leben und sind. Das menschliche Leben ist also durch ein vorgängiges Ganzes charakterisiert.“ In Patočka Jan, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, hg. v. K. Nellen, J. Nėmec u. I. Srubar, Stuttgart, Klett-Cotta Verlag, 134 f.

¹⁰ Fink Eugen, „Edmund Husserl in der gegenwärtigen Kritik“, in *Kant-Studien* 38 (1933), S. 321–383. Wiederabgedruckt in: Fink Eugen, *Studien zur Phänomenologie*, Den Haag, Martinus Nijhoff Verlag 1966. Hier S. 115 f. Dabei bildet „die Epoché [...] das transzendente Problem der Welt, das Grundproblem der Phänomenologie“, *ibid.*, S. 119.

¹¹ Maurice Merleau-Ponty wird dann in seinem Aufsatz „Der Philosoph und sein Schatten“ von 1959 über „das Mysterium einer Weltthese vor allen Thesen“ schreiben. Vgl. ders., *Signes*, Paris, Les Éditions Gallimard, 1960, S. 227. Dt. Übersetzung: Merleau-Ponty Maurice, *Zeichen*, Hamburg, Meiner, 2007, S. 239. Zitiert bei Etienne Bimbenet, der festhält: „Da ist wirklich ein Mysterium, worüber sich das Werk Merleau-Pontys wundert auf jeder Seite.“ Vgl. Bimbenet Etienne, „Merleau-Ponty: la parole du monde“, in *Alter. Revue de phénoménologie*, Nr. 6: *Monde(s)*, Paris, Editions Alter, 2006, S. 13; Übers. des Zitats K. N.

wirklich Halt macht, sondern eher in immer ursprünglichere Schichten der Erfahrungsgenese zurückfragt, um eine Aufklärung des Ursprungs der Welthabe durch genetische Aufklärung der Weltapperzeption zu gewinnen, so wie sie sich aufgrund der Affektionen in den Prozessen der Sinnbildung und Sinnstiftung einstimmig artikuliert. Diese Aufklärungen gehen, wie schon gesagt, von der Beschreibung der natürlichen Welthabe aus.¹²

Das zeigt die transzendental-genetische Deutung der Vorgegebenheit der Welt bei Husserl an, die man als seine Antwort auf die Frage nach dem Welt-Ursprung¹³ auffassen kann: Die Welt ist „als Gebilde“ der transzendentalen Subjektivität (vor-) konstituiert.¹⁴ Und diese Subjektivität ist daher auch so eng mit der Welt verbunden, dass erstere ohne letztere gar keinen Inhalt und die letztere ohne die erstere keinen Bestand hat. Die Welt ist Korrelat einer universalen Weltapperzeption, die im Leben der transzendentalen Subjektivität ihre Quelle hat. Über diese Korrelation geht die Phänomenologie Husserls nicht hinaus, sie ist ihr Absolutes. Mit Fink formuliert:

Die Erkenntnisbewegung, die in der Reduktion geschieht, ist zwar ein transzendierender Übergang (von der Welt zur ‚transzendentalen Subjektivität‘), aber prinzipiell innerhalb der Einheit des Absoluten, als welches wir im Durchgang durch die phänomenologische Philosophie das ‚konstitutive Werden‘ der Welt aus den Ursprüngen des ‚transzendentalen‘ Lebens erkennen. So wie die Welt nur ist, was sie ist, aus dem ‚Ursprung‘ her, so ist dieser selbst auch nur, was er ist, auf die Welt hin.¹⁵

¹² Husserl formuliert so in einem seiner späten Forschungsmanuskripte: „Die Welt als Universum der einstimmig fortzuführenden Erfahrung ist für jeden normalen reifen Menschen, kann man sagen, wirklich konstituiert, eben als ausgebildete Vermöglichkeit, immer weiter erfahren zu können – das ist der ‚Weltbegriff‘ des natürlichen menschlichen Lebens; der alltägliche Sinn ‚Welt‘ geschöpft aus der im Verwirklichen dieses Prozesses des ‚Immer-wieder usw.‘ erwachsenden beweglichen ‚Weltanschauung‘ oder erfahrungsmäßigen Anschauung von Welt.“ Husserl E., *Späte Texte über die Zeitkonstitution (1929–1934). Die C-Manuskripte*, hrsg. von Lohmar, D., Dordrecht, Springer, HUA Materialien VIII, 2006, S. 186, Anm. 2.

¹³ Noch einmal Eugen Fink: „Die Grundfrage der Phänomenologie, zu der sie von vielen, an traditionelle Probleme anknüpfenden Einsätzen her unterwegs ist und in der sich ihr radikaler Gegensatz zum Kritizismus offenbart, läßt sich formulieren als die Frage nach dem *Ursprung der Welt*.“ (*Ibid.*, S. 101)

¹⁴ Die Absicht der transzendental-genetischen Frage nach dem Ursprung der Welt besteht nämlich, wie es Husserl programmatisch in der *Krisis der europäischen Wissenschaften* formuliert, darin, „verstehen [zu] lernen, dass die ständig in uns im strömenden Wandel der Gegebenheitsweisen seiende Welt ein universaler geistiger Erwerb ist, als das geworden und zugleich fortwährend als Einheit einer geistigen Gestalt, als ein Sinngebilde – als Gebilde einer universalen letztfundierenden Subjektivität“ (Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *op. cit.*, S. 115).

¹⁵ Fink E., *Studien zur Phänomenologie*, *op. cit.*, S. 106.

Dieses „auf die Welt hin“ beschreibt Husserl, ähnlich wie generell bezüglich des intentionalen „auf ein Objekt Gerichtet-seins“ eines jeden Bewusstseins, mit dem Begriff der Apperzeption: „Die Welt ist für uns da als *vorgegebene*, sofern schon vor der thematischen Blickrichtung auf die oder jene Objekte oder gar auf die Welt als Universum durch unser Leben beständig eine *Weltapperzeption* hindurchgeht“¹⁶. Erst dank dieser „in der Passivität einig in einer fließenden und doch immerfort sich vereinheitlichenden Gesamtapperzeption“¹⁷ erscheinen immerfort Dinge, gleichgültig, „ob wir gerade auf sie achten oder nicht“¹⁸. Durch diese „Gesamtapperzeption“ ist uns die Welt horizontmäßig vorgegeben, und sowie wir die Reflexion ins Spiel bringen, werden wir durch Reflexion als Erfahrung dessen inne werden, dass das vorgegebene Weltliche „immerfort sein subjektives Milieu hat und ohne das uns nie bewusst werden kann“¹⁹.

Soweit zu der Art und Weise, wie bei Husserl die Vorgegebenheit der Welt – in der Reichhaltigkeit seiner Analysen und trotz anderen Deutungsmöglichkeiten, die sie anzubieten mögen – grundsätzlich gedeutet wird.

II. Kosmologische Wende

In der Einleitung von *Erfahrung und Urteil* lesen wir dementsprechend: „Die horizonthaft bewusste Welt hat in ihrer ständigen Seinsgeltung den subjektiven Charakter der Vertrautheit im allgemeinen ...“²⁰. Aus einer kritischen Perspektive gesehen, steckt in einer solchen Beschreibung eine Tendenz, die Husserl vom frühen Fink als Vorurteil der Vorgegebenheit der Welt, und später als eine Art „metaphysische Klausur“ zum Vorwurf gemacht werden wird. Die Tendenz nämlich, die Weltapperzeption so zu deuten, als könne sie vorschreiben, dass „das Ding [...] jedes Reale überhaupt als Erfahrbares sein allgemeines ‚Apriori‘, eine Vorbekanntheit“ hat und haben muss, indem sie sich im Vorhinein bis zu einer „Totalitätstypik“ erstreckt, und zwar so, dass *diese Totalität* „zum ganzen Welthorizont in seiner Unendlichkeit“ gehöre, der alles Einzelne von vornherein umspielt und mitbestimmt. Die wesentliche Vertrautheit der Welt würde es so im Zuge der erwähnten Totalisierungstendenz nahelegen, dass jede „Unbekanntheit [...] jederzeit zugleich Modus

¹⁶ Husserl E., *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*, HUA XXXIX, op. cit., S. 42.

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ *Ibid.*, S. 43.

²⁰ Husserl E., *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, redigiert und herausgegeben von Ludwig Landgrebe, Claassen & Goverts, Hamburg 1948, S. 33.

der Bekanntheit ist“ (ebd., 34), der sich im Zuge der Objekt-Konstitution bildet und auf das Universum übertragen als eine Folie einer Vor-Bestimmtheit verbreitet.²¹

Das scheint für kritische Stimmen in der phänomenologischen Bewegung die Offenheit der Welt und vor allem des Erscheinens selbst zu unterbinden, was einerseits zu einem immer deutlicheren Abstand oder gar einer Abwendung von diesem apriorischen Welt-Rahmen führt: Für die „Linie“ von Emmanuel Levinas über Michel Henry oder Jean-Luc Marion, und ebenfalls für Marc Richir, ist die Welt kein Grund des Erscheinens. Das Erscheinen ist hier nicht an die „in der Passivität einig in einer fließenden und doch immerfort sich vereinheitlichenden Gesamtapperzeption“ gebunden, von der wir oben bei Husserl berichtet haben. Aber dieser Abkehr gingen andererseits bestimmte kosmologischen Wenden voraus, für welche das Erscheinen seinen Grund sehr wohl in der Welt hat. Beiden „Linien“ ist freilich gemeinsam, dass sie das Erscheinen vor seiner Auflösung in eine universale Weltapperzeption und letztlich in das bloße Korrelat des intentionalen Bewusstseins bewahren wollen. Ein diesbezüglicher Weg scheint darin zu liegen, die Welt in ihrer ursprünglicheren Vorgegebenheit zu retten oder sie gar als den übergeordneten Rahmen zu etablieren, der alle phänomenalen Korrelationen, das Erscheinen als solches, allererst ermöglicht.

Diesen Impuls, die Welt anders zu denken, ja, eine kosmologische Wende über die Phänomenologie hinaus anzusetzen, verfolgt – im Anschluss an Heideggers Kritik der Phänomenologie – Eugen Fink. Als enger Mitarbeiter Husserls hat Fink den Meister in seinen späten Gedankengängen und Projekten begleitet, sich dabei aber in seiner eigenen Philosophie auf andere Wege begeben. Eine zentrale Rolle spielte dabei zunehmend gerade der Anspruch, den Welt-Bezug des Menschen nicht erst vom intentionalen Bewusstsein und seinen Horizonten aus, sondern aus jenem Rahmen denkend anzusetzen, der ein solches Bewusstsein und seine Horizonte immer schon umgreift. So entstand der Anspruch, die Dimensionen, die in der Phänomenologie Husserls, aber auch bei Heidegger, insofern verloren gehen, als bei ihnen dieser Rahmen in Sinn-Zusammenhängen besteht und sich darauf beschränkt, neu einzuholen.

Im Zusammenhang mit unserem Aufriss der phänomenologischen Welt-Problematik, in dem wir die Welt-Vorgegebenheit und ihre Deutungen aufeinander beziehen, weist Klaus Held in seinem Aufsatz „Die Endlichkeit der Welt“ auf eine Einsicht hin, die einen wichtigen Schritt auf dem Weg hin zu einer phänomenologischen Kosmologie markiert. Sie charakterisiert den entscheidenden Schritt Hei-

²¹ Fink E., *Welt und Endlichkeit*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1990, S. 148: „Für eine intentionale Interpretation, die ansetzt beim Ich-Ding-Bezug“, ist die „Gegend“, aus der die Gegenstände insgesamt begegnen, „etwas Abkünftiges, ist die immer weiter hinausgeschobene Nähe“.

deggers in *Sein und Zeit* über Husserl hinaus und stellt eine Antwort auf die oben erwähnte Schwierigkeit dar, die Welthabe transzendental-phänomenologisch aufzuklären. Sie lautet: Die Welt ist ursprünglich *vorintentional* vorgegeben aufgrund der Bereitschaft, „so oder anders affiziert zu werden“. Sie bestimmt das „Wie des in der Korrelation [...] [Bewusstsein – erscheinender Gegenstand] geschehenden Erscheinens im Ganzen“²².

Es ist daher wichtig, dass diese Bereitschaft nicht in der Verfügbarkeit des intentionalen „Ich kann“ des Bewusstseins steht, da sie dieses „Ich kann“ einerseits in seiner Freiheit einschränkt, ja vom Unverfügbaren abhängig macht – daher die Rede von der *Endlichkeit* der ursprünglichen, vorintentionalen Welt-Vorgegebenheit. Andererseits aber werden dieses „Ich kann“ und sein immer weiter ins Endlose der Welt Hineinschreiten-Können eben auch dadurch erst ermöglicht, dass ohne eine solche Bereitschaft, affiziert zu werden, das intentionale „Ich kann“ gar nicht geweckt werden kann. Daher schreibt Held: „So ist sie [Bereitschaft, affiziert zu werden] nichts anderes als die Weise, wie sich jeweils die verhältnislose Weltoffenheit selbst ereignet“²³. Und er charakterisiert diese Bereitschaft mit Heidegger als „Befindlichkeit“, als „ursprüngliche stimmungshafte Weltoffenheit“. Diese ist wesentlich mit einem Entzug und der Endlichkeit der Welt verbunden, denn: „In der Stimmung überkommt uns der Entzug, der die Welt endlich sein lässt. Im Staunen fühlen wir, dass wir der Weltoffenheit nicht Herr sind [...]“, da diese sich im „Abgrund des Nichts [...] entziehen könnte“²⁴.

Doch auch in dieser Darstellung der Endlichkeit der Welt bei Heidegger, die ihre Unendlichkeit im Sinne Husserls – die ins Endlose gehende Verschränkung der Horizonte – ermöglichen soll, bleibt die Welt ein Horizont, ein Sinn-Zusammenhang, auch wenn die Vorgegebenheit der Welt als eine vorintentionale keine Apperzeption ist, die bei Husserl letztlich das exklusive Muster der Gegebenheit bleibt. Es ist Eugen Fink, der anders noch als Heidegger die Welt in ihrem Entzug angeht und auslotet.

Nach seiner Assistenzzeit bei Husserl, also in späteren, eigenständigen Ausarbeitungen und Anläufen zu Kosmologie von einer solchen phänomenologischen Perspektive, wählt Fink nur mehr einen negativen Ausgang, wie etwa in der Vorlesung über *Welt und Endlichkeit* aus dem Jahre 1949: „Welt ist das paradoxe in-

²² Helds Absicht in diesem Aufsatz, in dem übrigens auch die eingangs zitierte These über die Welt als „die eigentliche Sache der Phänomenologie“ formuliert wird, besteht darin, Folgendes zu begründen: „Die im Sinne Heideggers verstandene Endlichkeit der Welt ermöglicht ihre Unendlichkeit im Sinne Husserls.“ (Held K., „Die Endlichkeit der Welt. Phänomenologie im Übergang von Husserl zu Heidegger“, *art. cit.*, S. 131)

²³ *Ibid.*, S. 141.

²⁴ *Ibid.*, S. 143.

tionale Phänomen eines aller Erfahrung vorausspringenden und sie im ganzen umstellenden Leerhorizontes. Welt gibt es für Husserl nicht an sich, so wenig wie für Kant. Sagt Kant, sie ist bloß ‚Idee‘, so Husserl: sie ist bloß ‚Horizont‘²⁵. Nun gehe es darum, Folgendes einzusehen: „In ihm [im Horizont-Phänomen] meldet sich wohl die Welthaftigkeit der Welt, aber es kann und darf nicht mit der Welt gleichgesetzt werden; es gründet in der Offenheit der Welt, aber ist nicht die eigentlich welthafte Weise des Offenseins“²⁶.

Durch ein Konzept des „Rückscheins“ löst sich Fink, der jedoch bereits in seiner Dissertation eine nicht horizonthafte Mitpräsenz des Bild-Trägers bei der Bildwahrnehmung mit dem Terminus des „Durchscheinens“ bezeichnete, „vom Modell der Horizontstufung, mit dem Husserl Welt zu erfassen sucht“²⁷. Dabei kann er bei den Horizonten ansetzen, aber diese sozusagen in umgekehrter Richtung lesen, als es bei Husserl geschieht: Die Erfahrungshorizonte sind so für Fink „nicht mehr als die in der Immanenz einer Subjektivität sich konstituierenden Außenbezüge ihrer selbst, sondern als in der Immanenz eines Lebensumkreises erfolgenden Ankündigungen von solchem“ zu lesen, „was diesen Umkreis übersteigt“²⁸.

Was durch diese Umkehrung erreicht werden soll, ist eben eine andere Deutung der Vorgegebenheit der Welt als bei Husserl, der sie als den „einstimmige[n] Totalhorizont aller Erfahrung bestimmt“, und diese andere Deutung der Vorgegebenheit kann anhand des „Rückscheins“ als ein Hereinstehen der Welt in das subjektive System der Einstimmigkeit der Horizonte gefasst werden:

Denn ein Horizontsystem ist nicht nur an einen (subjektiven) Träger geknüpft, sondern korreliert mit einer bestimmten Richtung, indem die Offenheit eines solchen Systems darin besteht, dass ihr Träger hinaussteht. Bei der Umkehrung des Systems, im Hereinstehen von Welt, findet sich der Träger in solches eingestellt, das aufgrund des geänderten Richtungssinns nicht eigentlich mehr als ein Ineinander von Horizonten bezeichnet werden kann.²⁹

Der Sinn von Horizont selbst wird überstiegen, weil es sich als ungenügend erweist, „den Sinn von Welt an den Horizontbezug zu binden“³⁰.

²⁵ Fink E., *Welt und Endlichkeit*, op. cit., S. 149.

²⁶ *Ibid.*, S. 29.

²⁷ Nielsen Cathrin und Sepp Hans Rainer, „Welt bei Fink“, in Nielsen C. und Sepp H. R. (Hrsg.), *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2011, S. 10.

²⁸ *Ibid.*, S. 11.

²⁹ *Idem.*

³⁰ *Idem.*

Daher die wiederholten Versuche, aus der horizonthaften Weltapperzeption des intentionalen Bewusstseins weg zu einem anderem Denken vorzustoßen, wie in der bereits zitierten Vorlesung *Welt und Endlichkeit* aus dem Jahre 1949:

Aber was noch viel entscheidender ist, auch nicht der bloße Abstoß vom Binnenweltlichen, das Hinausgehen über alles Seiende auf das umfangende Ganze zu, ist die rechte Bahn. Wo Welt, wo der Weltraum und die Weltzeit sozusagen nur angedacht werden, in der Negation des Binnenweltlichen, gemeint werden als das Umfangende, das vom Umfangenen wesensverschieden ist, dort kann, wenn es hochkommt, nur die Unerreichbarkeit der Welt erfahren werden als unerreichbar für das metaphysische Denken, das vom Seienden ausgeht – und sich vielleicht noch davon abstößt. [...] Die Selbstverdeckung von Raum und Zeit, ihr Sichzeigen am Binnenräumlichen und Binnenzzeitlichen, ist gerade eine fundamentale Weise, wie sich die Welt dem Zugriff des metaphysischen Denkens entzieht.³¹

Auch dem Ansatz Heideggers bei dem stimmungsmaßige Entzug der Welt stellt sich Fink daher kritisch entgegen, auch wenn er Heideggers Absage an die Metaphysik bis zu einer gewissen Grenze folgt.³²

III. Zurück zur Welt als der Sache selbst der husserlschen Phänomenologie

Wir haben oben darauf hingewiesen, dass nach Klaus Held der Unendlichkeit des konkreten Welthorizontes des Erscheinens ein stimmungshafter Horizont der Endlichkeit – die Befindlichkeit – zugrunde gelegt werden kann, die allererst Offenheit für das Erscheinen ermöglicht. László Tengelyi verteidigte demgegenüber in sei-

³¹ Fink E., *Welt und Endlichkeit*, op. cit., 201 f. Im Blick auf seinen frühen „Absprung vom Transzendentalismus“ notierte er einmal: „Mein Weg war die *Weltzeit* als umgreifendes überobjektives und übersubjektives *Urgeschehen*.“ (Dagegen: „Husserl Ausweg aus diesen Problemen war der verstärkter Präsentialismus der ‚lebendigen Gegenwart‘ (1930)“ (Fink E., „Fünf lose Blätter zur Zeitproblematik“, in Bruzina Ronald (Hrsg.) *Phänomenologische Werkstatt. Band 2: Bernauer Zeitmanuskripte Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, Eugen Fink Gesamtausgabe, Band 3/2, 2008, S. 440).

³² Die Auseinandersetzung Finks mit Heideggers spätem Denken zu Erde und Physis aus seinem Vortrag *Vom Ursprung des Kunstwerks* aus dem Jahre 1935, der für Fink wie für viele andere kritische Welt Denker in der phänomenologisch orientierten Philosophie wegweisend wurde, können wir hier nicht mehr vorfolgen. Es sei jedoch auf die ausgezeichneten Aufsätze von Cathrin Nielsen und Françoise Dastur hingewiesen: Nielsen Cathrin, „Kategorien der Physis. Heidegger und Fink“ in Nielsen C. und Sepp H. R., *Welt denken*, op. cit., S. 154–183; Dastur Françoise, „Le concept du monde chez Heidegger après *Etre et temps*“ in *Alter. Revue de phénoménologie*, Nr. 6: *Monde(s)*, Paris, Editions Alter, 2006, S. 119 ff.

nem letzten Buch *Welt und Unendlichkeit*, das 2014 posthum publiziert wurde,³³ die offene Unendlichkeit der Welt. Tengelyi deutet darin die Welt-Vorgegebenheit von einem metaphysischen Weltentwurf aus, der als eine Erweiterung der Phänomenologie konzipiert wird, die einerseits auf ihrem methodischen Transzendentalismus,³⁴ andererseits auf der Anerkennung weiterer, unableitbarer Urtatsachen basiert:

Zum nicht-traditionellen Charakter dieser Metaphysik gehört, dass sie nicht nach ersten Gründen und Ursachen des Seienden als Seienden forscht. Vielmehr stützt sie sich von vornherein auf gewisse *Urtatsachen*. Nach Husserls Einsicht kann die phänomenologische Metaphysik – im Gegensatz zur transzendentalen Phänomenologie – keineswegs als eine apriorische Wissenschaft aufgefasst werden. Im Gegenteil, sie wird als eine Wissenschaft des Faktischen bestimmt“ ... wo „die ‚Notwendigkeit eines Faktums‘ einen ‚Kern des Urzufälligen‘ keineswegs“ ausschließt.³⁵

Die Metaphysik zufälliger Faktizität findet Tengelyi also bereits bei Husserl, sofern dieser die Urtatsachen kennt, die jeder eidetischen Variation und damit jeder eidetischen transzendentalen Phänomenologie zugrunde liegen. Tengelyi identifiziert zunächst vier derartige Urtatsachen in Husserls Schriften, fügt dann allerdings noch zwei weitere hinzu. Diese vier Urtatsachen sind das jeweilige Ich, die Welthabe dieses Ichs, das intentionale Ineinandersein von Ich und Anderen sowie das Faktum einer Geschichtsteologie.³⁶ Dazu treten an einer prominenten Stelle das Ereignis des Erscheinens selbst³⁷ und – eher unauffällig oder unterschwellig – auch die als Urtatsache angenommene Leiblichkeit:

Die Urtatsachen, die Husserl nunmehr im Auge hat, verweisen auf Faktizitätsstrukturen, die sich mit dem Cogito verbinden und ihm einen unverlierbaren Hinweis auf Welthabe, Leiblichkeit, Intersubjektivität und Geschichtlichkeit einprägen. In ihnen kommt das zum Ausdruck, was man mit Eugen Fink als eine ‚immanente Selbstüberschreitung der Ego-logie‘ bei Husserl bezeichnen könnte.³⁸

Entscheidend ist dabei, dass diese Urtatsachen in ihrer Faktizität und Vielheit bestehen bleiben, ohne dass sie selbst noch einmal aus ersten Ursachen abgeleitet werden könnten. Es ist in ihnen keinerlei onto-theologische Grundstruktur aus-

³³ Tengelyi László, *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2014.

³⁴ *Ibid.*, S. 200.

³⁵ *Ibid.*, S. 14.

³⁶ *Ibid.*, S. 184.

³⁷ *Ibid.*, S. 190.

³⁸ *Ibid.*, S. 186.

zumachen, und doch handelt es sich nicht einfach um empirische Tatsachen unter anderen.³⁹

Was die Urtatsache der Welthabe selbst und ihre Unendlichkeit betrifft, geht es Tengelyi um die Einführung eines „diakritische[n] Unterschied[es]“ der „grundlegende[n] Differenz zwischen Totalität und Unendlichkeit“⁴⁰. In Bezug auf unsere Darstellung der Problematik der Deutung der Welt-Vorgegebenheit, von der wir ausgegangen sind – die bei Husserl, z. B. in *Erfahrung und Urteil*, Gefahr zu laufen scheint, die Welt restlos in das Korrelat des intentionalen, a priori vorbestimmenden Bewusstseins eingehen zu lassen und damit ihre Offenheit zu unterbinden und die Alterität oder den Entzug abzuschwächen –, bietet sich bei Tengelyi folgende Konstellation an: Das „Unendliche der Welt ist ein diesseitiges Unendliches“, es ist „nicht etwa das Weltall als geschlossenes Ganze gemeint“, sondern es „handelt sich dabei vielmehr um die Offenheit der Welt für das Unendliche“, und zwar so, dass der „Welt [...] eine für das Unendliche offene Totalität“ zukommt. Zwischen dieser Totalität und dem Unendlichen gibt es daher keinen Gegensatz, sondern „eben nur ein[en] Unterschied“⁴¹. Dieser Unterschied, der auf die sogenannte „diakritische Methode“ verweist, ist jedoch entscheidend, von ihm hängt die Chance ab, der erwähnten Gefahr, die Welt auf das Korrelat des Bewusstseins zu reduzieren, zu entkommen.

Phänomenologisch ist diese Methode bereits bei Merleau-Ponty, der Tengelyi inspiriert hat, vorgezeichnet, und zwar „in dem Sinne, dass [Merleau-Ponty] [...] gegenüber einem reinen Strukturdenken in der Dritte-Person-Perspektive Distanz wahrt und nach meine[r] Einschaltung in ein universelles diakritisches System“⁴² fragt. Die Nähe zu Husserls phänomenologischer Idee der „Dingstruktur im unendlichen Welthorizont“ ist dadurch beibehalten, dass hier ein „differentielles System möglicher Erfahrungen“ in Anspruch genommen wird. Dabei stellt sich jedoch Tengelyi die Aufgabe, den husserlschen Ansatz so weiterzuführen, dass „das Dingreale mit dieser Dingstruktur richtig zu verbinden“ ist. Was bei Husserl fehlt, ist dabei keineswegs sein Ansatz beim „aktuellen Bewusstsein“, beim „Verhältnis des jeweiligen Ichsubjekts zu diesem System“⁴³ oder bei „seinem ichlichen Können“⁴⁴. Zu berichtigen ist vielmehr eine „Gleichsetzung [der Welt als] des Gesamthorizonts der Erfahrung mit einem bloßen Korrelat des Bewusstseins“: „Als Könnenshorizont

³⁹ Vgl. dazu Römer Inga, „László Tengelyi – Die Welt und ihr Unendliches“, in Keiling T. (Hrsg.) *Phänomenologie und Metaphysik der Welt* (Arbeitstitel; in Vorbereitung).

⁴⁰ Tengelyi L., *Welt und Unendlichkeit*, op. cit., S. 184.

⁴¹ *Ibid.*, S. 299.

⁴² *Ibid.*, S. 301.

⁴³ *Ibid.*, S. 538.

⁴⁴ *Ibid.*, S. 540.

erweist sich die Gesamtwirklichkeit in Husserls Augen als ‚eine Korrelatidee zur Idee einer vollkommenen Erfahrungsevidenz‘ [...]“⁴⁵.

Das klassische Problem, dass nämlich die Welt letzten Endes ein bloßes Korrelat des Bewusstseins und sonst nichts bzw. nichts darüber hinaus sei, wird hier erneut zu einer Herausforderung. Wie kann man *mit* Husserl dazu gelangen, die Welt nicht in ein bloßes Korrelat des Bewusstseins zu verwandeln? Was steht dem im Wege? Nach Tengelyi muss auf seine Idee der Wirklichkeit des Dinges verzichtet werden, „der zufolge das Ding in der Welt an sich vollständig bestimmt ist“. Die „diakritische Aufgabe, die Idee eines unendlichen Systems möglicher Erfahrungen von der Seinstotalität des Dinges und der Gesamtwirklichkeit der Welt zu unterscheiden, mutet uns“, so Tengelyi, tatsächlich „einen Bruch“ mit dieser Idee zu. Aber anstatt sich von Husserl nun einfach abzuwenden, findet Tengelyi bei ihm selbst einen Ausweg:

Deshalb bildet er [Husserl] auch den Begriff einer ‚Erkenntniskontingenz‘ der Welt. Gemeint ist mit diesem Ausdruck keineswegs etwa ein Rückzug auf eine Erkenntnistheorie, die auf ontologische Einsichten aus methodischen Gründen verzichtet, sondern eine phänomenologische Besinnung auf die Erfahrungsgegebenheit der Welt, die jeden Versuch, Urtatsachen auf erste Ursachen zurückzuführen, von vornherein in den Bereich metaphysischer Abenteuer und spekulativer Überschwänglichkeiten verweist.⁴⁶

Das scheint auch gegen Finks spekulative Denkweise gerichtet zu sein. Tengelyi kritisiert Finks These von der Notwendigkeit der Welt und mobilisiert stattdessen seine sich auf Husserl stützende These vom notwendigen Faktum der Welt. Er führt dabei die bereits erwähnte diakritische Methode ein, nach welcher die Unendlichkeit möglicherweise nicht erst durch die Subjektivität, für die es Erscheinen gibt, als Unendlichkeit des Erscheinenden in die Welt kommt. Denn diese Unendlichkeit der Welt wird durch die Offenheit der Weltwirklichkeit selbst ermöglicht, von der ja die diakritische Methode behauptet, sie gebe sich durch die Unverfügbarkeit kund, die eben mit der Erfahrung von Welt verbunden ist, und die das aktuelle System der Unendlichkeit möglicher Erfahrungen (also die Weltapperzeptionen in ihren Einstimmigkeiten) stört. Das heißt, sie bringt ihnen gegenüber ein Element der Alterität ins Spiel, das zwar in die Erfahrung aufgenommen, als ihre Kontingenz erlebt wird, aber in ihr nie absorbiert, aufgelöst

⁴⁵ *Idem.*

⁴⁶ *Ibid.*, S. 324. Vgl. *ibid.*: „Der phänomenologische Charakter der Analyse ergibt sich hier [bei Husserl] daraus, dass die Erkenntniskontingenz der Welt mit der Beschreibung des Erfahrungsprozesses von vornherein in Verbindung gebracht wird.“

werden kann. Es ist die Offenheit der Welt, die bei Tengelyi diese Alterität, die als Kontingenz der Erfahrung erlebt wird, in sich schließt, und die somit noch von der Erfahrung aus phänomenologisch ausgewiesen werden kann, anstatt spekulativ über die Phänomenologie hinauszudeuten.

IV. Schluss

Der auf die Faktizität der Welt-Vorgegebenheit gelegte Akzent bei Husserl, Landgrebe und Tengelyi, gegen die Tendenz, diese sowie die anderen Urtatsachen in die „letzte Faktizität“ eines notwendigen Bezugs auf das Absolute der Bewegung der Welt selbst einzubeziehen (wie es bei den Autoren der kosmologischen Wenden geschieht) und sie darin aufzulösen, macht aus dem Projekt einen Weg zurück zur Welt als Sache der Phänomenologie. Hier hat László Tengelyi mit seinem letzten Buch eine wichtige Schneise geschlagen. Wir können Aspekte dieses Weges aber auch bei Maurice Merleau-Ponty, Jan Patočka, Klaus Held und anderen Autoren finden, die wir hier nicht eingehend berücksichtigt haben. Sie knüpfen damit trotz kritischer Abstandnahme an die Weltproblematik bei Husserl an, von der wir ausgegangen sind, wobei sich ihre innovativen Relektüren einer Phänomenologie der Welt eben auch in Auseinandersetzung mit Ansätzen zu einer kosmologischen Wende artikulieren konnten, von denen hier vor allem derjenige Finks besprochen wurde.

Karel Novotný works in the Institute of Philosophy of the Czech Academy of Sciences and at the Faculty of Humanities of the Charles University in Prague. Co-director of the Central-European Institute of Philosophy. Erasmus Master Mundus “Europhilosophie” program local coordinator. Author of numerous studies, several editions and four book monographs, including *La genèse d'une hérésie. Monde, corps et histoire dans la pensée de Jan Patočka* (Paris: Vrin 2012) and *Neue Konzepte der Phänomenalität. Essays zur Subjektivität und Leiblichkeit des Erscheinens* (Würzburg: Königshausen und Neumann 2012).

E-mail: novotnykcz@yahoo.de

ERSCHEINEN UND LATENZ

ROBERTO WALTON

Abstract

Appearance and latency

The characteristics assigned by Heidegger to the coming-to-presence of what is present are examined in the light of Husserl's distinction between patency and latency. Subsequently, parallels are drawn regarding the notions of clearing and the unapparent. Finally, differences between Heidegger's open-region and Husserl's horizontality are shown.

In einem Manuskript von 1931, das den Titel *Betrachtungen im Ausgang von der angeblichen Frage nach dem Sein des Seienden* trägt, fragt sich Husserl, ob dieses Problem sich als berechtigt darstellen lässt: „Hat die *heideggersche* ‚Ausarbeitung‘ der Frage nach dem ‚Sein des Seienden‘ einen guten Sinn, und welchen kann die von *Aristoteles* ausgehende Frage nach dem Seienden als Seienden überhaupt haben?“¹. In diesem Aufsatz werde ich als Leifaden Themen von Heidegger nehmen, wie die Grundzüge des Anwesens des Anwesenden, die Welt als Lichtung, die Phänomenologie des Unscheinbaren und das Öffnende des Offenen, um zusammenlaufende Analysen von Husserl darzulegen. Trotz der Unterschiede lassen sich Parallelen ziehen in einem Versuch, einige Themen von Heidegger zu betrachten, ohne den Schritt zurück aus dem vorstellenden Denken in das andenkende Denken zu machen. Es ist zu beachten, dass Merleau-Ponty in einer Arbeitsnotiz von März 1959 auf das hinweist, was die Offenheit bei Husserl oder die Verborgenheit

¹ Husserl Edmund, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*, hrsg. von Luft S., Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, Husserliana XXXIV, 2002, S. 264 f.

bei Heidegger besagen will. Er verbindet das Problem mit der „Struktur des Horizontes“ und dem „Überstieg zum Horizont“².

1. Das Anwesen des Anwesenden und der Kontrast Patenz/Latenz

In der Vorlesung *Was heisst Denken?* hebt Heidegger als Grundzüge des Anwesens des Anwesenden die Unverborgenheit hervor, das Aufgehen aus ihr, das Eingehen zu ihr das Herbei- und das Hinweg ..., die Weile, die Versammlung, das Scheinen, die Ruhe und die verborgene Jähe des möglichen Abwesens.³ Die erste Gruppe von Grundzügen – die Unverborgenheit, das Aufgehen aus ihr, das Eingehen zu ihr, das Herbei- und das Hinweg ... – geht die Beweglichkeit der Anwesenheit an. Heidegger schreibt: „Aufgegangen aus der Unverborgenheit, ist das Anwesen auch schon eingegangen in das bereits Unverborgene [...]. Sein Anwesen ist aufgehendes Eingehen in das Unverborgene innerhalb der Unverborgenheit, [...]“⁴. Ein anwesendes Gebirge dient als Beispiel, wenn es auf sein Anwesen anstatt auf seine geologischen oder geographischen Merkmale hin betrachtet wird. Das Gebirge ist das Anwesende, d.h., das Seiende, das aus der Unverborgenheit aufgegangen und in die Landschaft eingegangen ist als das bereits Unverborgene. Nach Heidegger entfalten sich sowohl das Aufgehen aus der Unverborgenheit als auch das Eingehen in das Unverborgene innerhalb der Unverborgenheit.

² Merleau-Ponty Maurice, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, übersetzt von Giuliani R. und Waldenfels B., München 1994, S. 239. K. Held macht uns in zahlreichen Aufsätzen auf „[d]ie verborgene Kontinuität des phänomenologischen Lebensweltdenkens im Übergang von Husserl zu Heidegger“ aufmerksam (Held Klaus, „Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie“, in Gethmann-Siefert A. und Pöggeler O. (Hrsg.), *Heidegger und die praktische Phänomenologie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1988, S. 128). J. N. Mohanty weist auf einen strukturellen Isomorphismus hin: „By emphasizing the structural isomorphism between consciousness philosophy and existence philosophy, I have sought to draw attention to the often forgotten situation that ‘the facts of the matter’ in both are the same.“ (Mohanty J. N., *The Possibility of Transcendental Phenomenology*, Dordrecht/Boston/Lancaster 1985, S. 160). So G. Crowell spricht von einer inneren Kritik des transzendentalen Programms und betont die Möglichkeit einer Annäherung: „[...] ‘parting of the ways’ between the two phenomenologists makes better sense as an immanent criticism of Husserl’s transcendental program rather than its wholesale rejection. It thus becomes possible to project a significant rapprochement between Husserl and Heidegger, one that leaves neither totally unrevised.“ (Crowell Steve Galt, *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning. Paths Toward Transcendental Phenomenology*, Evanston (Illinois), 2001, S. 181).

³ Vgl. Heidegger Martin, *Was heisst Denken? (1951–1952)*, hrsg. von Coriando P.-L., Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Gesamtausgabe 8, S. 239–242.

⁴ *Ibid.*, S. 240. Heidegger fügt hinzu, dass *παρεῖναι*, das Anwesendsein, und *ἀπειναι*, das Abwesendsein, im griechischen εἶναι auch mitgedacht sind. Deshalb sind das Herbei- und das Hinweg... Grundzüge des Anwesens.

Hinsichtlich dieser ersten Gruppe der Grundzüge ergibt sich die Frage: Wie ist die Verflechtung vom Aufgehen aus der Unverborgenheit und Eingehen zu ihr zu verstehen? Die Frage richtet sich auch an das Herbei und das Hinweg, weil beide Grundzüge im Aufgehen und im Eingehen impliziert sind. Es fragt sich demnach, wie die Unverborgenheit beschaffen sein muss, um das Aufgehen und das Eingehen zu zulassen.

Man könnte von einem Paradox des Anwesens sprechen. Das Paradox besteht darin, dass das Anwesen des Anwesenden zugleich ein Aufgang aus der Unverborgenheit und ein Eingang zu der Unverborgenheit ist. Wenn Husserls Lehre des Horizontes, in welcher der Begriff von Patenz dem der Unverborgenheit entspricht, mit Heideggers Erörterung der Grundzüge verglichen wird, fallen uns sofort Parallelen und fundamentale Erklärungen auf.⁵ Husserl unterscheidet zwischen der patenten und der latenten Welt, und innerhalb der patenten Welt hält er die unthematische Welt und die thematische Welt als Welt der aktuellen Intentionen auseinander. M.a.W.: eine unthematische Patenz kennzeichnet den nicht im Zentrum der Aufmerksamkeit stehenden Außenhorizont. Thematische Patenz hat das Gebirge, auf das wir achten, wie das Luberon-Gebirge, das im Seminar in Le Thor 1969 als Beispiel eines sich von sich selbst her zu sehenden Phänomens erwähnt wird.⁶ Unthematische Patenz hat die übrige Gebirgskette im Hintergrund des Wahrnehmungsfeldes. In der Latenz bleibt das, was nicht zu diesem Feld gehört. Andererseits unterteilt sich die latente Welt in den Horizont der Bekanntheit oder typischer Vertrautheit, der durch die Sedimentierung früherer Erfahrungen gebildet wird, und in den Horizont der Unbekanntheit. Der Horizont der Bekanntheit ist ein Horizont von leeren Intentionen. Diese können durch Vergegenwärtigungen, die einen sekundären Sinn der Patenz mitbringen, erfüllt werden. Husserl fasst diese Unterscheidungen im folgenden Text zusammen:

Danach ist die Rede von Horizont doppelsinnig: Fürs Erste der Horizont, der zum jeweiligen Patenten gehört, total genommen, die entsprechende Latenzsphäre; fürs Zweite das in den aktiven Intentionen Bewusste, der jeweilige Bereich des Thematischen, hat seinen unthematischen Horizont. Wir haben also darin Patenten aber Unthematisches und Latentes Unthematisches.⁷

⁵ „This theme of absence was, I believe, a stimulus for Heidegger’s notion of unconcealedness as involved in truth.“ (Sokolowski Robert, *Introduction to Phenomenology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, S. 217).

⁶ Vgl. Heidegger M., *Seminare (1951–1973)*, hrsg. von Ochwad C., Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Gesamtausgabe 15, 1986, S. 327 f.

⁷ Husserl E., Manuskript D 14, 36 b. Dem Husserl-Archiv zu Leuven gilt mein Dank für die freundliche Erlaubnis, aus unveröffentlichten Manuskripten Husserls zu zitieren.

Die Doppelsinnigkeit des Horizontes bringt die vielfältige Unterscheidung zwischen der thematischen Patenz, der unthematischen Patenz, der bekannten Latenz und der unbekanntem Latenz mit sich. Der Begriff der Unverborgenheit dreht sich nach Husserl um die thematische Patenz und kann enger oder weiter gefasst werden, je nachdem, ob sich die Unverborgenheit auf den Bereich der unthematischen Patenz begrenzt oder auf denjenigen der bekannten Latenz ausbreitet. Mit dieser Unterscheidung sind wir fähig zu verstehen, was Heidegger das Aufgehen aus der Unverborgenheit, das Eingehen zur Unverborgenheit und das Unverborgene innerhalb der Unverborgenheit nennt. Zur Aufklärung dieser Schwierigkeit ist das Anwesen des Anwesenden auf zweierlei Weise zu betrachten.

Einerseits handelt es sich um das Aufgehen aus der unthematischen Patenz und das Eingehen zur thematischen Patenz. In diesem Fall entspricht das Unverborgene innerhalb der Unverborgenheit der thematischen Patenz innerhalb der unthematischen Patenz. Andererseits geht es um das Aufgehen aus der bekannten Latenz und das Eingehen zur Patenz überhaupt, so dass das Unverborgene innerhalb der Unverborgenheit der Patenz innerhalb der bekannten Latenz entspricht.

Demzufolge kann das Aufgehen aus der Unverborgenheit als ein Erscheinen aus der unthematischen Patenz oder aus der bekannten Latenz verstanden werden. Korrelativ ist das Eingehen zur Unverborgenheit als ein Ankommen in der thematischen Patenz oder in der Patenz als solcher zu erfassen. Dies bedeutet, dass das Unverborgene innerhalb der Unverborgenheit als die thematische Patenz, die gegenüber der Patenz im großen und ganzen deutlich hervortritt, oder als die Patenz überhaupt, die sich von der Latenz im Großen und Ganzen abhebt, gesehen werden kann.

2. Zwei Sinne der Unverborgenheit

Das erwähnte Paradox des Unverborgenen, das aus der Verflechtung zwischen Aufgehen und Eingehen erwächst, lässt sich auflösen, weil die vermeintliche Widersinnigkeit darin besteht, dass Heidegger zwei Sinne der Unverborgenheit zusammengefasst hat.

i)

| | |
|------------------------------|--------------------|
| Eingehen zur Unverborgenheit | |
| = zur thematischen Patenz | = das Unverborgene |
| (das Herbei) | |
| | innerhalb |

Aufgehen aus der Unverborgenheit
= aus der unthematishen Patenz (das Hinweg) = der Unverborgenheit

ii)

Eingehen zur Unverborgenheit
= zur Patenz überhaupt (das Herbei) = das Unverborgene
innerhalb

Aufgehen aus der Unverborgenheit
= aus der bekannten Latenz (das Hinweg) = der Unverborgenheit

Heideggers Beschreibung des Anwesens des Anwesenden durch die Erscheinung des Gebirges innerhalb der Landschaft ermöglicht nicht nur diesen Hinweis auf Husserls erklärende Analyse, sondern zeigt die Rolle eines Subjekts, dem das Gebirge und die Landschaft erscheinen. Die Unterscheidung zwischen thematischer Patenz und unthematisher Patenz setzt ein Subjekt voraus, das seine Aufmerksamkeit auf ein Thema richtet. Und die Unterscheidung zwischen bekannter und unbekannter Latenz hat ein mit einer typischen Welthabe ausgestattetes Subjekt als Voraussetzung.

Die zweite Gruppe der Grundzüge – die Weile, die Versammlung, das Scheinen, die Ruhe – betrifft die Struktur der Anwesenheit. In dieser Hinsicht ist es möglich, eine gewisse Ähnlichkeit zu zeigen. Aber diese Züge können hier übergangen werden, weil sie nicht so wichtig für unser Thema sind.⁸

Der letzte von Heidegger hervorgehobene Grundzug – die verborgene Jähe des stets möglichen Abwesens in die Verborgenheit – bezieht sich auf die Kehrseite der Anwesenheit. Das Aufgehen entfaltet sich in einer ursprünglichen Einheit zugleich

⁸ Zum Beispiel zeigt sich eine Ähnlichkeit im Folgenden. Das Anwesen besagt nicht nur das Hervorkommen, sondern auch das Währen in die Unverborgenheit. Deshalb ist das Anwesende das Währende, d.h. was in die Unverborgenheit hineinwährt. Auf Grund dieses Verweilens ist die Weile als ein Grundzug zu betrachten: „[...] Anwesen <ist> je das Eingehen in eine Weile von Unverborgenheit. [...] Weilen ist das ruhende, zum Stehen gekommene Vorkommen, nämlich vor in die Unverborgenheit des Vorliegenden.“ (Heidegger M., *Was heisst Denken?*, op. cit., S. 241). Der Weile entspricht bei Husserl die aktuelle Fortdauer, die sich im aktuellen Jetzt konstituiert und eine abgelaufene Strecke vom Anfangspunkt bis zum Jetztpunkt sowie eine übrige Strecke von Jetztpunkten hat. Im Gegensatz zur erledigten Dauer, die ihr Ende hat und so nicht mehr aktuelle Wirklichkeit ist, hat diese nicht abgeschlossene Dauer vor sich die noch ungewordene Zukunft, die sich der Gegenwart nähert. Vgl. Husserl E., *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918–1926)*, hrsg. von Fleischer M., Den Haag, Martinus Nijhoff, Husserliana XI, 1966, S. 416 f.

als das Insichzurückgehen im Sinne der Verbergung: „Weil Sein heißt: aufgehendes Erscheinen, aus der Verborgtheit heraustreten, deshalb gehört zu ihm wesentlich die Verborgtheit, die Herkunft aus ihr“⁹. Heidegger spricht von der nächsten Nachbarschaft von Aufgehen und Verbergen, weil Entbergung und Verbergung „nicht als zwei verschiedene, nur aneinander geschobene Geschehnisse, sondern als Eines und das Selbe“¹⁰ zu verstehen sind. Umgekehrt bedürfte die Verborgtheit der Unverborgenheit. Dies bedeutet, dass das Geheimnis offenbar sein muss: „Wenn das Wesen der Wahrheit in der Offenbarkeit des Seienden zu suchen ist, dann erweist sich die Verborgtheit und Verhüllung als eine eigene Weise der Offenbarkeit“¹¹.

Husserls Analysen stimmen mit denen Heideggers darin überein, dass jedes Erscheinen aus einer Unverborgenheit erfahren werden muss, weil das Unverborgene sich aus ihr ernährt. So fassen Husserl und Heidegger beide eine unvermeidliche Voraussetzung für jede Enthüllung auf. In ähnlicher Weise bemerkt Husserl auch, dass jede Auslegung der dunklen Dimension der Intentionalität von der gegenwärtigen Erfahrung ausgeht und sich in der Entfaltung der Horizonte und in der Rückkehr zum Vor-Ich und seiner Vor-welt erweitert.

Die Verborgtheit ist gerade der Grundzug, den Merleau-Ponty mit Husserls Offenheit verbindet. Sie wird von Husserl als reiner Horizont der Latenz dargestellt, innerhalb dessen weitere Scheidungen möglich sind. Der Horizont der Bekanntheit mit seinen Leerintentionen lässt gerade Klarheit und Deutlichkeit zu. Während eine zunehmende Klarheit von der Erfüllung der Verweisungen abhängt, erreicht eine abnehmende Deutlichkeit einen Punkt, wo alle Verweisungen verschwinden und sich damit aller Inhalt auflöst. Deshalb unterscheidet Husserl zwischen dem Horizont der leeren Vorstellungen und dem leeren, unterschiedlosen Horizont. Der letzte hat „den Charakter der Potentialität für eine Mannigfaltigkeit von zugehörigem Sonderbewusstsein, von abgegrenzten intentionalen Erlebnissen, [...]“¹². Husserl versucht, ein Miteinander und Ineinander von Horizonten und eine Verweisung von an sich ersten auf an sich spätere Horizonte auszulegen. Demzufolge ist die Welt als universaler Horizont von der Horizonthaftigkeit jedes

⁹ Heidegger M., *Einführung in die Metaphysik*, hrsg. von Jaeger P., Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Gesamtausgabe 40, 1983, S. 122.

¹⁰ Heidegger M., *Vorträge und Aufsätze (1936–1953)*, hrsg. von Herrmann F.-W. von, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Gesamtausgabe 7, 2000, S. 277.

¹¹ Heidegger M., *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*, hrsg. von Ziegler S., Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Gesamtausgabe 39, 1980, S. 119. „Ein Geheimnis, das in seiner verhüllenden Macht nicht gewusst wird, ist keines. Je höher das Wissen um die Verhüllung und je echter das Sagen von ihr als solcher, um so unberührter bleibt seine verbergende Macht.“ (*Idem*).

¹² Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921 – 1928*, hrsg. von Kern I., *Husserliana XIV*, Den Haag, Martinus Nijhoff, *Husserliana XIV*, 1973, S. 150.

erfahrenen Objekts zu entüllen: „Diese unter dem Titel Welterfahrung – transzendente Welterfahrung – vollzogene Leistung impliziert in Verborgenheit eine Stufenfolge von Leistungen, in denen die Totalleistung (diejenige, wodurch Welt ‚für mich ist‘) fundiert ist, [...]“¹³.

Heidegger verbindet die Verborgenheit, aus der das Aufgehen entspringt, mit einem Übermaß. Hinsichtlich dieser Überfülle schreibt er: „Daher ist immer die Dimension des gänzlichen Übermäßigen hervorzuheben, der die Philosophie entspringt“¹⁴. Seinerseits spricht Husserl von einem den Horizonten innewohnenden Überschuss, aber der Akzent liegt bei ihm auf einer ins Unendliche fortschreitenden Erfahrung, die sich „auf einen idealen Pol als Korrelat einer in der Form ‚in infinitum‘ inszenierte Vorstellung der frei möglichen Fortführung einstimmiger Erfahrung, [...]“¹⁵ richtet. Hier liegt ein wesentlicher Unterschied, weil Husserl auf eine verborgene Idee hinweist, die durch Reflexion entwickelt werden kann. Husserl geht einen Schritt weiter, indem er nicht nur die Verborgenheit als eine Rücklage für die Unverborgenheit und diese als die Bekundung einer verhüllenden Macht versteht, sondern die Verborgenheit selbst als die Potentialität begreift, die den ersten Anstoß zur Idee gibt.¹⁶ Auf Grund der offenen Unendlichkeit der Erfahrung wird die Idee der Allheit der Erfahrung aufgebaut. Wie die Verminderungsreihe in einem Nullpunkt mit dem Verschwinden des Erscheinens endet, so zielt die Steigerungsreihe von der Fülle des Gegebenen auf ein Maximum des Erscheinens. Husserl spricht von einem Steigerungsbewusstsein, „in dem die betreffende Idee als eine evident motivierte Antizipation [...] selbstgegeben ist“¹⁷. Trotz ihrer Geschlossenheit ist die endliche Erfahrung grenzenlos beweglich. Deshalb weist Husserl auf „eine unendliche Welt als Idee, die wir im Gang der ständig sich wandelnden Endlichkeiten als unendlich fernen Pol ins Auge bekommen“¹⁸. Eine Genesis der Idee findet auf Grund des Horizontbewusstseins in einer Reihe von Schritten statt. So stufen sich die Auslegung

¹³ Husserl E., *Späte Texte über die Zeitkonstitution (1929–1934)*. Die C-Manuskripte, hrsg. von Lohmar D., Dordrecht, Springer, Husserliana-Materialien VIII, 2006, S. 4.

¹⁴ Heidegger M., *Seminare*, op. cit., S. 331.

¹⁵ Husserl E., *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*, hrsg. von Sowa R., Dordrecht, Springer, Husserliana XXXIX, 2008, S. 699.

¹⁶ K. Held hebt hervor, dass die Möglichkeit einer theoretischen Neugier auf die Unendlichkeit der Welt im Modus der Eigentlichkeit durch Heidegger nicht ernstlich berücksichtigt worden ist. Vgl. Held K., „Die Endlichkeit der Welt. Phänomenologie im Übergang von Husserl zu Heidegger“, in Niemeyer B. und Schütze D. (Hrsg.), *Philosophie der Endlichkeit*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1992, S. 143 f.

¹⁷ Husserl E., *Analysen zur passiven Synthesis*, op. cit., S. 202 f.

¹⁸ Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, hrsg. von Biemel W., Den Haag, Martinus Nijhoff, Husserliana VI, 1962, S. 500 f.

der Horizonte, die Wiederholung dieser Enthüllung von Latentem, das durch Reflexion erreichbare Bewusstsein von einer Richtung und die folgende Ideation des Pols dieses Gerichtetseins ab. Die mögliche Unendlichkeit des Erscheinens ist die Bedingung der Idee und diese tritt aus einer Extrapolation heraus, die sich auf die fortschreitende Auslegung von Horizonten gründet. Diese ideal ausgestaltete Konzeption ist im Bewusstsein des Fortschreitenkönnens fundiert und bedeutet das Ineingreifen oder Übergreifen der Allheit des prozesshaft sich Kettenenden.¹⁹ So bringt Husserl das Erscheinen in Verbindung mit einer Verbergung der ihm innewohnenden Idee.

3. Die Lichtung und die Weltvorstellung

Im Zusammenhang mit der Unverborgenheit steht nach Heidegger die Lichtung, d.h. das Offene, das dem Anwesenden ein mögliches Scheinenlassen erlaubt. Wie bekannt ist, verweist Heidegger bei dem Wort „Lichtung“ auf das französische Wort „clarière“ und verbindet es mit der Waldlichtung, d.h. einem von Bäumen freien Platz, wo das Anwesende zum Vorschein kommen kann: „Die Lichtung ist das Offene für alles An- und Abwesende“²⁰. Heidegger spricht von Welt in diesem Zusammenhang: „Welt‘ bedeutet [...] die Offenheit des Seins. [...] ‚Welt‘ ist die Lichtung des Seins, in die der Mensch aus seinem geworfenen Wesen her heraussteht“²¹. Nach Heidegger gibt es eine gelichtete Dimension, aus der das ekstatische Innestehen des Menschen in der Wahrheit des Seins und das geworfene Herausstehen des Menschen aus dem Wurf des Seins sich entfalten. Da die Lichtung das Innestehen und das Herausstehen umfasst, ist sie eine vermittelnde Dimension zwischen Mensch und Sein. Sie ist die Dimension, die „das ‚Zwischen‘ lichtet“²², so dass die Verborgenheit ins Offene kommt, ohne zu verschwinden.²³

Heideggers Lichtung des Seins kann mit Husserls Begriff von Weltvorstellung in Verbindung gebracht werden. Sowie die Auslegung eines Einzeldinges sein

¹⁹ Vgl. Husserl E., Manuskript A VII 21, 3b–6a.

²⁰ Heidegger M., *Zur Sache des Denkens (1962–1964)*, hrsg. von Herrmann F.-W. von, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Gesamtausgabe 14, 2007, S. 81.

²¹ Heidegger M., *Wegmarken (1919–1961)*, hrsg. von Herrmann F.-W. von, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Gesamtausgabe 9, 1976, S. 350.

²² *Idem*.

²³ „Die Lichtung der Verbergung meint nicht die Aufhebung des Verborgenen und seine Freistellung und Umwandlung ins Unverborgene, sondern gerade die Gründung des abgründigen Grundes für die Verbergung [...].“ (Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936–1938)*, hrsg. von Herrmann F.-W. von, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Gesamtausgabe 65, S. 352).

Sosein hervorbringt, macht die Weltvorstellung deutlich, was in der strömenden, verschwimmenden Welterfahrung impliziert ist: „Hätte ich sie nicht gebildet, so wüsste ich nichts von der Welt. [...] Das Wort ‚Welt‘ hat seine Wortbedeutung nur dadurch, dass zum Ausdruck gebracht wird, was diese Vorstellung beibringt“²⁴. In dieser Hinsicht ist hervorzuheben, dass die Weltvorstellung die Gegebenheitsweise der Welt selbst ist, weil die Spannung zwischen Weltvorstellung und wirklicher Welt vom transzendentalen Standpunkt verschwindet.²⁵ Die Weltvorstellung ist das Korrelat eines thematischen Weltbewusstseins im Kontrast zu der unthematischen Welt als universalem Horizont. Was wir ständig haben, ist ein unthematisches Bewusstsein von der Welt, das mit jedem Thema einhergeht. Die schlichte Welterfahrung ist noch nicht eine Weltvorstellung, weil diese einen Aufbau fordert, der sich auf „eine universale Bewegung und Synthese in der Bewegung aller meinen Vorstellungen“²⁶ beläuft. Es handelt sich um eine Synthese, die alle meine Vorstellungen zur Einheit einer Welt zusammenfasst.

Mit diesem Aufbau der Vorstellungen gliedert sich das Weltbewusstsein in zwei verschiedene Richtungen. Husserl schreibt: „Dadurch bedeuten Weltvorstellung und Welterfahrung für das Ich Bewusstsein der für es seienden Welt, [...]“²⁷. Im Gegensatz zur Welterfahrung, die gleichbedeutend mit der Verbergung ist, hat die Weltvorstellung einen gelichteten Bereich zur Folge.

Weltvorstellungen werden als einheitliche Spielräume von Möglichkeiten derselben Welt auf dem Grund der Bedingungen unserer Umgebung aufgebaut und wiederaufgebaut. Als vorgestellt wird die Welt als ein „Entwurf“²⁸ konstruiert, der sich nicht auf die unmittelbaren Möglichkeiten der Umgebung beschränkt. Die Möglichkeiten können auf verschiedene Weise wiederaufgebaut werden, weil die Umwelt, die der Weltvorstellung zugrundeliegt, sich nach den jeweiligen praktischen Interessen verwandelt. Einzelmenschliche und gemeinschaftliche Weltvorstellungen werden als die geltenden Umwelten entfaltet. Sie können deutlicher durch Aufwicklungen, konkreter durch einen Zuwachs an Sinnschichten und klarer durch Anschauungen gestaltet werden. Durch Erfüllung lernen wir das kennen, was in den Horizonten liegt. Die Klärung versucht deshalb eine Erläuterung durch exemplarische Anschauungen. Husserl betont, dass eine aktuelle und

²⁴ Husserl E., *Die Lebenswelt*, op. cit., S. 76.

²⁵ Vgl. Husserl E., *Erste Philosophie (1923/24)*. Zweiter Teil: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, hrsg. von Boehm R., Haag, Martinus Nijhoff, Husserliana VIII, 1959, p. 480.

²⁶ Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband aus den Nachlass 1934–1937*, hrsg. von Smid R. N., Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, Husserliana XXIX, 1993, S. 268.

²⁷ *Ibid.*, S. 253.

²⁸ Husserl E., *Die Lebenswelt*, op. cit., S. 76.

anschaulich durchgeführte Weltvorstellung die Grundlage unseres Wissens von der Welt ist: „[...] wenn wir über Welt nachdenken, so leitet uns die ‚Vorstellung «Welt»‘ nicht als Einheit bloßer Erfahrung, sondern der ‚altbekannte‘, ‚in Vagheit auftauchende‘ Begriff ‚Welt“²⁹. Demnach ist die Weltvorstellung eine vermittelnde Dimension zwischen der dunklen Welterfahrung und dem erfahrenden Ich, das sich in der Welt zurechtzufinden sucht, so wie die Lichtung eine vermittelnde Dimension zwischen Sein und Dasein ist.

Nach Heidegger „zieht durch die Lichtung ein ständiges Verbergen in der Doppelgestalt des Versagens und des Verstellens“³⁰. Das Verbergen ist ein Versagen, wenn das Seiende außerhalb des Gelichteten bleibt, und es ist ein Verstellen, wenn das Seiende durch ein anderes Seiendes innerhalb des Gelichteten verschleiert wird. In Bezug auf die letzte Art des Verbergens schreibt Heidegger: „Ein benachbartes Haus ‚verstellt‘ das Sichzeigen des Gebirges; [...]“³¹. Wenn wir Heideggers Unterscheidung von zwei Arten des Verbergens mit der oben dargestellten Gegenüberstellung von Patenz und Latenz vergleichen, dann fallen uns einige Parallelen auf. Husserl entwickelt etwas Ähnliches, indem er das Versagen als den Ausschluss aus der Weltvorstellung und das Verstellen als die Verleihung einer untergeordneten Stellung in der Weltvorstellung bezeichnet. So wie die Gestalt des Versagens zur Lichtung gehört, ist die Weltvorstellung durch das Herausfallen in die schlichte Welterfahrung charakterisiert. Und so wie die Gestalt des Verstellens zur Lichtung gehört, ist die Weltvorstellung durch Überordnung und Unterordnung der eingeschlossenen Möglichkeiten gekennzeichnet.

4. Das Unscheinbare und das Unerfahrbare

Im Protokoll seines letzten Seminars in Zähringen wird berichtet, dass Heidegger das Thema des ursprünglichen Sinnes der Phänomenologie behandelt. Er bemerkt dazu, dass „die Phänomenologie ein Weg <ist>, der hinführt vor ... und sich das zeigen lässt, wovor er geführt wird. Diese Phänomenologie ist eine Phänomenologie des Unscheinbaren“³². Das Thema tritt auf im Insichzurückgehen, im Zu-

²⁹ *Ibid.*, S. 70.

³⁰ Heidegger M., *Holzwege (1935–1946)*, hrsg. von Herrmann F.-W. von, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Gesamtausgabe 5, 1977, S. 41.

³¹ Heidegger M., *Parmenides*, hrsg. von Frings M. S., Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Gesamtausgabe 54, 1982, S. 54.

³² Heidegger M., *Seminare, op. cit.*, S. 399.

rücknehmen und Zurückhalten, welches das Aufgehen kennzeichnet. Heidegger macht klar, dass das Aufgehen nicht innerhalb des Aufgehenden vorkomme und „das anfänglich Gesichtete, das, obzwar zunächst und zumeist, ja oft überhaupt nie eigens Erblickte“³³ sei. Das Aufgehen erweist sich als das Gesichtete im Sinne des in gewisser Weise mit dem Blick Verfolgten, aber nicht als das Erblickte im Sinne des Erreichten in seinem Insichzurückgehen. Die Situation ist ähnlich derjenigen, in welcher der Raum in der Einrichtung eines Zimmers und die Zeit in den Ziffern und der Zeigerstellung der Uhr gesichtet, aber nicht erblickt werden.³⁴ Wir haben gesehen, dass das Anwesen und die Lichtung keine Aufhebung des Verborgenen durch eine Umwandlung ins Unverborgene einschliessen.

Bei Husserl treffen wir in allen Bereichen der Erfahrung auf einen Überschuss, der sich in das Erfahrenen eingräbt. Etwas ist gesichtet aber nicht erblickt, wie Heidegger sagt. Was die Welt angeht, zeigt sich der leere Horizont als „das Fernfeld der offenen Unbekanntheiten“³⁵ oder „der unbestimmt offene Randhorizont“³⁶ und „umspannt eigentlich die ganze Welt und auch sie als einen Horizont, einen unendlichen Horizont möglicher Erfahrung“³⁷. Hinsichtlich des Objektes spricht Husserl „von einem intentionalen Leerhorizont“³⁸ und einem „Spiel von Gewinn und Verlust“³⁹, weil die fortschreitende Erfüllung der Horizonte zugleich eine fortschreitende Entleerung ist. Entscheidend für Husserl ist, dass dieses Spiel sich nicht dem Fortschritt in der Erkenntnis widersetzt. Da die entgehenden Dingerscheinungen andere Erscheinungen als die aufgehenden sind, bedeutet das Spiel ein Gewinn an dauernder Kenntnis, die „wie aus einer Vorratskammer wieder herausgeholt werden und zur Verknüpfung mit anderen solchen Erwerben verar-

³³ Heidegger M., *Heraklit*, hrsg. von Frings M. S., Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Gesamtausgabe 55, 1979, S. 143.

³⁴ „„Raum‘ und ‚Zeit‘ sind jedesmal das Unscheinbare, aber gleichwohl Gesichtete, nur nicht das Erblickte und vordergründig Gegenständliche.“ (*Idem.*)

³⁵ Husserl E., *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, hrsg. von Biemel W., Den Haag, Martinus Nijhoff, Husserliana IX, 1962, S. 94.

³⁶ Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*, hrsg. von Kern I., Den Haag, Martinus Nijhoff, Husserliana XV, 1973, S. 209.

³⁷ Husserl E., *Erste Philosophie. Zweiter Band, op. cit.*, S. 148. Das athematische Welbewusstsein ist nicht nur ein Randhorizont, in dem es keine zu Gegenständen orientierte Intentionen gibt, sondern auch ein Boden für die thematische Gegenstandsrichtung, d.h., für den „Wechsel und Umschlag von Sein und Schein“ in den Korrekturen der Erfahrung. Vgl. Fink Eugen, *VI. Cartesianische Meditation. Teil 2: Ergänzungsband*, hrsg. von Kerckhoven G. van, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, Husserliana-Dokumente II/2, 1988, S. 90 f.

³⁸ Husserl E., *Analysen zur passiven Synthesis, op. cit.*, S. 6.

³⁹ Husserl E., *Phänomenologische Psychologie, op. cit.*, S. 434.

beitet werden kann⁴⁰. In Husserls Horizont der Latenz bildet diese Kammer den erwähnten Bereich der Bekanntheit.⁴¹

Objekte werden aus einem Hintergrund, der unerfahren bleibt, herausgehoben. Im Gesamtbereich der Affektion gibt es eine Gradualität der Lebendigkeit, auf Grund deren Husserl auf „ein gewisses Mercklichkeitsrelief“ hinweist. Zu diesem Relief gehört „ein Hintergrund von Unlebendigkeit, von affektiver Wirkungslosigkeit“, der endlich in das Unbewusste als der Nullpunkt der Mercklichkeit gerät. Dieser Nullpunkt, so erklärt Husserl, ist „keineswegs ein Nichts“⁴². Es handelt sich nur um ein Nichts an affektiver Kraft, aber nicht um eine Null an der Intensität qualitativer Momente. Was im Hintergrund liegt, kann unter günstigen Umständen zur Abhebung kommen, weil es eine Tendenz zur Affektion als Potentialität der Affektion enthält.⁴³

Der wichtigste Fall des Unscheinbaren ist bei Heidegger das Ereignis. Hier ist zu zeigen, dass die Strukturparallelität sich nicht auf die Weltvorstellung und die Lichtung als vermittelnde Dimension begrenzt. Der Isomorphismus beginnt mit den vermittelten Momenten. Ebenso es eine Korrelation zwischen der Welt und der Subjektivität bei Husserl gibt, schildert Heidegger eine Art Korrelation in der wechselseitigen Beziehung von Sein und Dasein.⁴⁴ Heidegger spricht über das Ereignis als die Mitte zwischen dem Zuruf oder Zuspruch des Seins und der Entsprechung oder Zugehörigkeit des Daseins. Sein und Dasein sind einander in einem Zusammengehören übereignet. Das Sein braucht das Offene einer Lichtung

⁴⁰ *Idem.*

⁴¹ Vor der Entfaltung der Theorie der Horizontintentionalität wird die Gegebenheitsweise des leeren Raumes behandelt. Husserl schreibt: „Eine Körperlichkeit ist gesehen, aber unendlich viele Möglichkeiten für weitere Körperlichkeiten lässt sie offen, nämlich in dem ‚Zwischen‘, [...]. Gesehen sind die Körper, und mit dem Gesehenen erfasst ist das Zwischen, [...] Der Raum ist also eher mitgesehen.“ (Husserl E., *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, hrsg. von Claesges U., Den Haag, Martinus Nijhoff, Husserliana XVI, 1973, S. 261 f.). Über Husserls Überlegungen zum leeren Raum vgl. Figal Günther, *Unscheinbarkeit. Der Raum der Phänomenologie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015, S. 48–52.

⁴² Husserl E., *Analysen zur passiven Synthesis*, op. cit., S. 167.

⁴³ Hinsichtlich dieser Vor-Objekte spricht Husserl „von einem Null-Grad der Affektion [...] <einem> Limesfall, der der Reizkraft Null, [...]“ und er erklärt: „Aber aus dieser ‚Nacht‘, dieser leeren Stelle können jeweils Stimmen vorbrechen dadurch, dass die Null-Kraft einer Affektionskomponente Kraftzuwachs erfährt.“ (Husserl E., *Späte Texte über die Zeitkonstitution*, op. cit., S. 191 f.).

⁴⁴ „The relations between Heidegger’s and Husserl’s conceptions of worldhood remain to be explored, and this would be an important project for twenty-first century Heidegger studies. Finally, it is important to recognise that Heidegger, as much as Husserl, sought to think through the relation that Husserl calls the ‚noetic-noematic correlation‘. Heidegger as a phenomenologist and as a transcendental philosopher (although he eventually abandons the language of transcendental philosophy) remains committed to the essential a priori correlation between Dasein and Sein.“ (Moran Dermot, „Dasein as Transcendence in Heidegger and the Critique of Husserl“, in Georgakis T. und Ennis P. J. (Hrsg.), *Heidegger in the Twenty-First Century*, Dordrecht, Springer, 2015, S. 44).

und das Dasein ist offen für das Sein.⁴⁵ Da das Ereignis als Unzeigbares im Verborgenen bleibt, können wir es nicht als ein Gegenüber vor uns stellen. Es ist nur „erblickbar“⁴⁶ durch einen Einblick in die Gaben seines Ereignens. Da das Ereignis das Anwesen in sein Eigenes als Gabe seines Ereignens bestimmt, das An- und Abwesende in sein jeweiliges Eigenes erbringt und Menschen und Sein einander übereignet, kann Heidegger sagen: „Es gibt nicht anderes, worauf das Ereignis noch zurückführt, woraus es gar erklärt werden könnte. [...] Das Ereignis ist das Unscheinbarste des Unscheinbaren, [...]“⁴⁷.

Bei Husserl begegnen uns ebenfalls derartige Gedanken. Als „Ursein oder Urgeschehen“ ist die lebendige Gegenwart „das ‚Urphänomen‘, auf das alle transzendente Rückfrage in der Methodik der phänomenologischen Reduktion“⁴⁸ zurückgeleitet wird. Während das Ereignis sich entbirgt oder entzieht, bleibt das urtümliche Strömen der lebendigen Gegenwart bei Husserl immer außertematisch: „Es ist als Vor-Sein unerfahrbar, unsagbar; [...]“⁴⁹. Hier kann eine methodische Übereinstimmung, die in zwei Schritten zu etwas Letztem zurückführt, unterstrichen werden. Nach der Reduktion auf den Bewusstseinsstrom bringt Husserl „die radikalste Reduktion“⁵⁰ auf die lebendige Gegenwart hervor: „[...] ich muss die phänomenologische Reduktion nicht abschliessen damit, dass ich die Welt einklammere [...], sondern auf mich als transzendentes Leben zurückgeworfen, muss ich an diesem selbst transzendente Reduktion üben, [...]“⁵¹. Ein analoges zwiefaches Verfahren gilt auch für Heidegger. Ebenso wird „[d]ie phänomenologische Reduktion als die Rückfrage des Blickes vom Seiendem zu Sein“⁵², wie sie durch Heidegger im Jahr 1927 charakterisiert wird, durch einen Sprung vom Sein zum Ereignis nachgefolgt. Nach Heidegger vollzieht sich das Denken als der Sprung über das Seiende „in das Sagen des Seins als Sein“⁵³. Darüber hin-

⁴⁵ Es handelt sich um „[d]ie Er-eignung des Da-seins durch das Seyn und die Gründung der Wahrheit des Seins im Da-sein“ (Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie, op. cit.*, S. 262). „Dieser Gegenschwung des Brauchens und Zugehörens macht das Seyn als Ereignis aus, und die Schwungung dieses Gegenschwunges in der Einfachheit des Wissens zu heben und in seiner Wahrheit zu gründen ist das Erste, was uns denkerisch obliegt.“ (*Ibid.*, S. 251).

⁴⁶ Heidegger M., *Die Sache des Denkens, op. cit.*, S. 29.

⁴⁷ Heidegger M., *Unterwegs zur Sprache (1950–1959)*, hrsg. von Herrmann F.-W. von, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Gesamtausgabe 12, 1985, S. 247.

⁴⁸ Husserl E., *Späte Texte über die Zeitkonstitution, op. cit.*, S. 6.

⁴⁹ *Ibid.*, S. 269. Vgl. Husserl E., *Zur phänomenologischen Reduktion, op. cit.*, S. 183.

⁵⁰ Husserl E., *Zur phänomenologischen Reduktion, op. cit.*, S. 187.

⁵¹ *Ibid.*, S. 299 f.

⁵² Heidegger M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, hrsg. von Herrmann F.-W. von, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Gesamtausgabe 24, 1975, S. 29.

⁵³ Heidegger M., *Der Satz vom Grund (1955–1956)*, hrsg. von Petra Jaeger, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Gesamtausgabe 10, 1997, S. 90.

aus versucht er, „die Wahrheit des Seyns aus dessen eigenem Wesen zu fassen (Ereignis)“⁵⁴. Dies führt zum weiteren Sprung, „der sich vom Sein als dem Grund des Seienden absetzt und so in den Abgrund springt“⁵⁵. Dieser Abgrund ist das Ereignis: „Sein als gründendes hat keinen Grund, spielt als der Ab-Grund jenes Spiel, das als Geschick uns Sein und Grund zuspielt“⁵⁶.

5. Die Gegend und die Horizonthaftigkeit

Nach der Darstellung vom Thema des Unscheinbaren in Husserl und Heidegger soll nun auf dem Begriff der Horizonthaftigkeit eingegangen werden. Wie Heidegger in seinem Aufsatz „Mein Weg in die Phänomenologie“ sagt, betrachtet er die Phänomenologie nicht als eine Richtung, sondern als eine „bleibende Möglichkeit des Denkens, dem Anspruch des zu Denkenden zu entsprechen“⁵⁷. Es handelt sich um eine Möglichkeit, die immer neu und ursprünglicher erfasst werden kann: „Wird die Phänomenologie so erfahren und behalten, dann kann sie als Titel verschwinden zugunsten der Sache des Denkens, deren Offenheit ein Geheimnis bleibt“⁵⁸. Dementsprechend ist Heideggers Absicht hinsichtlich der Horizonthaftigkeit, wie er in einem der Feldweg-Gespräche sagt, „nach dem Wesen des Horizontes und der möglichen Bestimmung dieses Wesens“⁵⁹ zu fragen. In dieser Hinsicht springen Unterschiede ins Auge, die sich mit der Unbestimmtheit der Horizonte, bzw. mit der Offenheit und dem Geheimnis verbinden.

Erstens geht es um die Situation und die Reichweite der Unbestimmtheit. Während die Welt als universaler Horizont und die einzelnen Horizonte sich für Husserl sozusagen auf demselben Niveau entfalten, hat Heidegger den verschiedenen Horizonten eine abhängige Stelle zugeschrieben. Jeder antizipierte Sinnesrahmen setzt ein ursprünglicheres Gebiet voraus. Nach Heidegger bietet das transzendente Denken eine Aussicht, bei der die Gegenstände durch ein bestimmtes Aussehen ergriffen und festgehalten sind. Der Horizont sei ein Gesichtskreis, der einerseits über die einzelnen Gegenstände hinausgehe und andererseits die Aus-

⁵⁴ Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie*, op. cit., S. 250.

⁵⁵ Heidegger M., *Identität und Differenz (1955–1957)*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Gesamtausgabe 11, 2006, S. 48.

⁵⁶ Heidegger M., *Der Satz vom Grund*, op. cit., S. 169.

⁵⁷ Heidegger M., *Zur Sache des Denkens*, op. cit., S. 101.

⁵⁸ *Idem*.

⁵⁹ Heidegger M., *Feldweg-Gespräche (1944–45)*, hrsg. von Schüßler I., Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Gesamtausgabe 77, 1995, S. 105.

sicht z. B. das Baumartige des Baumes, bei der er erscheine, umkreise.⁶⁰ Der Horizont sei „ein Offenes“, weil er ein Rahmen für das Erscheinen von Gegenständen zeichne. Aber seine Offenheit sei „die uns zugekehrte Seite eines uns umgebenden Offenen, [...]“⁶¹. Dieses umgebende Offene sei nicht anderes als „die Gegend aller Gegenden“, die sich als „das, was uns entgegenkommt“ und „das Öffnende des Offenen“⁶² zeige. M.a.W.: der Horizont sei aus einer ursprünglichsten Gegend als ein Gesichtskreis für unseres Vorstellen zu verstehen. Jenseits der Darstellung der Gegend auf Grund von ihrem Verhältnis zu uns mittels des Horizontes müsse das, „was das uns umgebende Offene in sich ist“⁶³ gesucht werden.

Heidegger identifiziert den Horizont mit einer Struktur der Begrenzung. In der Vorlesung des Sommersemesters 1927 bemerkte er schon: „Aber Horizont, von ὀρίζειν, [...] besagt einfach an sich das Eingrenzende, das Umschließende, den *Umschluss*“⁶⁴. Später, im erwähnten Feldweg-Gespräch, wiederholt er dieselbe Betrachtung und setzt jenseits des Horizontes die Gegend, aus der die Offenheit hervorkommt. Der Horizont könnte nicht als „das Umgrenzende“ gesehen werden, wenn er grenzenloser sei, weil er wie „eine ungerade Gerade“, d.h. „eine bare Unmöglichkeit“⁶⁵ sein würde. Deshalb sei eine unendliche Folge von ineinander implizierten Horizonten unbegreiflich.

Grundsätzlich anders steht es bei Husserl. Wenn die Horizonte gemäß ihrer offenen Unbestimmtheiten, die sich über alle Bestimmtheit und jenseits ihrer ausbreitet, betrachtet werden, verschwindet der Kontrast zwischen zwei Arten von Offenheit. Ein Horizont der Unbestimmtheit als das Andere der Vorbekanntheit wird nicht nur innerhalb der Struktur der Bestimmtheit des Horizontes, sondern auch jenseits jeder Antizipation eingeschlossen. Husserl sagt, dass der Strom des Lebens „seine lebendige, aber strömend sich ändernde Reichweite hat – ohne eigentlich Grenze und doch begrenzt und veränderlich begrenzt“⁶⁶. Die Begrenzung stimmt mit einer Unbegrenztheit des Lebens, d.h. seiner Horizonte überein. Für Husserl gibt es kein „Andere[s] des transzendental Horizontalen“⁶⁷, weil beide Arten von

⁶⁰ „Diese Aussicht umgibt als Gesichtskreis das wahrnehmende Vorstellen von einzelnen Gegenständen. Sie ist der Horizont dieser Gegenstände und des auf sie gerichteten Wahrnehmens [...].“ (*Ibid.*, S. 98).

⁶¹ *Ibid.*, S. 112.

⁶² *Ibid.*, S. 113, 117.

⁶³ *Ibid.*, S. 113. Vgl. Figal G., *op. cit.*, S. 258–268.

⁶⁴ Heidegger M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, hrsg. von Held K., Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Gesamtausgabe 26, 1978, S. 269.

⁶⁵ Heidegger M., *Feldweg-Gespräche*, *op. cit.*, S. 94.

⁶⁶ Husserl E., *Erste Philosophie. Zweiter Band*, *op. cit.*, S. 467.

⁶⁷ Heidegger M., *Feldweg-Gespräche*, *op. cit.*, S. 102.

Offenheit – Offenheit in Bezug auf die besonderen Horizonte und Offenheit in Bezug auf den universalen Horizont – eine transzendente Bedeutung haben.

Ein zweiter Unterschied liegt in Heideggers Kennzeichnung der Offenheit. Während Husserl die Horisonthaftigkeit gemäß Gegensätzen wie Fülle/Leere und Bestimmtheit/Unbestimmtheit analysiert, zeigt die Gegend Kontraste, die durch ihre Fülle und Bestimmtheit charakterisiert sind. Dazu bemerkt Heidegger: „Überall wo ein Anwesendes anderem Anwesenden entgegen kommt oder auch nur entgegen verweilt, [...] da waltet schon Offenheit, ist freie Gegend im Spiel“⁶⁸. Diese Überlegung zeigt, dass die Offenheit aus einer wechselseitigen Beziehung zwischen den Dingen innerhalb eines ursprünglichen Zusammenhanges besteht. Das Terminus „Gegend“ ist mit den Worten „entgegenkommen“, „begegnen“ und „gegenüber“ verwandt. Die Dinge kommen entgegen und diese Entgegnung ist der Grund dafür, dass die Offenheit der Gegend sich mit keiner unbestimmten Leere, sondern mit einem Gefüge von Bezügen verbindet. Deshalb ist die Gegend, wenn man es so ausdrücken will, wie die Masse einer geschlossenen Kugel. Heidegger weist auf eine „Einfachheit, die nicht Leere, sondern Grund der Fülle ist, die aus der Entgegnung als Streit entspringt“⁶⁹ hin. Das Gegenteil des bestimmten Gefüges ist kein offenes und unbestimmtes Netz von Verweisungen, sondern ein Riss innerhalb einer Versammlung. Es geht nicht um eine Kluft, weil der Riss nicht „zerreißt“⁷⁰, sondern „zusammenreißt“⁷¹. Heidegger beschreibt den Kontrast zwischen der mit der Unbestimmtheit verbundenen Leere und der mit dem Inhalt eines Gefüges erfüllten Leere auf diese Weise: „Die Offenheit des Lichtens der Verbergung ist daher ursprünglich keine bloße Leere des Unbesetztseins, sondern die gestimmt stimmende Leere des Abgrundes, der [...] ein gestimmter und d.h. hier gefügter ist“⁷².

Der dritte wesentliche Unterschied liegt darin, dass die Unbestimmtheit bei Husserl das Erfahrene umfasst und durchdringt. Im Gegensatz dazu behandelt Heidegger das Problem in der Sphäre der Sprache. Weil der Horizont ein Umschluss ist und die Gegend aller Gegenden keine unbestimmte Leere ist, wendet er sich der Sage zu, die nicht das Denken im Sinne des begrifflichen Vorstellens ausdrückt, sondern als ein „Zuwinken“ und „Abwinken“ angesehen wird.⁷³ Heidegger

⁶⁸ Heidegger M., *Zur Sache des Denkens*, op. cit., S. 80.

⁶⁹ Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie*, op. cit., S. 471.

⁷⁰ Heidegger M., *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., S. 24.

⁷¹ Heidegger M., *Holzwege*, op. cit., S. 51.

⁷² Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie*, op. cit., S. 381.

⁷³ „Im Begreifen liegt nämlich die Verhaltensweise eines Inbesitznehmens. Der griechische ὀρισμός dagegen umgibt stark und zart das, was das Sehen in den Blick nimmt; er begreift nicht.“ (Heidegger M., *Seminare*, op. cit., S. 399).

findet keine Komponente der Erfahrung, die Rechenschaft über einen Entzug oder seine Verborgenheit ablegt. Aus diesem Grund schildert er die Sage als ein Zeigen, das „Anwesendes erscheinen, Abwesendes entscheiden lässt“⁷⁴ und sagt dazu: „Sie befreit Anwesendes in sein jeweiliges Anwesen, entfreit Abwesendes in seinem jeweiligen Abwesen“⁷⁵. Heidegger weist dem Winken und den Tautologien die Funktion zu, die für Husserl der Horizont der Unbestimmtheit dank seiner Unbegrenztheit erfüllt, d.h., die Funktion, uns zu den Dingen mit einer Verwahrung der Tiefe seiner Verbergung zu verhalten, so dass wir kein Besitz von ihnen ergreifen können. Über die tautologischen Sätze wie „Die Welt weltet“ oder „Die Sprache spricht“ äussert sich Heidegger folgendermaßen: „Das Eigentümliche der Sätze dieser Art liegt darin, dass sie nichts sagen und zugleich das Denken aus der höchsten Entschiedenheit an seine Sache binden“⁷⁶. Angesichts dieser Sätze spricht er von „dem Grenzenlosen, in das sie den Auftrag des Denkens verweisen“⁷⁷. Husserl bewahrt diese Grenzenlosigkeit mit der Unbestimmtheit der Horizonthaftigkeit, weil die Latenz durch keine Vervollkommnung der Vergegenständlichung beiseitegelassen werden kann und immer als das Unerfahrene die erfahrene Gegenständlichkeit begleitet. Die von Heidegger hervorgehobene „Verwahrungslosigkeit“ lässt sich vermeiden, wenn die Unmöglichkeit einer Gesamterfahrung unterstrichen wird. Dies bedeutet, dass es möglich ist, eine vergegenständlichte Sprache zu benutzen, ohne in eine Machenschaft zu verfallen. Infolge der Unbestimmtheit der Horizonthaftigkeit bringt Husserl eindringlich und deutlich die Möglichkeit der Verwahrung der Dinge ans Licht. Gegen Heideggers Meinung über das Geheimnis sagt er: „Die Dinge ihrem Sein und Wesen nach haben kein Geheimnis, oder besser keine Mysterien; sie sind nur nicht völlig bekannt“⁷⁸.

Roberto Walton ist Professor an der Universität Buenos Aires. Veröffentlichungen: *Mundo, conciencia y temporalidad* (Buenos Aires, 1993); *El fenómeno y sus configuraciones* (Buenos Aires, 1993); *Introducción al pensar fenomenológico* (Buenos Aires, 2013); *Intencionalidad y horizonticidad* (Bogotá, 2015); *Horizonticidad e historicidad* (Bogotá, im Druck).

⁷⁴ Heidegger M., *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., S. 246.

⁷⁵ *Idem*.

⁷⁶ Heidegger M., *Was heisst Denken?*, op. cit., S. 157.

⁷⁷ *Idem*.

⁷⁸ Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905–1920*, hrsg. von Kern I, Den Haag, Martinus Nijhoff, Husserliana XIII, 1973, S. 10.

THE INFINITY OF THE WORLD AND THE INFINITE PLURALITY OF PHANTASY-WORLDS¹

ISTVÁN FAZAKAS

Abstract

In my paper, I will investigate the Husserlian concept of the world understood as a *horizon of all horizons*. Firstly, I will focus on the unifying horizontality in perception in order to lay out the fundamental features which determine a phenomenological account of the world. In a second step, I will investigate whether the same features can be found, when one takes up the task of describing the world of phantasy. I will show that for Husserl the all-unifying unique horizon can only be given, if we accept the primacy of perception. Finally, I will sketch out how these considerations can be fruitfully interpreted in the context of contemporary phenomenology, and namely in Marc Richir's refoundation of phenomenology. If for Richir the primacy of perception has to be abandoned and phenomenology should be a phenomenology of *phantasy*-appearances, and if there is no intrinsic unifying tendency in *phantasy* that would account for a unique horizon of all horizons. As a consequence Richir has to deal with an infinite multiplicity of *phantasy*-worlds at the basic architectonical levels of his phenomenology. I suggest that this infinite multiplicity of *phantasy*-worlds has to be understood as a phenomenological description of what he has called the plurality of worlds in the *Méditations phénoménologiques*, his major work from the 90s.

¹ This is the original text of my talk given at the conference “Edmund Husserl's Idee der Lebenswelt” in Prague, 12–13 April, 2017. This paper has been written under the support of the Czech Science Foundation grant No. 16-00994Y “Performativity in Philosophy: Contexts, Methods, Implications” solved at the Institute of Philosophy, Czech Academy of Sciences.

I. The World of Perception

If we take up the task of a phenomenological inquiry of the world, we can have an immediate access to the phenomenon of the world by describing the perception of a thing. Things indeed do not appear on their own but they emerge from a background that we could simply call – in a still vague sense – “the world”. By describing perception we remain faithful to the principle of principles formulated in the *Ideas* which states that “every ordinary presentive intuition is a legitimizing source of cognition, that everything originally (so to speak, in its ‘personal’ actuality) offered to us in ‘intuition’ is to be accepted simply as what it is presented as being, but also only within the limits in which it is presented there”². Indeed, perception is such an ordinary presentive intuition and according to Husserl, it is by perceiving that we encounter the world. However, the way that the world presents itself in perception is a peculiar one. The world does not appear as an object, neither it is something perceptually given. Though it has to be understood as a structural moment of perception. If the world itself does not appear as such without the appearing of an individual thing or of a multiplicity of things, it seems legitimate to start with the description of the appearing of the thing in order to shed a light on the givenness of the world.

Husserl’s insight is that a thing is never given alone, by itself, but always in a surrounding world or in an *Umwelt*. This surrounding world or *Umwelt* can be understood as an immediate but *not yet transcendental* presentation of the world. As Husserl has put it in §27 of his *Ideas*, the givenness of an individual thing implies a series of co-givennesses that form a foggy aura around the individual thing. In Husserl’s own words:

An empty mist of obscure indeterminateness is populated with intuited possibilities or likelihoods; and only the ‘form’ of the world, precisely as ‘the world’, is predelineated (*vorgezeichnet*). Moreover, my indeterminate surroundings are infinite, the misty and never fully determinable horizon is necessarily there.³

There are three points that I would like to emphasize here: 1) the foggy aura surrounding the thing is a misty space of *possibilities*; 2) these possibilities are

² Husserl Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, The Hague, Nijhoff 1977. For the English translation see: *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*, (trans. F. Kersten) The Hague, Nijhoff, 1983, p. 44. (The pages refer to the German edition placed in the margin in the translation.)

³ Husserl E., *Ideas*, *op. cit.*, p. 49.

immersed in the *infinite* in the sense that a full exploration of all the possibilities would be an infinite process, and 3) on the ground of this misty “horizon” the form of “the world” is already predelineated (*vorgezeichnet*) or pre-schematized. These three points provide us with three key concepts that should guide any phenomenological investigation that deals with the question of the world: the concept of possibility, the concept of the horizon and the concept of infinity. Thus, in order to understand what the world is, one has to have an understanding of the way in which these three dimensions of world-experience are connected to each other. However, one also needs to take into account the fact that these dimensions are not only implied in world-consciousness on their own but they also constitute the unifying tendency that we encounter in experience. Everything that is given in the experience is given as a part of a unified whole, there can be no “wholes” (in plural) in the experience, because it would precisely make it impossible. If there are “wholes”, they also have to find their place in the whole.⁴

We can thus formulate the thesis that the world is a unifying horizon of infinite possibilities of appearing. It is indeed in this sense that one has to understand the definition of the world as the *horizon of all horizons*⁵, or in other words the ever unifying and universal horizon. I propose that we refine this way of comprehending the world by starting with the analysis of what a horizon can be. As we know, Husserl makes a difference between several kinds of horizons – spatial horizons, value horizons, sense horizons, etc. Nevertheless, there are some types of horizons in which the *world* presents itself in a more authentic way than in others. And especially if we take into account the principle of principles, a privileged way of having an access to the world should be found in perception and in the horizon we encounter in perception. And it is indeed by describing the perception of an external object that Husserl introduces a crucial difference between the internal and the external horizons:

[...] the perception of a thing is perception of it within a perceptual field. And just as the individual thing in perception has meaning only through an open horizon of “possible perceptions”, insofar as what is actually perceived “points” to a systematic multiplicity of all possible perceptual exhibitings belonging to it harmoniously, so the thing has yet another horizon: besides this “internal horizon” it has an “external horizon”

⁴ One could certainly argue that some psychopathological cases show precisely, and so to say “negatively”, this transcendental functioning of the unifying tendencies. A trauma for example could also be understood as something that resists this unification tendency and thus threatens to fissure the world of the traumatised subject.

⁵ For an in depth analysis of this concept see Geniusas Saulius, *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*, Dodrecht, Springer, 2012, pp. 95–98.

precisely as a thing within a field of things; and this points finally to the whole “world as perceptual world”⁶

The possible appearances implied by the givenness of a thing constitute its internal horizon. A thing appears always with its specific adumbrations (*Abschattungen*); and there is always an adumbration of the thing that is exhibited or presented (*dargestellt*). However, all the other possible adumbrations are co-given as possibilities. But besides these possibilities the thing also has an external horizon, insofar as it appears in a field of perception that functions like a sort of background for the appearing of the individual thing. This background or external horizon has its own possibility dimension. Indeed, by being able to change my focus or by being able to change my place in the perceptual field, I can make parts of this external horizon appear which are not exhibited when I have this particular focus and this particular place in the perceptual field. Moreover, the external and the internal horizons are bound together by a unifying horizon of which we only perceive a sector. It is in this sense that Husserl can claim that “the momentary field of perception, always has the character for us of a *sector ‘of’* the world, of the universe of things for possible perceptions”⁷.

We thus see that the very concept of the *horizon* implies the concept of possibility. As a matter of fact, a *horizon* is always a *possibility-horizon* or even better a *potentiality-horizon*, while the appearing of the sector of the world which points to a universal horizon as well as the possibilities that are implicated in this horizon are anchored in the “*Ich kann, ich tue*” (*I can, I do*) and in “*Ich kann anders als ich tue*” (*I can otherwise than I do*). It is this capacity of the subject – to whom a sector of the world is given “through a nucleus of ‘original presence’”⁸ – to act differently that transforms a pure speculative infinity of possibilities into an infinite potentiality.⁹ Instead of an *a priori* system of possibilities we have to deal with the facticity of potentialities rooted in the facticity of an agent. As Husserl claims in §19 of his *Cartesian Meditations*, if the “horizons are predelineated potentialities”¹⁰ and these potentialities depend on the capacity of the subject to act differently as he does,

⁶ Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, The Hague, Nijhoff, 1962. For the English translation see: *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, (trans. D. Carr), Evanston, Northwestern University Press, 1970, p. 162. (The page numbers refer to the English translation.)

⁷ *Idem.*

⁸ *Idem.*

⁹ Husserl E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, p. 47.

¹⁰ *Idem.*

we could state that *potentiality* arises precisely as a possibility anchored in the *Leib* of a subject. As far as all exposing sensations – and thus all sensations that expose the horizon of perception – are carried by *kinaesthesia* and the latter are anchored in the living body, the *Leib* and its capacity to change its position is a constitutive element of horizontality in general. Potentialities are thus embodied possibilities and therefore the concept of the *horizon* has to be understood as a bodily or as a *leiblicher* horizon. Already in his 1907 lessons on *Thing and Space* – so already before developing the concept of horizontality –, Husserl claimed that every exposition of an external object is bound to a sensation of movement or to *kinaesthesia*. In §46 and §47 he enunciated clearly the idea stating that no sensation of an external object is possible without an underlying dimension of kinaesthetic sensations which are embodied in the *living body (Leib)*. In other words, the circumstance that the things are given to us through their adumbrations points to the fact of the incarnation and to what Husserl described as the “point-zero” of orientation.¹¹ To put it more clearly, in order to speak about a horizon, *one has to presuppose* a point of view or a central point from which the horizon appears as a horizon. For the perceptual field of this central point is the living body which is inhabited by the I. And the “*Ich kann, ich tue*” has, thus, a clearly embodied dimension. It is from the point of view of my bodily presence that the things appear through adumbrations and it is because the possibilities of the appearing of an object are connected to my potential movements that a horizon of indeterminacy surrounds each appearing.

Does this mean, however, that phenomenology has to be understood as a subjectivism? Isn't the world only something subjective, if the horizon is immediately connected to the *Leiblichkeit* of the perceiving *ego*? It is especially with these questions that the infinity of the horizons and of the horizon of all horizons gains its meaning. In order to answer these questions, I would like to refer to László Tengelyi's recent analysis of the infinity of the world in Husserl's thinking. He states that the horizontality of perception does not have to lead to a subjectivism. On the contrary, if we pay attention to the infinite dimension of the horizon, we may be able to eliminate the spectre of subjectivism that threatens to haunt phenomenology, if it is not correctly understood.¹² Indeed, the theory of adumbrations, which one can understand as a theory of perspectivism, would only be a type of subjectivism, if one single adumbration would be the same thing as the appearing of the object. However, as this is made clear by introducing the concept of the internal horizon, an adumbration is never isolated. It is always connected with an infinity of other

¹¹ See for example Husserl E., *Ding und Raum*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, §83 and pp. 297–996.

¹² Tengelyi László, *Welt und Unendlichkeit*, Alber, Freiburg, 2014, p. 319.

possible adumbrations and this infinity plays a crucial role in the constitution of the thing. Husserl conceives the thing as an *idea in the Kantian sense* – even if we can have a bodily experience of the complete givenness of the thing itself. Furthermore, since the experiencing subject with its *Leiblichkeit* is a finite subject, he can never effectively actualize all the possibilities implicated in the horizon. He or she can however still have an experience of the thing, in spite of their own finitude, and moreover they can have an experience of the infinity implicated by the horizon. But what is then the exact meaning of infinity here? As Tengelyi reminds us, the infinity of the horizon of an individual thing, and *a fortiori* the infinity of the world, has to be understood in Husserl’s phenomenology as an *openness (Offenheit)* that does not imply the totality of every individual thing, nor the totality of all unifying tendencies, precisely because such a totality is never given. The world is not the summation of all things and of all horizons but is itself a horizon of all horizons and as such it is never objectifiable.

As the horizon of all horizons, the world is unique and universal, although it keeps floating as a never reachable focal point of the misty halo of possibilities that surround not only every individual act of perception but also every formation of meaning. And if we understand the world as the *one and unique* horizon of all horizons, we also have to agree with Husserl when he claims that the discourse on various worlds such as the religious world, the mythical world, the modern world and so on, is just a figure of speech.¹³ But in which sense can we then speak of phantasy-worlds? One could argue that by talking about phantasy-worlds, one does not use the term “world” as a *terminus technicus*, just as in the case of talking about “the world of Proust” or about “the world of Vermeer”. To what extent is it a figure of speech to refer to a world or to several worlds given in phantasy?

II. The Worlds of Phantasy

In order to answer these questions, let us briefly recapitulate three major points of Husserl’s phenomenology of phantasy. 1) Husserl makes a crucial distinction between image consciousness and phantasy arguing that the first is always aiming at something that is represented through something which represents the thing in question, whereas phantasy does not necessarily imply such mediation. In Husserl’s own words: “The phantasy appearance, the simple phantasy appearance

¹³ This was at least Husserl’s hypothesis in a text dating from 1894 on intentional objects: Husserl E., *Aufsätze und Rezensionen (1890–1910)*, The Hague, Nijhoff, 1979, pp. 328–329.

unencumbered by any imaging built on it, relates to its object just as *straightforwardly* [*einfültig*] as perception does"¹⁴. Or “[i]n itself [...] the phantasy presentation does not contain a manifold intention; presentification [*Vergegenwärtigung*] is an ultimate mode of intuitive objectivation [*Vorstellung*], just like perceptual objectivation, just like presentation [*Gegenwärtigung*]¹⁵. 2) Precisely because phantasy-appearances are presentifications, there is something originally not present that is intuited in them. 3.) The field of phantasy is completely separated from the field of perception and “the transition from a phantasy presentation just now being carried out to a perceptual presentation is a break, an enormous difference”¹⁶.

This last point shows us, on the one hand, that the possibilities implied by the horizon we have in perception are not mere phantasy-possibilities. The horizon we have in perception is not completely separated from the field of perception; on the contrary, as we have seen, it plays a crucial role in the constitution of perception. We can thus introduce, as Husserl himself does it,¹⁷ the difference between real possibilities and mere phantasy-*presentifications* (*Vergegenwärtigungen*). For example when perceiving the corner of a street, a real possibility would be that once I get at the end of the street I can have a coffee in a restaurant. A mere phantasy-possibility would be that I encounter a centaur in the restaurant. The first possibility belongs to the horizon of perception, on the contrary the second one does not, precisely because of the complete separation of the field of perception and field of phantasy.¹⁸ On the other hand, if such a separation exists, would that mean that we can also speak of a world of phantasy? And can we speak of a world of phantasy not only in a metaphorical sense (as we could say that the phantasized mythological scene implies a mythological world), but in a narrower sense conceiving the world as horizon?

We can sketch out an answer to this question by looking at the description that Husserl gives of the world of an image.

¹⁴ Husserl E., *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898–1925)*, The Hague, Nijhoff, 1980. For the English translation see: *Phantasy, Image Consciousness and Memory*, (transl. J. B. Brough) Dordrecht, Springer, 2005, p. 85. (The pages refer to the German edition, placed in the margin in the translation.)

¹⁵ Husserl E., *Phantasy*, *op. cit.*, p. 86.

¹⁶ Husserl E., *Phantasy*, *op. cit.*, p. 68.

¹⁷ See the text no. 19 of Husserl, *Phantasy*, *op. cit.*

¹⁸ On this point see Claudia Serban's excellent book on *Phénoménologie de la possibilité*, Paris, P.U.F., 2016.

I consider this cemetery presented in an image. Don't I have a place there, a relative position in the world of phantasy, from which I see the cemetery as I see it? Doesn't the appearing of the thing refer to a here, to a point-zero of orientation? Certainly.¹⁹

Insofar as an image offers us the appearing of a phantasy-world, but from a specific point of view, we have to admit that we deal with adumbrations of things in the phantasy-world itself. These adumbrations, just like in perception, refer to a point-zero of orientation which functions as the anchor of the exposing *quasi-sensations* of phantasy. Nevertheless, this is not only true in the case of an image that has a clear image-object but also applies to the phantasy-appearances that are without any physical support:

If I imagine a land of centaurs, a Martian world, etc. and if I imagine things, events, forming and transforming them freely: To what extent am I there? I am there as the I who imagines, here and now, living with my body (*Leib*) in this factual world, I, the empirical person: it is me who imagines. However, we would also say: living in the fiction, I can imagine [*hineinfingieren*] there this same empirical I, with its body, etc., that is to say in this world of phantasy, but I don't need to. I can imagine things without imagining myself within [*hineinfingieren*], me (the empirical I) as a spectator, or simply as a participant of this imagined world, living, acting, etc. [...] Furthermore, in order to be able to be in this world as a practical I, I have to already be something more, in a certain way something like an I given *leiblich*, who belongs to the phantasy-world.²⁰

Phantasy-appearances are, on the one hand, anchored in the act of phantasizing of the empirical subject. It is the empirical subject, present in the perceptual field that surrounds him, with its perceptual horizons anchored in his empirical body and his perceptual world who imagines. On the other hand, as long as this empirical subject is immersed in the world of his phantasy, he has a *Phantasieleib* with a point-zero of orientation and with phantasy-appearances that imply their own horizons and even a unifying horizon that makes up the phantasy-world. This phantasy-I with its phantasy-*Leib* can be a phantasized version of the empirical I, however, as we can see in the quoted passage, this is far from being necessary. Thus, one can speak about phantasy-potentialities anchored in the "*Ich kann, ich tue*" of a *Phantasieleib* that does not necessarily have to be the presentified version of the empirical *Leib*.

¹⁹ Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905–1920*, The Hague, Nijhoff, 1973, p. 290.

²⁰ *Idem.*

In the so-called *Bernau Manuscripts* from 1917–18, Husserl analyzes what we could thus call a phantasy-horizon, and he notes that even in phantasy the different appearances remain unified to some extent.²¹ It is especially this unification tendency that makes up a phantasy world. Even phantasy objects appear with a horizon of indeterminacies and it depends on our freedom to fill the indeterminacies of the horizons of phantasy. For example, when phantasizing a mythological scene, the appearing of a centaur through an adumbration implies all the other possible adumbrations of the centaur. Still it also implies an external horizon, a background, a phantasy-space and a phantasy-time, etc. Each individual phantasy implies hence a phantasy-world. And as Husserl notes, there is an infinite number of possible *phantasies*.²² Thus, in the domain of phantasy one has to deal with an infinite multiplicity of possible phantasy-worlds with their own infinite phantasy-horizons. There is no unique world for phantasy-appearances, but each phantasy-appearance implies its own indeterminate and infinitely determinable world. These worlds might overlap though they might also exclude each other; they might be interwoven or separate, but they will never make up a one and unique phantasy-horizon of all phantasy-horizons.

The only possibility of unification of this infinite multiplicity of phantasy-worlds dwells not in phantasy itself but it is founded in time-consciousness. Husserl recognizes indeed that there is a profound truth in the Kantian idea of time being the form of sensibility.²³ Furthermore, he states that objective time is to perception what immanent time is to phantasy. Certainly, the conceiving of the infinite possibility of phantasy-worlds in the form of unified infinity is grounded in the interconnectedness of all the acts of *phantasizing* by the inner time consciousness and therefore they can be understood as modifications of the original temporalization of *presentification*. It is ultimately the presence of the temporal consciousness that unifies the infinite plurality of its possible phantasy-worlds. By virtue of the fact that phantasy-appearances have the mode of temporalization of *Vergegenwärtigung*, understood by Husserl as a modification of the *Gegenwärtigung*, they can be unified and compose this complex multiplicity of phantasy-worlds that thus become horizons unified by the unique horizon of the world in which the subject is phantasizing among their co-subjects.

²¹ Husserl E., *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein (1917/18)*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2001, p. 335.

²² *Ibid.*, p. 358.

²³ *Ibid.*, p. 352.

III. The architectonical reversal

Before reaching the end of my paper, I would like to address briefly the implications that these conceptions – the world of perception and the infinite plurality of phantasy-worlds – might have in contemporary phenomenology and especially in Marc Richir's thinking. One of the major theses of Richir's phenomenology is the methodical substitution of the register of phantasy for that of perception. According to M. Richir, a *phenomenon* is always an appearing in phantasy, and perception is nothing else than a phantasy-appearance and a positional act of the consciousness which however can be bracketed, in the same way as one brackets the positing of the existence of objects. Performing this step, we open up the realm of what constitutes the phenomenological field for Richir and which is populated by appearances described by Husserl as obscure *phantasies* similar to shadows:

Now how do those “shadows” function? They are “vaguely” mutable, unstable, frequently changing appearances, indeterminate in many ways—with respect to colour, and so on. The object appears in them, only indistinctly, “imperfectly,” “indeterminately.” As if through a veil, a mist, as if in twilight.²⁴

And most importantly for Richir these shadows are not remains or ruins of perceptual data, but make up the original architectonical field on which every experience – and even perception – is grounded.

In other words, in Richir's phenomenology it is not because phantasy is a modification of a presenting act that it offers us an intuition of something that is not present but it furnishes us with an intuition of something non-present because at this register of phenomenality, we can only speak about a presence without any assignable present.²⁵ Surely, reversing the architectonic registers of phantasy and perception also implies the reversal of the relation between presentation and presentification. And it is precisely the thesis of such a reversal that Richir announces in his *Phénoménologie en esquisses*: he argues that “[...] the *Vergegenwärtigung* is plurivocal and it does not have an end, the *Gegenwart* never occurs in it as such, if not in the architectonic transposition”²⁶ of a phantasy-appearance in an imagination understood as a modification. And in his later works, he goes even further arguing that even perception has to be understood as an architectonic transposition

²⁴ Husserl E., *Phantasy*, *op. cit.*, p. 162.

²⁵ Marc Richir calls this specific temporality of *phantasy*-appearances “présence sans présent assignable”. (Richir Marc, *Phénoménologie en esquisses*, Grenoble, Jérôme Millon, 2000, p. 9).

²⁶ Richir Marc, *Ibid.*, p. 92.

of phantasy.²⁷ These transpositions could be understood as moments of coagulation of the originally fluid phantasy-field. Each transposition introduces a fixation that results in the loss of the richness of phantasy.

The thesis of M. Richir could be summed up as follows: regarding *phenomena*, we always have at first a *Perzeption* (and not a *Wahrnehmung*)²⁸ in a *perceptual* phantasy that is neither positional nor objectifying. As a second step, the *perceptual* phantasy can be erased to give place to imagination and thus can become an image object, that is to say something representing something else, namely the image subject. At its own turn this image object can be bound to an object and transformed in an *Abschattung*, in an adumbration that offers us a positional and objectifying perception without any mediation and implies a horizon of infinite other adumbrations which are also transposed *phantasies*.²⁹ To formulate the same idea from the point of view of temporalization, we can say that for M. Richir, perception and its specific mode of temporalization, namely *Gegenwärtigung*, are not original but need to be explained genetically as the results of several transpositions of phantasy and the mode of temporalization that is the *Vergegenwärtigung*. It is this latter dimension that he calls the “wild” phenomenological field populated by the “*Wesen sauvages*”, by the “wild essences” that appear as shadows, as if through a veil of mist. If for Husserl the ultimate unifying tendency underlying the concept of the world has to be found in temporalization, Richir conceives the archaic temporalization as originally plurivocal, never attaining the unity of a present (be it a present already past or yet to come) and this implies that we also have to renounce the idea of a unifying *horizon of all horizons*.

Such a reversal of the registers of phantasy and perception challenges the idea of the unity and uniqueness of *one* infinite horizon as the horizon of all horizons. If we take into consideration seriously Richir’s architectonical reversal, we have to give up the idea of an ever unifying horizon, and understand the phenomenological access to world as an access to an infinite multiplicity of world-appearances that we have in phantasy which however can never be unified in an all embracing

²⁷ See for exemple Richir M., *Variations sur le sublime et le soi*, Grenoble, Jérôme Millon, 2010, p. 228.

²⁸ The major difference between *Perzeption* and *Wahrnehmung* is that a *Perzeption* does not necessarily objectify what appears in it and it is originally non-positional. A *Wahrnehmung*, on the other hand, is objectifying and positional. For a deeper discussion of this difference see: Carlson Sacha, “Phantasia et imagination : perspectives phénoménologiques (Husserl, Sartre, Richir)” in *Eikasia*, no. 66, 2015, pp. 53–58. (<http://www.revistadefilosofia.org/66-01.pdf>); Dufourcq Annabelle, *La dimension imaginaire du réel dans la philosophie de Husserl*, Dordrecht, Springer, 2011, p. 73; Richir M., *Phantasia, imagination, affectivité*, Grenoble, Jérôme Millon, 2004, pp. 503–504; Richir M., *Lécart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, Grenoble, Jérôme Millon, 2015, p. 115.

²⁹ Richir M., *Variations sur le sublime et le soi*, *op. cit.*, pp. 228–230.

horizon. There is no temporalization that could synthesize this original multiplicity of world-phenomena but each of them deploys its own rhythm.

To describe this infinite multiplicity of worlds, from now on regarded as plural, Richir takes up a pair of concepts introduced by Henri Maldiney. For Richir these floating worlds that appear to us in phantasy, which has to be considered as the most archaic register of the phenomenological field, are *transposable* and *transpassible* in relation to each other. For Maldiney, something is transposable if it is beyond all the possibilities that exist for the *Dasein* or an *ego*, and transpassibility describes the permeability of the *Dasein* or the *ego* to what is transposable for them.³⁰ So for Richir from one phantasy-world to the other there is no possible continuous passage, since one phantasy-world is beyond all the horizons that are potentially present in another phantasy-world. In spite of this fact, the phantasy-worlds stay permeable to each other in what one could call, as Richir does in his works,³¹ a *phenomenological unconscious* of which he also recognizes a cosmic dimension even in his earlier writings.³² This unconscious is phenomenological in the sense that it makes up the most archaic dimension that precedes even the positional self-appreciation of an *ego*. The world can no longer be conceived of as a unique and all unifying horizon of a transcendental *ego*. Instead of that, Richir introduces the concept of a phenomenological *apeiron* in which the multiple world-phenomena are intertwined with each other without ever being unified under a unique, all-embracing horizon.³³ Any world-idea (*Weltidee*) that the *ego* could have is transpassible to an infinity of other world-ideas, every perceptual phantasy of a world-phase is transpassible to a virtually infinite number of other perceptual *phantasies*. The unique world of perception is in this sense nothing else but an *institution* of a common world, and it is correlative with the institution of intersubjectivity.³⁴ Thus, the all-unifying horizon of all horizons is revealed

³⁰ Maldiney Henri, "De la transpassibilité", in *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Jérôme Millon, 2007, pp. 263–308 and in particular p. 306.

³¹ The notion of a phenomenological unconscious appears relatively early in Richir's works. His *Méditations phénoménologiques* deal with this question in depth but the problem remains a central one even in his latter period that starts with the publication of *Phénoménologie en esquisses*. On the notion of a phenomenological unconscious see also Schnell Alexander, *La dehiscence du sens*, Paris, Hermann, 2015.

³² See for example: Richir M., "Ereignis, temps, et phénomènes", in *Heidegger: Questions ouvertes*. Collège International de Philosophie, Paris, Osiris, mars/avril 1988, pp. 13–36; Richir M., *Méditations phénoménologiques*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992, pp. 27–65.

³³ *Idem*. See also Sacha Carlson's excellent analysis of this Richirian idea: Carlson S., *De la composition phénoménologique. Essai sur le sens de la phénoménologie transcendantale chez Marc Richir*, Thèse doctorale, U.C.L., Louvain-la-Neuve, 2014, pp. 488–491.

³⁴ See also Richir M., *Méditations phénoménologiques, op. cit.*, pp. 191–197.

as a symbolical institution which has an infinite plurality of phantasy-worlds as its underlying phenomenological basis.³⁵ The symbolical institution of a unique world means precisely an implosion, a *sum-ballein*, of the original plurality in *one* horizon. However, the “one” is nothing else than a symbol that holds together a phenomenological plurality.

Nevertheless, instead of going into a detailed analysis of Richir’s phenomenology of the world, which is not the topic of my paper, I would like to simply sum up the main points of this paper. I have shown that if we try to describe the world in phenomenology, the principle of principles offers us the way to do so by analyzing perception. By doing so, the world can be defined as an infinitely open horizon of all horizons, as the ever unifying focal point of all embodied possibilities, *i.e.* potentialities. In a second step, we have also seen that even phantasy-appearances present a horizontality and that phantasy-appearances could thus be understood as sectors of a phantasy-world. However, an all unifying phantasy-world that would be the world of all possible *phantasies* cannot be given without anchoring this focal unity in something that is exterior to phantasy. Finally, I pointed out some consequences of these analyses in Richir’s phenomenology, while showing that by defining the field of phantasy as the most archaic field of phenomenology, Richir has to deal with the idea of an infinite and non-unifiable multiplicity of worlds on this basic phenomenological level. Instead of treating the idea of an infinite plurality of phantasy-worlds – upon which the symbolical institution of a unique world is grounded – as a non-solvable problem, in the context of the Richirian phenomenology one can ground on this idea a new phenomenological metaphysics of the world. The phenomenological descriptions of phantasy offer us a way to account for the plurality of worlds in the phenomenological *apeiron* that Richir has put in the centre of his attention in the 90s. Nonetheless, developing a more

³⁵ One could consider some forms of art – insofar as they offer us a glimpse of the unperceivable – as perceptual-*phantasies* of worlds that are transmissible to the symbolically instituted world of our perception. An example for such an artwork that Richir gives in his *Méditations phénoménologiques* is Vermeer’s little yellow wall of his *View of Delft* described by Proust in his *A la recherche du temps perdu*. *Ibid.*, p. 227. Proust himself has formulated a similar idea concerning art in his *Time Regained*: “Through art alone are we able to emerge from ourselves, to know what another person sees of a universe which is not the same as our own and of which, without art, the landscapes would remain as unknown to us as those that may exist on the moon. Thanks to art, instead of seeing one world only, our own, we see that world multiply itself and we have at our disposal as many worlds as there are original artists, worlds more different one from the other than those which revolve in infinite space, worlds which, centuries after the extinction of the fire from which their light first emanated, whether it is called Rembrandt or Vermeer, send us still each one its special radiance.” (Proust Marcel, *Time Regained*, (trans. C. K. Scott Moncrieff, T. Kilmartin, A. Mayor) New York, Random House, 1981, pp. 931–932).

detailed analysis of Richir's own phenomenology of the world-phenomena would be a task of another paper.

István Fazakas is a former international student of the École Normale Supérieure, and he is currently working on his Ph.D. at the Charles University in Prague and at the Bergische Universität Wuppertal. He is also a member of the research group on “*Performativity in Philosophy: Contexts, Methods, Implications*”, realized at the Institute of Philosophy, Czech Academy of Sciences.

E-mail: fazakasisti@gmail.com

THE ROLE OF HORIZON-CONSCIOUSNESS IN FILMIC EXPERIENCES

HANNA GONÇALVES TRINDADE

Abstract

To understand the structure of our originary film experience, Husserlian phenomenology provides fundamental insights, for in his writings Husserl speaks of the notion of *horizon* to express the unthematized aspects of our experience of the world and its objects. According to the philosopher, we are implicitly familiar with the world and this familiarity allows us to always know in advance the world we experience. Consequently, and in a similar way, in the filmic experience, we could also speak of a “horizontal framework” which would allow us precisely to be first acquainted with the structure of our encounter with the film and thus to have an implicit pre-knowledge of how to behave towards this “object”. Our objective in this paper is therefore to analyze how the internal structure of the films creates an original (affective) experience for the viewer to subsequently investigate the structure of this receptivity by the viewer.

Introduction

Since very early in his writings, Edmund Husserl recognized that in every apprehension of an object there are aspects which are not directly grasped, but that constitute nevertheless our experience of this object. For example, when consciousness is intuitively aware of any object in the foreground, it is simultaneously aware, although non-thematically, of the background as well. This implicit awareness not only accompanies, but more importantly *determines* the manner in which we perceive the object in the foreground, as we shall see. The background, like many other elements, is part of what Husserl calls *horizon* (*der Horizont*), i.e. those aspects of the experience of a thing that are not given in its apprehension

<https://doi.org/10.14712/24646504.2019.8>

© 2019 The Author. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>).

itself, but that are rather open possibilities offered by this apprehension, which can be explored through further acts.¹

In filmic experiences this consciousness of the non-thematic is particularly important. While watching a film what is aimed is certainly the film projected in front of us. But this intuition is accompanied by a non-explicit awareness of all the background aspects that are co-given and that are affecting us, enabling the whole experience of “watching a film”. Part of movie experiences, for example, is the implicit awareness of not being physically in the space of the film, but rather seated on a chair in a movie theater. As a consequence, as involved as we may be by the plot, there is a level of our consciousness that keeps us at distance, because we know this is all just a representation on a bi-dimensional screen. This consciousness is provided by what Husserl calls “horizon-consciousness”, i.e. by the implicit awareness of these further aspects of our experience. We could therefore affirm that there are *horizons* that constitute our originary experience of a film such as it is.

Since Husserl’s investigation of the horizon-consciousness describes how this implicit awareness of the world is constituted, an analysis of cinematographic experience from this point of view could help us understand how the originary experience of films is constituted. The aim of this article is therefore neither to analyze how a predicative knowledge is born out of films (i.e. how we judge or evaluate a film), nor to take into account each structure that compose our experience of films (i.e. the images, the movement, the temporality and the sense), but to simply focus in understanding the *horizontal* dimension of the process of apprehending “films”.² To that intent, we will in a first part describe Husserl’s

¹ As Dermot Moran explains “When I see a pen, I also, in that very act, see it as something which could be handled, which could be picked up. I grasp its *graspability*, as it were. Various ‘horizontal’ layers of reference are contained in the very experience itself – and of course they can be either confirmed or denied in subsequent experiences: for example, if I seek to pick up the pen and find it is glued to the desk. The horizon then maps out a set of expectations, and seeks confirmations or discontinuations consistent with the original given in the experience. If I pick up an apple, I have the expectation that I can bite into it. This is discontinued if it is a wax apple in a waxworks museum” (Moran Dermot, *Introduction to Phenomenology*, Routledge, 2002, p. 162).

² Although many theorists have already dealt with this subject, their perspectives are often employed in favor of a particular approach regarding what a filmic experience *should* be – they are, thus, often normative. This paper, contrarily, intends to analyze the structure of every sort of filmic experience, regardless of its diverse forms of expression, hence the use of a Husserlian approach. We will make use in this paper of a wide range of theorists of diverse historical periods and cultural backgrounds – from the Hungarian formalist Béla Balazs in the 30s to the French realist André Bazin in the 60s. This happens precisely because the eidetic aspect of a Husserlian approach allows us to take into consideration a multitude of aspects at stake in the filmic experience, acknowledging their respective values, without, nevertheless, imposing how this experience *should* be, but rather analyzing the structure that already is in place in every instance

notion of *horizon* so that in a second part we can apply this concept to our specific filmic experience.

The notion of *Horizont* in *Erfahrung und Urteil*³

According to Husserl, before any experience takes place, the object of our experience is not given as a completely empty substratum, but we already have a certain indeterminate familiarity with it. This pre-given dimension of our experience is what Husserl calls *horizon*: “One could say that the horizon embraces what one is conscious of in a non-thematic way. Itself remaining non-thematic, the horizon keeps the space open for the emergence of each and every theme”⁴. Since horizon is a characteristic of the *relation* between consciousness and the objects in the world, we will speak in a more general way of horizons as being *of the experience*. However, because every experience comprehends both the world with its objects and a consciousness that grasps them, the general notion of horizon will also include within itself different types of horizons, i.e. different non-thematic aspects of our experience, which vary according to which part of this correlation we focus.

The first of these aspects is certainly the world itself, which is already there for us before any experience takes place, *pre-given* in a simple certitude of belief. Since the beginning it affects us in the background of our consciousness and it is only

³ The first signs of the emergence of the idea of *Horizon* in Husserl’s phenomenology can be found in *Ideas I* (1913) where, when describing the way the world appears in natural attitude, he affirms: “What is now perceived and what is more or less clearly co-present and determinate are penetrated and surrounded by and obscurely intended to *horizon of indeterminate actuality (dunkel bewußte Horizont unbestimmter Wirklichkeit)*” (Husserl E., *Ideas pertaining to pure phenomenology and to a phenomenological philosophy, First Book*, The Hague Martinus Nijhof Publishers, 1983, §27, p. 52). In these early writings, though, the analysis of the horizon was not Husserl’s main concern, he doesn’t go much further in his analysis of this givenness, as he takes this donation as an explicit thesis. But if initially phenomenology aimed at putting the world in parenthesis to analyze the structures of pure subjectivity, latter phenomenology seeks to understand how subjectivity operates in its apprehension of the world as pre-given. Thus, in works like *The Crisis* (1936) the phenomenological method appears as an instrument to return to the life-world and the question that is asked concern the “*how*” of the givenness of the world (“*dem Wie der Vorgegebenheit der Welt*”: Husserl E., *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, 1970, §43). This investigation is born of a troubling but simple unsolved question until then: *how can consciousness be aware of what is non-thematic?* Husserl became thus more and more concerned to clarify precisely the manner in which the horizons of our experience overlap and interrelate so that they produce our originary experience of a world as such. Thus, a more clear answer to these problems will only appear years later in 1939 with the publication of *Experience and Judgment* by Landgrebe.

⁴ Geniusas Saulius, *The Origins of the Horizon in Husserl’s Phenomenology*, Springer, 2012, p. 7.

afterwards, through an awake interest, that we actually grasp them and an activity of knowledge is produced. The name for this universal ground of world-belief is *horizon*:

The being of the world in totality is that which is not first the result of an activity of judgment but which forms the presuppositions of all judgement [...] Therefore, all existents which affect us do so on the ground of the world; they give themselves to us as existents presumed as such, and the activity of cognition, of judgement aims at examining whether they are truly such as they give themselves to be, as they are presumed in advance to be, whether they are truly of such and such nature. *The world as the existent world is the universal passive pre-giveness of all judicative activity*, of all engagement of theoretical interest.⁵

As we can notice, Husserl marks a distinction between the world and the objects that constitute it, in the sense that the former is a horizon itself through which the latter can appear. This happens because the manner in which we are conscious of the world is different from the manner in which we are conscious of the objects that compose it, and yet both consciousnesses are connected: things can only appear *in* the world due to the world's performance as its pre-given background – and for this reason there is always an implicit consciousness of the world as the horizon – in the same manner that the world can only appear as an universal horizon *through* our apprehension of the objects in it: “each [thing] is something, ‘something of’ the world of which we are constantly conscious as a horizon. On the other hand, we are conscious of this horizon only as a horizon for existing objects; without particular objects of consciousness it cannot be actual”⁶. We can, thus, speak of two different types of interconnected horizons of our experience: the *world as horizon* and the *horizons through which objects can appear*, and our investigation of the one will be necessarily intertwined with the investigation of the other, as Saulius Geniusas explains:

If the world as horizon is a horizon *for existent objects*, then the phenomenological description of the manner of givenness of existent objects must disclose how they necessarily emerge from within a more rudimentary pre-giveness of the world. Otherwise put, *the world as horizon can be rendered thematic by way of disclosing how it*

⁵ Husserl E., *Experience and Judgment. Investigations in a Genealogy of Logics*, London, Routledge and Kegan Paul, 1973, §7, pp. 30/31.

⁶ Husserl E., *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, *op. cit.*, p. 143.

forms a necessary counterpart to the appearance of existent objects so that without it, the appearance of objects would not be possible.⁷

As a consequence, a *horizon-consciousness* is described by Husserl as the “horizon of typical pre-acquaintance in which every object is given”⁸. In other words, there is an anticipatory framework for consciousness in which each object appears and it is only on the basis of it that a future knowledge of an object can be attained. This framework comprehends, thus, both the world itself as universal horizon and the horizons of the object’s donation through which I can experience it.

Regarding the world-as-horizon, we find a pre-given ground which is not however empty, but full of an undetermined pre-knowledge, for the world offer us a series of beings known in general, but yet unknown in what regards their individual particularities. Our confidence in that which this horizon presents us is what makes the world familiar to us and what justify our belief in its existence. This pre-given world, always already known with certain familiarity, is the *Lebenswelt*, “the world in which we always already live, and that constitutes the ground of every operation of knowledge and every scientific determination”⁹. Our knowledge of the world is preceded by its pre-giveness, by our familiarity with it, because the life-world is already impregnated by previous activities of knowledge that deposit their result there. Thus, we receive a world already laid out by others (education, traditions, cultures, religions, history, etc.). In other words, the sense of what is pre-given to us is already determined by the achievements of the sciences. For this reason we often display a prior conviction that the objects of our experience are indeed determined in themselves and what we do through experience would be nothing more than legitimate these determinations that exist in themselves in things. This means that our experience of things in the world is since the beginning mediated by an *idealization* that establishes in advance for us how to interpret it. But this idealization, carried out mainly by the natural sciences, produces nothing more than a predictable world that fits *their* specific ideas and methods, and yet we take these intuitions for granted and as ultimate truth. What phenomenology seeks is precisely not to accept a world previously determined in itself, but to understand the prior pre-giveness of this life-world, “If, therefore, we wish to return to experience in the ultimately original sense which is the object of our inquiry, then it can only be to the original experience of the life-world, an experience still unacquainted with any of these idealizations but whose necessary foundations it

⁷ Geniusas S., *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*, op. cit., p. 182.

⁸ Husserl E., *Experience and Judgment. Investigations in a Genealogy of Logics*, op. cit., §33, p. 150.

⁹ *Ibid.*, § 11, p. 48.

is”¹⁰. For this reason we need to return to a *pre-predicative experience*, i.e. to this *originary experience* of a familiar donation of things: we need to analyze the horizons that structure our experiences in the first place.

If we now direct ourselves to this field of originary experiences, we can notice that it is not yet a field of objectivities in the proper sense, because the “I” has not attributed any definite sense to the objects. As a matter of fact, strictly speaking, at this level consciousness has not accomplished any objectifying activity. What we find is a *passive pregiveness*, which is not nevertheless a chaos, but simply a tangle of data structured in an undetermined and general way. These data are already the product of a type of *constitutive synthesis of an inferior degree*, since even at this passive level, where an attentive activity has not taken place yet, consciousness is already receiving information from its environment. This information is already being processed by consciousness through the immanent time-consciousness, even though the product of this synthesis has a simple general form of the object. This happens because time-consciousness is, for Husserl, the originary source of constitution of any type of identity, even of an inferior and general degree. At this passive level, time places the objects of my field of perception in the unity of the *living present (lebendige Gegenwart)* of my consciousness. But how does this passive pregiveness of the world as horizon allow me to grasp an object appearing in this sphere? The law that allows horizons to manifest is the *association* or what Husserl calls *synthesis of recovery*. It is an immanent connection that enables consciousness to affirm: “this reminds me of that” or “this sends me back to that”. The associative genesis is the phenomenon that rules the sphere of passive pregiveness, since at this level it is only through this type of connection that we are able to move from one grasping to another (whether in a same object or from one object to another), creating thus a unity of experience.

It is worth nothing that this passage can be produced through two types of horizons: an internal and an external. The *internal horizon* concerns an intentionality that aims by anticipation at possible determinations of the object, it goes beyond the core of information that my current and immediate consciousness grasps by producing an anticipation regarding the next adumbrations (*Abschattungen*) I might have of this same object. Husserl often gives us the example of a red spherical object and as my perception goes along and I rotate this object, my internal horizon anticipates that I might continue to see a round and red object. But my apprehension of this spherical object is also accompanied by other objects that are simultaneously co-given with it in my field of perception. My *external horizon*

¹⁰ *Ibid.*, § 10, p. 39.

is the one responsible for grasping this background that surrounds every object to which I am currently paying attention and at every moment I can deliberately choose to turn myself to any of these other co-appearances.

Thus, the passive sphere is regulated by an associative structure that articulates all the singularities that are given to us, creating a *structured field* of givenness. Association is, consequently, what makes it possible for us to already be familiar with the object before even starting to actively grasp it, since through it consciousness is always linking one horizon to another in such a manner that the pregiveness of the life-world becomes already *passively structured* and so do the objects that appear in it. These passive syntheses of recovery have nevertheless an affective force: they produce a *stimulation* on the “I” that makes it orient itself to them. The action that is the product of this stimulation is not yet an actual activity of constitution of the “I”, but it is rather an awakening of consciousness:

If *the ego yields to the stimulus*, a new element enters. The stimulus exercised by the intentional object in its directedness toward the ego attracts the latter more or less forcefully, and the ego yields to it. A graduated tendency links the phenomena, a tendency of the intentional object to pass from a position in the *background of the ego* to *on confronting the ego*. This is a transformation which, correlatively, is a transformation of the entire intentional background-experience (*Hintergrunderlebnis*) into one of the foreground: the ego turns toward the object.¹¹

The combination between an *affection suffered* and a *resulting awakening* leads consciousness to *look at* something, making thus the background alive: objects approach me or get further away; they appear and disappear from my field of perception, “Insofar as in this turning-toward the ego receives what is pregiven to it through the affecting stimulus, we can speak here of the *receptivity of the ego*”¹². When receptive, the “I” consents to what affects it and it embraces it. Therefore, we should not place this *receptivity* as opposed to *activity*, on the contrary this receptivity is an inferior degree of activity in the sense that my consciousness is not any longer just passively absorbing general forms of unity, but I am actually *turning-towards* that which is affecting me, even though I am not yet actively forming judgments and constituting definite senses.

Once consciousness turns itself to the object, horizons are awakened:

¹¹ *Ibid.*, §17, p. 77.

¹² *Ibid.*, §17, p. 79.

Thus if I see the front of the motionless thing-like object, I am conscious, within the horizon, of the back of the object, which I do not see. The tendency which aims at the object then is directed toward making it equally accessible from the other side. It is only with this enrichment of the given, with the penetration into particularities and the being given “from all sides”, that the tendency passes from the initial mode of aiming at something into the mode of attainment, a mode which has its own different degrees: imperfect attainments, partial, with components of unfulfilled aim”¹³.

In this sense consciousness becomes *interested*, it is motivated to discover more about the object (and its entourage) in such a way that new horizons repeatedly appear and consequently so do new possibilities. Therefore, our apprehension of the object becomes enriched and its sense becomes each time more precise, as we approach its *ipseity*. The positive feeling of satisfaction that accompanies this enrichment is what Husserl calls *interest* (*Interesse*). It is the act of getting closer to this object that is affecting me. This enrichment, in its turn, is only possible because consciousness develops *intentions of anticipation*: in the progression in the grasping of the object, protentional anticipations are created concerning what will come next. For example when grasping a face of a cube, I tend to anticipate how the back of the cube, which I do not see at this moment, will look like. It is in the progressive striving from one mode of givenness of the object to the next that a certitude regarding the existence of this object is produced, gradually as my intentions get fulfilled. Nonetheless, it is also due to this anticipation that deceptions can happen whenever there are impediments or frustrations of my intentions. This is why our initial certitude can be altered into modes of negation or doubt.

In either case, if at first, at a passive level, we had a mere general familiarity with the object, the more we become interested in it (the more it affects us), the more we want to fulfill this general form with specific determinations. This means that when we become interested, we’re already leaving the domain of pure receptivity and orienting ourselves to the object: it is a passage. If initially this interest appears under the form of a simple *contemplative intuition*, soon enough our interest assumes a new shape: we want to *explicate* the object. That means that when we merely contemplate an object, we grasp it as a whole, in its vague generality. We already develop intentions of anticipation regarding it, but we only apprehend it in general, since we have not followed any horizons yet. Once the *contemplation* becomes *explication* though, “we strive to explain all that it ‘is,’ what it manifests of itself as regards internal determinations, to enter into its content, to grasp it in its parts and moments, and to enter anew into these by taking them separately and

¹³ *Ibid.*, § 19, p. 82/83.

letting them display themselves”, all of this without losing sight of the object as a whole. Thus, “the explication is penetration of the internal horizon of the object by the direction of perceptual interest”¹⁴.

Taking into consideration the characterization of the horizon we have presented so far, we could say that the horizons set an *indeterminate determinability*; i.e. the apparition of the *Lebenswelt* is not only a product of the permanent fulfillment of anticipations, but it can also include situations of frustration which modify the previous configuration of sense we projected. Thus our initial horizon of typical pre-acquaintance is *defining*, yet not *definite*, “what affect us is known in advance at least insofar as it is in general a something with determinations ; we are conscious of it in the empty form of determinability, that is, it is equipped with an *empty horizon of determinations*”¹⁵. The incessant modifications that the horizon can undergo show us that if on one side the horizontal framework of our experiences is a condition of possibility for the apparition of the world, providing further (internal and external) determinations to it, on the other side this framework is determined by these apparitions that compose horizon itself. There is, therefore, a *codetermination* of appearances and horizon-consciousness:

Not only because the horizons are motivated by appearances in their *emergence*, but also because appearances in their *duration* continue to compel horizon-consciousness to obtain and exert new kinds of anticipatory projections. The horizons determine appearances as appearances of a particular objectivity; yet it is appearances themselves that motivate the horizons to schematize them in a called-for manner. For instance, so as to perceive a deck of cards on the table as cards and not as boxes of matches, consciousness must be guided by the awakened horizons of anticipation. Yet it is the appearing phenomenon in its duration that motivates consciousness to hold on to the projected configuration of sense; and when appearances frustrate the projected configuration, the horizons undergo a modification: what earlier showed itself as a deck of cards now proves to be a box of matches. Due to such a codetermination, the horizons reveal themselves not only in terms of their formal structure, but also as concrete projections of sense, which call for the object to manifest itself in an anticipated way.¹⁶

¹⁴ *Ibid.*, § 22, p. 105.

¹⁵ *Ibid.*, § 8, pp. 37/38.

¹⁶ Geninasas S., *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*, *op. cit.*, p. 102.

The *horizon* in filmic experiences

How can the idea of *horizon* help us understand the experience of films? To answer this question we need firstly to understand how such an “object” is structured, for the manner in which films are internally organized sets up mechanisms that enable the viewers to be integrated in the experience, allowing them to be first of all *affected* by the film, before effectively producing predicative judgments, as we shall see. We will analyze the structure of *receptivity* of the film by the viewer in the next paragraphs, but to understand this structure it is important to firstly investigate how this affectivity is created by the own means of production of the film.

One of these mechanisms is the “shock-effect” of the montage. Technically montage consists in the juxtaposition of shots in order to create a sense that is born from their relation. The discovery, highlighted by Koulechov’s experience, that the manner in which images are connected can create cognitive changes in the spectator is what gives to montage not only the power to show something, but to *express* it. As Sergei Eisenstein notices, this effect is not a monopoly of cinema, but just a natural consequence of such occurrence:

[...] *any two sequences, when juxtaposed, inevitably combine into another concept which arises from that juxtaposition as something qualitatively new.* This is by no means a purely cinematic phenomenon, but one which inevitably accompanies the juxtaposition of two events, two facts, two objects. We are almost automatically prone to draw a quite specific, conventional conclusion whenever certain discrete objects are placed side by side before us.¹⁷

What montage does is, therefore, to juxtapose images in order to create a sensitive stimulus in the spectator. This stimulus is supposed to remind the viewer of an effect felt before, regarding other lived experiences. In other words, through the shock, montage subtly plays with our capacity to *associate* certain relations between images to certain reactions (that can be merely cognitive, but also emotional). This associative dimension of the montage is what allows it to affect us directly, for this association is spontaneously awakened in the spectator.¹⁸ Eisenstein

¹⁷ Eisenstein Sergei, “Montage 1938” in Glenn Michael, Taylor Richard (ed.), *Towards a Theory of Montage*, vol. 2, New York, IB Tauris, 2010, pp. 296/297.

¹⁸ This passive dimension would explain the possibility in cinema of a “reception in distraction”, as Walter Benjamin calls: “Reception in a state of distraction, which is increasing noticeably in all fields of art and is symptomatic of profound changes in apperception, finds in the film its true means of exercise. The film with its shock effect meets this mode of reception halfway. The film makes the cult alue recede into the background not only by putting the public in the position of the critic, but also

was the first to put in practice this characteristic in a methodical manner, since he realized that the sheer effect of “shock” could affect the spectator naturally, for it plays with a passive dimension of his/her experience:¹⁹ “It is a matter of simply profiting of the knowledge of the world that one may necessarily suppose on the viewer and to play in the editing with this implicit knowledge”²⁰. It is not the technique of montage itself, though, which is apprehended passively; on the contrary, although fragmentation is part of the manner in which the world appears to us (through profiles), when we live our ordinary lives, we neglect this fact, since the synthetic structure of our apprehension of the world gives us a homogeneous and fluid experience of life. The discontinuity of montage seems to us, thus, incompatible with our natural way of living and films oblige us, in this sense, to consciously face a fragmented reality,²¹ which goes against our natural attitude towards our own reality. But the associative dimension of montage encourages us to embrace these ruptures by identifying on their juxtaposition relations we might have experienced before.

This associative dimension is largely facilitated by the fact that shots, being the uninterrupted mobile take of an event, action or object, reproduce, to a certain extent, our own mundane perception. Although moving images are mere representations, and not the presence of an object, they present nevertheless a reproduction of the structure of our ordinary perception:

by the fact that at the movies this position requires no attention. The public is an examiner, but an absent-minded one” (Benjamin Walter, “The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction”, in *Illuminations*, Translated by Harry Zohn, New York, Schocken Books, pp. 240/241), This happens because we are habituated with the manners in which films express their meanings, in such a way that, due to this familiarity, we can allow ourselves to be distracted.

¹⁹ Eisenstein saw in this “shock” between shots the capacity to guide the spectator intellectually. Because the juxtaposition of the montage seeks to reproduce associations of the mind of the spectators themselves, through montage the filmmaker could prepare and direct the associations awakened in the consciousness of the viewer, which would give him/her the capacity to perfectly control through montage the ideas arising on the viewer’s mind. As a consequence, for Eisenstein the shock only had value as a mean for the spectator to access an idea or concept.

²⁰ Aumont Jacques, *Montage, “la seule invention au cinéma”*, Paris, Vrin, 2015, p. 42.

²¹ This is what Mitry explains in the following passage: “We know that our mind is capable of observing a same thing non-stop. The attention dilutes itself on the object, it blurs. And if, in everyday life, we have the impression of a “total”, constant perception of the things that surround us, it is only because we are within a homogeneous continuum and that at any time we have the faculty to pay attention to any aspect of this environment [...] However, in montage, the discontinuity is more brutal than in reality where these moments of attention are always blended in a more or less vague whole. Here still, the filmic frame cuts the passage from one shot to the other in the sense that, precisely, it cuts the relations of the represented given with the whole from which he is subtracted” (Mitry Jean, *Esthétique et psychologie du cinéma*, Paris, Editions du Cerf, 2001, pp. 226/227).

The spatial experience that we live in cinema can, firstly, be described as similar to the one we live in the context of normal perception, due to the strong impression of reality constitutive of the cinematographic spectacle. The latter relies on the photographic nature of the image, on the perceptive richness of the visual and sound material that it contains, on the acceptable illusion of three-dimensionality associated to its perceptive code.²²

In filmic experiences we find, thus, a perception reproduced *in the film* and a perception of the viewer *of the film* as an “object” appearing on screen, the paradox being that the latter relies on the viewer’s apprehension of the former. As a consequence, the structure of our experience of films concerns not only our experience of it as an object that appears in a certain manner, i.e. as moving images, but also our apprehension of the experience that is reproduced in it as its content. In other words, to perceive a film is not only to perceive an “object” appearing to us on the screen, but because this object offers itself as a perception, we *perceive a perception* as well.²³ Thus, realism inscribes itself in every shot not because of its power to record the real as it is, but mostly because of its capacity to partly *reproduce the conditions of a real perception*, i.e. its unilaterality (we can only see one angle at the time and there is no view from nowhere), subjectivity or multi-

²² Gaudin Antoine, *L'espace cinématographique. Esthétique et Dramaturgie*, Paris, Armand Colin, 2015, p. 55.

²³ This distinction can be better understood within the framework of Husserl’s phenomenology of image. To put it in simple terms, according to Husserl, in the apprehension of images there are three dimensions to be taken into consideration: the *physical thing* (the object upon which the image appears, in this case the screen); the *image-object* (the image itself, the representation) and the *image-subject* (what is represented). Because films are primarily images, the same distinction can be applied to them. In this sense, one can speak of different perceptions implicated in these different levels. The first is my *ordinary perception* which takes the film on the screen as a random object in my field of perception. The second is the *perception of the image-object*: as a *fictum*, the image gives itself as something perceptive, as a complex of sensations appearing on a screen. But precisely because it is a *fictum*, the image appeals to something else: the represented scene aka the image-subject. Since the latter is actually absent, we have to access it through imagination, the latter being thus born out of the perception of the representation. But this does not change the fact that the representation is made through a mime of the features of an ordinary perception, in such a way that what we see is a representation of a perception. We find here a third type of perception: *the perception reproduced in the shot*. In other words, we find in filmic experiences three types of perception: my *ordinary perception* of the screen (physical thing) which presents us the *perceptive content of the film* (image-object) which presents a “*representation of an ordinary perception*” (image-subject). Due to our limited number of pages and for the sake of clarity, here we will make no distinction between the first and second types of perception, since the perception through which we see the screen is, in practice, the same through which we see the images (the difference being that when perception is aimed at the representation, and not the screen, an imagination results from it, modifying this perception, but this is a subject for a further analysis).

plicity of perspectives (each perception is a perspective of a subject from a specific standpoint) and the dynamics between what appears and what is hidden through movement (attested by the transitions between what is *in-screen* and *off-screen*). This is what Clélia Zernik calls a “*perceptive realism*” of the image, “That testifies of the impossibility of grasping the world without involving a look [...] rather than realism, we should speak of ‘cinematographic perceptivism’, a notion that would take into account the possibilities for cinema to reconnect with ordinary perception, precisely because it is always subjective and partial”²⁴. Certainly, we have nevertheless no control of the perception reproduced in the shot on screen. Furthermore, the latter puts us at distance from the space in the film, circumscribing the world of the image, detaching it from our englobing environment and from our own bodies. And thirdly, the montage, being essentially a discontinuous process, creates ruptures in the homogenous perceptions reproduced in the shots, in such a way that these juxtapositions of random perceptions in the film does not seem to correspond to the ordinary manner in which we apprehend life, as we affirmed earlier. These differences between the perception in the film and our own marks the disjunction between the film’s reality and our world and as a consequence, due to this double perception in the filmic experience, the relation between the viewer and the film becomes ambiguous: we find ourselves in the real space of our immediate field of perception, although we grasp a perception reproduced in a realistic manner. But in spite of this distinction, the reproductive character of the perception in the film invites us in every case to participate in its world, for we identify it as a possible manner to grasp our own world. In his writings André Bazin stresses precisely how the objectivity of the reproduction of (the perception of) the real in films is not incompatible with the subjective participation of the spectators, as we might expect. On the contrary, it is this realism that allows the establishment of a “solidarity between the spectator and the spectacle”²⁵. In a passage of his text *L’école italienne* Bazin shows us how, for instance, through a technique like the depth of field, Orson Welles succeeds in making the spectator interact with the space of the film in a manner similar to the way we grasp reality:

Orson Welles restituted to the cinematographic illusion a fundamental quality of the real: its continuity. The classic découpage, deriving from Griffith, decomposed reality in successive shots that were not a sequel of points of view on the event, neither logic nor subjective ones [...] The découpage introduced thus an evident abstraction in reality. While the lenses of the classic camera focus successively on different places of

²⁴ Zernik Clélia, *Perception-Cinéma. Les enjeux stylistiques d’un dispositif*, Paris, Vrin, 2010, p. 85.

²⁵ *Ibid.*, p. 84.

the scene, the one of Orson Welles embraces with an equal sharpness the entire visual field which finds itself at the same time in the dramatic field. It is not the découpage anymore who chooses for us what we see, conferring through it a meaning à priori, it is the mind of the viewer who is obliged to distinguish the dramatic spectrum particular to the scene [...] Thanks to the depth of field of the lenses, Orson Welles has restituted to reality its sensible continuity.²⁶

Bazin notices that this reproduction of the structure of the relation between us and the world in the shot makes it easier for us to associate what we see on screen and what we live off-screen.²⁷

In this regard, our analysis intersects Merleau-Ponty's vision on cinema.²⁸ On one side, for the French philosopher film and phenomenology "share a certain way of being, a certain view of the world"²⁹ and this is his central thesis in what concerns cinema. But in spite of this common ground, Merleau-Ponty insists also on the fact that the film does not give itself in the same manner our reality does, and here a gap is dug between phenomenology, that describes our relation with the world, and the films, that show this relation but through expressive means

²⁶ Bazin André, *Qu'est-ce que le cinéma?* Paris, Cerf, 2011, p. 271.

²⁷ For Bazin, though, precisely to allow the spectator to enter easily in the film, the discontinuity of montage should be "forbidden", since it is only the shot that would have the capacity to reproduce the mobile and continuous perception we have of the real world. Bazin believed that the role of cinema was to reveal the real as it is, only an uninterrupted recording (the shot) could capture the essence of this reality, without deforming it through cuttings, as montage does it: "The ideal of the forbidden montage is the donation to the viewer of an untouched reality whose sense is not written anywhere in the image and that he/she will, therefore, work to discover or to invent it, by himself/herself" (Aumont J., *Montage, "la seule invention au cinéma", op. cit.*, p. 55). If montage is forbidden (or, more exactly, reduced), then there would be no need to create sense through montage, since it would already appear on the screen. The real is what it is. The question is not to know what the sense of this reality is or if this real mean something, but since the film has to reproduce this reality, so it has to reproduce its enigmatic aspects as well. The "long take" would be, in this manner, a perfect example of a narrative structure that respects the real, for it does not impose on us what we need to focus. On the contrary, the camera flies above the recorded reality and shows the situation that develops, as and when it develops, without retouch.

²⁸ Here we are strictly focusing on Merleau-Ponty's interpretation of cinema as presented around the 40s, mainly in the conference given at the IDHEC in Paris on the 13th March 1945 about the new psychology, i.e. the gestalt theory, and cinema. The transcript of the conference can be found in the collection *Sense and Non-Sense* under the title *The Film and the New Psychology*. However, the philosopher seems to revise his position regarding the concept of perception in later years, which can be found in the book *Le Monde Sensible et le Monde de l'Expression*, a collection of notes from his courses in the *Collège de France* in 1953.

²⁹ Merleau-Ponty Maurice, *Sense and Non-Sense*, translated by Hubert L. Dreyfus and Patricia Allen Dreyfus, Northwestern University Press, 1964, p. 59.

proper to its dispositive.³⁰ As a consequence, the cinematographic perception differentiates itself from the natural one in many regards. As he notices, our natural perception depends on a subject's involvement in the world, involvement which is incarnated, but this corporal dimension is lacking in film's experiences, since the screen sets the world of the film apart from our bodies in the movie theater. Furthermore, different of the ordinary perception, the cinematographic perception is limited, for it has no horizons, as he affirms in *Phénoménologie de la perception*:

When, in a film, the camera is trained on an object and moves nearer to it to give a close-up view, we can *remember* that we are being shown the ash tray or an actor's hand, we do not actually identify it. This is because the screen has no horizons. In normal vision, on the other hand, I direct my gaze upon a sector of the landscape, which comes to life and is disclosed, while the other objects recede into the periphery and become dormant, while, however, not ceasing to be there. Now, with them, I have at my disposal their horizons, in which there is implied, as a marginal view, the object on which my eyes at present fall. The horizon, then, is what guarantees the identity of the object throughout the exploration; it is the correlative of the impending power which my gaze retains over the objects which it has just surveyed, and which it already has over the fresh details which it is about to discover.³¹

This confusing position of Merleau-Ponty regarding the relation between cinema and reality is the reason why, as Deleuze affirms, films become a sort of “ambiguous ally”³². On one side, films make us see a manner of being in the world, but on other side this manner of presenting the relation between man and world does not perfectly fulfill the conditions of our natural perception, as Deleuze explains: “As a result, cinematographic movement is both condemned as unfaithful to the conditions of perception and also exalted as the new story capable of “drawing close to” the perceived and the perceiver, the world and perception”³³. Although, on one side, Merleau-Ponty takes the film both as an “object of perception” and an object that presents a perception, on the other side the philosopher's analysis does

³⁰ In Merleau-Ponty's argumentation this distinction is mainly consequence of montage, that through its spatio-temporal discontinuity presents us a “form of expressivity absolutely specific” (Rodrigo Pierre, *L'intentionnalité créatrice. Problèmes de phénoménologie et d'esthétique*, Paris, Vrin, 2009, p. 251). Indeed, it is through montage that films give us a perception of the whole and not of the juxtaposed parts. This is reason why *Gestalttheorie* can be so fitting in the description of cinematographic perception, according to Merleau-Ponty.

³¹ Merleau-Ponty M., *Phenomenology of Perception*, Translated by Colin Smith, New York, Routledge, 2002, p. 78.

³² Deleuze Gilles, *Cinema 1 The Movement-Image*, Translated by Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986, p. 57.

³³ *Idem*.

not pay much attention to the distinction between these two types of perception. Merleau-Ponty does not highlight the fact that what he calls “cinematographic perception” can be divided between a *reproduced perception in the film* and an *ordinary perception of the spectator of the film*. In this sense, despite the resemblances between the perception in the film and our ordinary one, our perception of the film cannot indeed be equated to our natural perception and in this regard we do agree with Merleau-Ponty when he affirms: “That does not mean, however, that the movies are fated to let us see and hear what we would see and hear if we were present at the events being related”³⁴. But this happens not because the perception *in* the film does not correspond perfectly to the ordinary one, but rather because the apprehension of the filmic space by the viewer cannot be equated to the limited apprehension of the camera of the space filmed. What we perceive is not only what the camera perceives – i.e. the reality as captured by the lenses – but above all we also see the specific *manner* in which the camera perceives this reality. In other words, the double perception produced in the grasping of the film allows us to have a *perceptive experience of a perception*:

The viewer does not see objects, neither what someone sees, but he/she sees see or rather perceives perception. In the redoubling the properly phenomenological dimension of cinema is at stake, which comes out of the transitivity to invent an intransitivity where it is thus the conditions of perception that are given to be seen, the perceptive experience that is staged on a mode that makes it resemble a revelation. This redoubling itself of the perceiving indicates the qualitative and dense dimension of the perceptive experience, which does not rise from the direct see. When we watch the eyes of the young maid, what we see is not her eyes, but what is properly invisible, a particular qualitative lived experience.³⁵

Therefore, although the perception *in* the film has limiting horizons – limited mainly by the frame – Merleau-Ponty neglect the horizon of the perception of the spectators themselves in the grasping of the “object-film” in the movie theater.³⁶ The experience reproduced *in* the film might not fulfill the conditions of our natural perception and thus have no horizons, but our experience of films does. How do they emerge? Let us take a closer look at the structure of our filmic experience.

³⁴ Merleau-Ponty M., *Sense and Non-Sense*, *op. cit.*, p. 57.

³⁵ Zernik C., *Perception-Cinéma. Les enjeux stylistiques d'un dispositif*, *op. cit.*, p. 101.

³⁶ For a deeper analysis on the types of perception implicated in filmic experiences, see the book *Perception-Cinéma* where Clélia Zernik draws a clear and profound distinction between the different types of perception in cinema, their functions, their relations and how their distinct uses in films differentiates, for example, Italian Neorealism from other types of cinema.

First of all, the act of watching of a film was not always an ordinary activity. Cinema became familiar to us throughout its historical evolution, but the first cinematographic exhibitions had a great impact on the spectators, although they were merely a register of a moment in real life. Such is the case of Lumière Brothers' *L'Arrivée d'un train à La Ciotat* (1895) which depicts a situation as simple as the arrival of a train in a station. Interestingly enough, it is said that during its first exhibition the viewers actually ran away from the movie theater once they saw the train on the screen coming towards them. This accident can be explained by the fact that, at the time, viewers were not yet acquainted with this new type of object and did not know how to respond to such an unfamiliar experience. As cinema became popular and easily accessible, the spectator became increasingly used to the act of "watching a movie". Part of the acquaintance with this experience was, naturally, a matter of habit enabled through education, in such a way that when we go to a movie theater, we already implicitly know how this experience will unfold. We do not expect, for instance, that the train appearing on the screen reaches us, for it is not "there". But the development of such habit was also largely facilitated by the own manner the cinematographic dispositive was structured, as we saw above. Despite the specificities of the medium, there are also aspects of it that allows us to recognize in the structure of the apparition of the framed world a similarity to the manner our own world appears, making it easier for us to accept what we see in the specific way we see it. In the following passage Bazin highlights, for instance, the "natural" aspect of montage: "[...] montage in its original naivety is not perceived as an artifice"³⁷. If, on one side, films present a form of expression that does not completely correspond to our usual manner of grasping reality – mainly due to the manner in which the framing arbitrarily cuts the real, the shot expresses movement without however moving our bodies and the montage assimilates discontinuous blocks of space and time – on the other side, its own structures guarantee that this expression keeps a "real" aspect. Therefore, we find in the development of the filmic experience a sort of dynamics between (a) the development of a habit with the emergence of a new sensibility on the side of the viewer and (b) a progressive manipulation of the apparatus in order to give it a greater capacity of expression of the real (above all with the advent of sound and color), making possible the establishment of a familiarity between the spectator and the filmic experience. This familiarity enabled filmic expression to become common for us, in such a way that whenever we encounter certain structures of narration, we implicitly suppose

³⁷ Bazin A., *Qu'est-ce que le cinéma?*, op. cit., p. 54.

what they express.³⁸ This evolution resulted, for instance, in the implementation of standard types of editing, since the public became gradually familiar with the logic behind customary forms of concatenation. Thus, we learned the laws that rule this experience and we became habituated to it: “The forms of expression of the silent cinema have progressively and rapidly developed and they have created on the public the faculty of comprehending this new form of language. We did not only see the birth of a new art, but we also saw the birth of a man that disposed of a new sensibility, of a new talent, of a new culture”³⁹.

Therefore, whenever watching a film, there is a primary level of *passivity* involved in our apprehension in the sense that we are *pre-acquainted* with this type of object and, because of this familiarity, in an early stage the filmic experience is already previously structured in an undetermined way. The object “film” is already known in general, but yet unknown in what concerns the individual particularities of this specific film we may be watching. Thus, in the same manner that the apprehension of objects in our life-world is wrapped in a *horizon of typical pre-acquaintance*, so is the apprehension of films, for we are familiar in advance with the form of this type of experience. We could therefore call *filmic horizon* our pre-acquaintance with films, i.e. the implicit familiarity of our consciousness with the structure of filmic experiences which defines the manner we behave regarding films. We implicitly know, for instance, that time passes differently in the film, that actions taking place in it cannot hurt us directly, etc. It is through this acquaintance that the film as a specific type of objectivity can appear to us. This means that, as it happens regarding any object, also regarding the filmic horizon we can identify both an internal and external horizons. The *filmic internal horizon* concerns the determinations internal to the “object” film, i.e. the manner its content appears: its scenes framed from certain angles, shot in certain ways and arranged through montage to create a certain sense. As we saw, there are aspects in the manner these structures are composed that enable us to passively grasp this internal horizon with familiarity and thus to facilitate our apprehension of it. But our experience of films comprises not only the apprehension of its content, but also a perception

³⁸ This is the case of what we call “over-the-shoulder shot”, for example. In this type of shot we may find two characters engaged in a conversation, but to show how each character reacts, shots from both perspectives of both characters are interchanged. Objectively nothing assures us with absolute certainty that one person is talking to the other, but we infer that a conversation is happening between the two characters. The over-the-shoulder shot is just one of the many types of techniques we find in films which we became accustomed with, whenever such compositions are used, we are already familiar with it and know what to expect next.

³⁹ Balazs Béla, *Le cinéma. Nature et évolution d'un art nouveau*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2011, p. 31.

of the film as an “object” on the screen, which is consequently accompanied by what is given simultaneously in our current field of perception. The *filmic external horizon* is the one responsible for making us always aware of the background of wherever we are having the experience of watching the film. For this reason, we can at any moment choose to pay attention to a person making noise next to us in the movie theater or yet notice a glare on the television where the movie is projected. Due to the external horizon, our participation in the world of the film is always limited, for this implicit awareness of our real external background always forces us to acknowledge that it is “just a movie” on a screen, we are not effectively there. Thus, both internal and external horizons define the manner in which we experience films, as both participation and distance.

As with the objects of our *life-world*, this familiarity with films is also first of all produced through *association*. Films present in this regard a particularity, because although films are above all “objects”, one cannot ignore the fact that such “objects” have the particularity of presenting themselves as a world of their own, as a visual expression of life itself, as Andrei Tarkovski affirms on his book *Sculpting in Time*: “I see in the chronic, the record of facts in time, as the essence of cinema: for me, it is not a matter of a way of filming, but of a way of reconstructing, of recreating life”⁴⁰. Whether by documenting a situation in real life, by representing a fictional story or by creating a complex imaginary reality, cinema attempts in every case to recreate the structure of human experiences. It is precisely what our analysis of techniques like the montage and the shot showed us above – they both partly reproduce the manner in which we grasp the world, the first by awakening our mundane associations and the second by reproducing the configuration of our perceptive apprehension. Consequently, patterns or situations depicted on the film will always remind us of previous *Erlebnisse*, which contribute for the film to become a familiar object: we are pre-acquainted with the things we see on the screen because they appear in a manner similar to the donation of our *Lebenswelt* outside the movie theater. Therefore, when we affirm that we are pre-acquainted with the structure of films, it means that we are not only familiar with the *general structure of film* (i.e. both internal and external horizons) but also with *the structure of its own content* (i.e. life itself). For this reason the life-world appears as a horizon for filmic experiences in a double sense: not only because, as an “object”, the apparition of the film, like any other object, relies on the pre-given background of the life-world, but also because films partly reproduce internally the structure of the apparition of this life-world and consequently it is only through our implicit

⁴⁰ Tarkovski Andrei, *Esculpir o Tempo*, São Paulo, Martins Fontes, 2010, p. 73 (my translation).

consciousness of the world itself that associations can be made and the film can be grasped. The *synthesis of recovery* is precisely the one responsible for making us “assimilate filmic relations to relations of real facts, the visual scheme being understood as a repetition of known or experienced schemes, even if it is artificially fabricated”⁴¹. Therefore, a film is *a priori* passively structured not only because the structure of the experience of this object is known in general in advance, but also due to the similarity of the structure of the donation of its content with the general form of donation of our own *Lebenswelt*.

Furthermore, it is also through association that we can link our current experience of a movie with past cinematographic experiences and therefore to have an *anticipatory framework* regarding films. This is precisely what enables the viewer to create expectations: on the basis of previous filmic experiences, we can anticipate the types of relation one can establish between images, in such a way that we can anticipate the shot that follows or even expect where the narrative is heading to. Such anticipatory framework is precisely what makes a film surprise us, and most of the time that is exactly what the film director looks for, “the perceptive anticipation has to be thwarted by the author in order for the surprise to constantly arouse the attention of the spectator”⁴². The aim is to interfere with our *anticipations*, obliging the viewer to be constantly engaged in the act of watching. The filmmaker plays with the fact that we want to fulfill our empty *anticipatory intentions*, even if that means that we might have to rearrange our initial anticipations or to even deny them, the entire idea of the thriller genre in cinema is based in the manipulation of these anticipations.

It is through the breaking of anticipatory patterns that films exercise *stimulation*. On one side the film director tries to find ways to affect the viewer, techniques like the close-up or the subjective shot are there precisely to help the audience to identify⁴³ themselves to the situations and characters, making it easier for us to feel affected by the images. The stronger this affection is suffered, the more the viewer wants to participate and enrich his/her apprehension of the film. This stimulation awakens new horizons, the background becomes alive: we take notice of situations, of objects on the screen and we become eager for the film to increasingly gain precision. Most of the time, this *affectivity* ultimately amounts to consent from our

⁴¹ Mitry J., *Esthétique et psychologie du cinéma, op. cit.*, p. 232.

⁴² *Ibid.*, 230.

⁴³ The concept of identification can be misleading, since to identify does not necessarily mean “to share their feelings”. The notion we aim at, thus, is rather this capacity of *participation* in the space of the film. It is a matter of “*being-with*” the characters and not of “being in their place” as Antoine Gaudin affirms in his book *L'Espace Cinématographique* and Noel Carroll explains in his book *The Philosophy of Motion Pictures*.

part in receiving and embracing this information: if initially they were taken for granted by us in their passive pregiveness, now we become *interested* in them. That means that the viewer has an “aspiration to penetrate the film”, as Husserl would say, caused by the stimuli the director creates, and this immersion gives the spectators a progressive positive feeling of satisfaction as they follow this affectivity. Consequently, the interest awakes in the viewer an urge to *explicate* what they are apprehending: we do not want to take the film as a general whole, but we want to penetrate its content, grasp each shot attentively, or, in phenomenological words, we seek to unfold all the *internal determinations* of the film, and as this *internal horizon* of the film is explored, the *external* one tends to be neglected.

Conclusion

The first conclusion we can draw from this analysis is that the notion of horizon helps us realize that there is a *co-determination* between the filmic horizon and the spectator's individual experiences. Our pre-acquaintance with the filmic experience is what allow us to grasp film in its objectivity: we are familiar with its structure, so we know how to relate to this specific type of object. But each film transforms our anticipatory framework; it transforms the horizons through which we will grasp films in future experiences. We might, for example, anticipate the story differently or we might take interest in different details. For this reason, films from directors like Jean-Luc Godard or Robert Bresson might be initially disturbing, since they subvert the classic structure we find in most films (the first through an inconstancy in the rhythm, the second through the refusal in using professional actors), disrupting our common anticipatory scheme. This happens because each cinematographic experience becomes sedimented in our consciousness in such a way that in the next experience, we can associate the new filmic experience with these sediments and therefore anticipate the structure, projecting thus a sense to our current experience. When this structure is altered, we are left with not much with which to associate the current experience and it becomes difficult to fulfill our anticipatory intentions. But this brand new and different filmic experience will be added to our collection of sediments, changing the filmic horizon we had previously:

Artworks can create new conventions. A highly innovative work can at first seem odd because it refuses to conform to the norms we expect. But closer look may show that an unusual artwork has its own rules, creating an unorthodox formal system, which

we can learn to recognize and respond to. Eventually, the new systems offered by such unusual works may themselves furnish conventions and thus create new expectations.⁴⁴

Therefore, our pre-acquaintance with the filmic horizon might determinate how to perceive a film, but this horizon is, in its turn, constantly changing.

The consideration of this dynamics between the filmic horizons and the viewer's consciousness enables us to see the spectator in a new way. The filmic experience is not a rigid relationship between a viewer and an object of art completely closed in itself. On the contrary, it is a dynamic process that depends both on the pre-acquaintance of the spectator with the structure of films, but also on the projection of sense from the spectator that is invited to take part in the film. This happens because, as with the life-world, the horizon of filmic experiences is also characterized by an *indeterminate determinability*, i.e. our pre-acquaintance with the structure of films *defines* the manner we experience it, but the fact that each specific experience depends on our own projection of sense opens the possibility for us to constantly interfere in this experience itself and for this reason it is never a *definite* experience. As a matter of fact, it is precisely this horizontal determinability of our apprehension of films that does not keep us apart from the film in a position of sheer contemplation. This happens because the passivity generated both by the structure of the film itself – mainly through the associative dimension of montage, by the perceptive reproduction of the shot and the mechanical recording of the framing – and by our habit with the form of this experience, allow us to easily adhere to the film and thus to be affected in a more profound manner, because we are distracted. But this participation implies that the sense of the film is not something imposed on us, on the contrary we are invited to project a sense based on the associations the film offers us, as Clélia Zenirk notices: “Firstly, films are not instrumentalized, they do not want to say something by themselves, they don’t have an autonomous sense [...] The perceived world, as in ordinary perception, challenges the viewer, needs his/her commitment to make sense”⁴⁵. However, contrary to Zernik that only see in genres like the Neorealism the potentiality to invite the spectators to project their sense, we have tried to argue that such participation is part of every filmic experience and this is due to the spectator *horizon-consciousness* that activates his/her associative structure in every case.⁴⁶

⁴⁴ Bordwell David, Thompson Kristin, *Film Art: An Introduction*. 5th edition, The McGraw-Hill Companies Inc, 1979, p. 71.

⁴⁵ Zernik C., *Perception-Cinéma*, *op. cit.*, p. 87.

⁴⁶ Certainly, representational films and realist one differ in many regards, such as the manner the space is explored and the degree of immersion of the spectator, but in every case a sort of participation is

This interweaving between a *pre-acquainted film* and a *participative viewer* allows the filmic experience to be in constant evolution, since film and spectator are persistently transforming the filmic experience's horizons and with it the future of an entire art.

Hanna Trindade is a former student of the program Erasmus Mundus EuroPhilosophie and has just completed her Ph.D. at the Faculty of Human Sciences of the Charles University with a thesis entitled *Le vécu du cinéma: Une approche husserlienne de l'expérience filmique*. She is the author of a chapter entitled "The lived experience of motion pictures" in the book *Philosophy and Film: Bridging Divides*.

E-mail: hanna_trindade@hotmail.com

always in place, for we are never *indifferent* to what we experience and a projection of sense is always produced.

DAS ICH DER INSTINKTE IN HUSSERLS MANUSKRIPTE ÜBER DIE *LEBENSWELT*

TAKUYA NAKAMURA

Abstract

The I of instincts in Husserl's manuscripts on the *Lifeworld*

In this paper, I attempt to elucidate the phenomenological approach to the problem of primal beginning (*Uranfang*) in the late Husserl with reference to his analysis of the ego of instincts. The first part deals with the instinct referring to the work of Nam-In Lee. It makes clear that the concept of instinct in Husserl is not the object of psychological analysis, but the authentic phenomenological concept. The second part starts with trying to interpret thoroughly the text no. 43 in Husserl's *Lebenswelt* (Husserliana Vol. XXXIX). Thereby, the antero-posterior relationship of the ego and the streaming, or "I think" and "I am" respectively, is explained. The third part explains what the primal beginning of transcendental subjectivity is. Drawing on the method of construction, Husserl discovers the primal beginning of transcendental subjectivity as the intertwining of instinct and affection.

Dieses Verzeitlichen ist selbst strömendes; das Strömen ist immerzu im Voraus. Aber auch das Ich ist im Voraus, es ist als waches Ich (transzendental-phänomenologisch wach) immerfort Bewusstseins-Ich.¹

Diese Aussage Edmund Husserls, die die paradoxe und zirkelhafte Seinsweise des Ichs behandelt, wurde bei Forschern durch die Zitierung von Klaus Held aus einem damals nicht veröffentlichten Manuskript Husserls, dem sogenannten

¹ Husserl Edmund, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, Husserliana. Bd. XXXIV, 2002, S. 181. Siehe das Zitat dieser Stelle aus dem damals unpublizierten Manuskript durch Held Klaus, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Den Haag, Martinus Nijhoff, Phaenomenologica 23, 1966, S. 110f.

<https://doi.org/10.14712/24646504.2019.9>

C-Manuskript, bekannt. Er verwies auf diese Stelle sehr eindringlich in seiner klassischen Monographie *Lebendige Gegenwart*. Diese Stelle hat schon viele verschiedene Interpretationen in der Husserl-Forschung verursacht.

Die genannte Aussage Husserls über das Strömen und das Ich zeigt das Rätsel, auf das Husserl in der letzten Periode seines Lebens gestoßen ist, nämlich das Rätsel, das in den tiefsten Schichten der transzendentalen Subjektivität entsteht. Es ist die rätselhafte Seinsweise des transzendentalen Ichs, welche die Phänomenologie auf ihre Grenze stoßen lässt. Aus einer anderen Perspektive erhellt ein Studium von Nam-In Lees *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte* ein und dasselbe Rätsel. Dieses Werk betrachtet das Rätsel als das Phänomen der Instinkte, das ebenfalls in der tiefsten Schicht der transzendentalen Subjektivität entsteht. Es ist das Problem des Anfangs als genetischer Ursprung.

Seit der Publikation des Buchs von Lee wurde das Phänomen des Instinktes als ein Hauptproblem in Husserls Phänomenologie bekannt. Husserl behandelt es als Thema seiner Analysen der 1930er Jahre. Dies bestätigt die Wichtigkeit dieses Phänomens beim späten Husserl.

Die Aufgabe dieses Aufsatzes ist, den Horizont des Problems des Ichs und der Instinkte, den Lee als erster erhellt hat, an Husserls Text orientiert zu erweitern. Zwar enthalten Husserls *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analyse des Instinktes. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)* die relevanten Texte. Aber laut dem Herausgeber dieses Bandes enthalten auch die *Späten Texte über Zeitkonstitution (1929–1934)*, *Die C-Manuskripte* und *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)* wichtige Texte, die sich auf diese Problematik beziehen.²

Wenn auch die Manuskripte durch den Herausgeber als Texte über Instinkte aufgenommen wurden, haben sie unvermeidlich fragmentarischen Charakter, weil diese Materialien aus *Forschungsmanuskripten* stammen. Der vorliegende Aufsatz behandelt nicht die Gesamtheit dieser Manuskripte, die bisher als Gedanken des späten Husserl angesehen werden, sondern orientiert sich ausschließlich an Manuskript Nr. 43 im *Husserliana* Bd. XXXIX. Dieses Manuskript enthält die sehr feinteilige Analyse der Instinkte und Affektionen im Zusammenhang mit dem Ich. Durch die Auslegung dieses Manuskripts will ich einen wichtigen Aspekt des husserlschen Denkens als Resultat aus den ungeheuren Mengen seiner Gedanken und seiner Analyse der Instinktproblematik in diesem Manuskript herausheben. Die

² Sowa Rochus „Einleitung“, in Husserl E., *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)*, Heidelberg, New York, London, Springer, Husserliana Bd. XLII, 2014, S. XLII, Anm. 2.

Aufgabe des vorliegenden Aufsatzes ist demnach, durch Husserls Analyse des Instinktes die Affektion und in ihrem Zusammenhang die Vor- und Nachbeziehung von Ich und Strömen aufzuklären.

Der vorliegende Aufsatz behandelt Folgendes: Erstens zeigt er, dass im Ausgang von Lees³ Studie der Instinkt nicht das Thema der psychologischen Analyse, sondern der unverzichtbar wichtige Begriff ist, der nach einer Phänomenologie als transzendentaler Philosophie verlangt. Das heißt zugleich die Veränderung und Erweiterung der kantisch transzendentalen Philosophie durch Husserl. Zweitens wird erklärt, wie sich die Frage nach dem Anfang der Subjektivität beim späten Husserl stellt. Das Manuskript Nr. 43 stellt die Frage nach der Vor- und Nachbeziehung von Ich und Strömen, wie das anfängliche Zitat gezeigt hat. Dies stellt sich als zirkelhaft-schwierige Problematik des Anfangs der transzendentalen Subjektivität dar. Drittens wird erhellt, was es ist, worauf Husserl letztlich gemäß seiner Fragestellung und seines Ansatzes beim Anfang der transzendentalen Subjektivität gestoßen ist. Dabei erwäge ich, was die Methode der Konstruktion ist, die Husserl eingeführt hat, um die Frage nach dem Anfang zu stellen und seine Analyse nachzuvollziehen. Danach wird verdeutlicht, dass das Ich des durch diese Konstruktion gewonnenen Uranfangs das Ich der Instinkte ist. Letztlich wird im Hinblick auf die vorausgehende Betrachtung problematisiert, ob eine solche Sache wie das Ich im Uranfang als Verflechtung von Affektion und Instinkt das Ziel ist, das den späten Husserl beruhigen kann und in dem sein letztes Denken aufhören dürfte. Ich will zeigen, dass eine solche Verflechtung nicht der Endpunkt für die phänomenologische Analyse ist, sondern vielmehr ihr Ausgangspunkt, welcher der Phänomenologie die weitere Frage aufgibt.

1. Der Instinkt als transzendentaler Begriff

In der transzendentalen Phänomenologie Husserls, insbesondere in seiner genetischen Phänomenologie, wird nun der Instinkt von Forschern als unerlässlicher Begriff angesehen. Aber wenn man die transzendente Philosophie nur im kantisch Sinne fasst, ist es nicht selbstverständlich, dass der Instinkt ein transzendentaler Begriff ist. Darüber hinaus „wäre die Phänomenologie der Instinkte als eine transzendente Theorie ein Unding“⁴. Denn von der transzendentalen Philosophie im kantisch Sinne aus wird der Instinkt gar nicht als transzendentaler

³ Lee Nam-In, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, Phaenomenologica 128, 1993.

⁴ *Ibid.*, S. 3.

Begriff angesehen, sondern er ist nur ein psychologischer Begriff und gehört nicht zum transzendentalen, sondern zum empirischen Bewusstsein. Also würde der Instinkt, der zum empirischen Bewusstsein gehört, nicht in die transzendente Philosophie eingeordnet.

Bei Kant ist zwar der Gegenbegriff zu transzendental empirisch, aber bei Husserl ist, wie Eugen Fink herausgestellt hat, der Gegenbegriff zu transzendental nicht empirisch, sondern „mundan“⁵. In der transzendentalen Philosophie Husserls sind die beiden Begriffe transzendental und empirisch voneinander nicht klar unterschieden. Dies ist dadurch offenbar, dass Husserl in seiner *Krisis*-Abhandlung den Bereich des Erfahrungsbegriffs erweitert. Im Hinblick auf den Aufweis Finks sagt Lee: „Das nach Kant als empirisch bestimmte Bewußtsein kann sich nach Husserl je nach der Einstellung nicht nur als mundanes, sondern auch als transzendentales Bewußtsein zeigen“⁶. In diesem Sinne fasst Husserl den Instinkt in seiner genetischen Phänomenologie, welche die Genesis des transzendentalen Bewusstseins zum Thema hat, als transzendentalen Begriff, und die transzendente Funktion des Instinkts als den fundamentalen Grundteil auf, welcher der transzendentalen Phänomenologie zugrunde liegt. Er erkennt die unerlässliche Bedeutung des Instinkts für das ganze System der transzendentalen Phänomenologie an.⁷ Wenn auch der Instinkt als das Transzendente vom Standpunkt der kantisch transzendentalen Philosophie aus undenkbar wäre, weist dies darauf hin, „daß zwischen der Transzendentalphilosophie Kants und der transzendentalen Phänomenologie Husserls trotz der Ähnlichkeit und Verwandtschaft ein Unterschied, [...] ein unüberbrückbarer Unterschied, besteht“⁸. Wenn ausschließlich die kantisch transzendente Philosophie im eigentlichen Sinne anerkannt würde und andere Typen

⁵ Fink Eugen, „Die Phänomenologie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik“, in *Ders., Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Den Haag, Martinus Nijhoff, *Phaenomenologica* 21, 1966, S. 147.

⁶ Lee N.-I., *Edmund Husserl Phänomenologie der Instinkte op. cit.*, S. 220.

⁷ Die Einleitung des Herausgebers von *Husserliana* Bd. XV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935* enthält „Disposition zu ‚SYSTEM DER PHÄNOMENOLOGISCHEN PHILOSOPHIE‘ von Edmund Husserl“ (S. XXXVI–XL). Dort findet man, dass die „Phänomenologie der Urintentionalität (Phänomenologie der ‚Instinkte‘)“ an der entscheidenden Stelle dieser Disposition steht.

⁸ Lee N.-I., *Edmund Husserl Phänomenologie der Instinkte op. cit.*, S. 4. Darüber hinaus zeigt Lee die Diskrepanz von Kant und Husserl, genauer gesagt, die Zustimmung Husserls zu Kant in der genetischen Phänomenologie und die Diskrepanz von Husserl und Kant in der genetischen Phänomenologie im Hinblick auf den Aufweis Finks (s.o.) auf (*ibid.*, S. 221). Dann zeigt er, dass Husserl Leibniz näherkommt. „Die transzendente Phänomenologie als eine universale Philosophie im echten Sinne, welche alle möglichen Positionen im Spannungsfeld zwischen transzendentalen Intellektualismus und Voluntarismus umspannt, nennt Husserl in der Spätphilosophie in Anlehnung an Leibniz die transzendente Monadologie“ (*ibid.*, S. 246).

der transzendentalen Philosophie verneint würden, liefe dies darauf hinaus, die transzendente Philosophie zu eng zu begreifen.⁹

Es ist schwer zu sagen, dass das Phänomen der Instinkte sowohl im Zusammenhang mit der Geschichte der Philosophie als auch mit der Husserl-Forschung nicht treffend und ihrem Wert entsprechend behandelt wurde. Vor der umfangreichen Studie Lees über die Problematik der Instinkte bei Husserl gab es doch sehr wenig Forschung über diesen Begriff. Wenn der Instinkt behandelt wird, ist seine Analyse unzutreffend¹⁰ oder berücksichtigt nicht die eng auf den Instinkt bezogenen Begriffe,¹¹ wie Lee dargestellt hat. Lee hat die wichtige Position der Phänomenologie der Instinkte in der ganzen transzendentalen Phänomenologie orientiert an der „Disposition zu SYSTEM DER PHÄNOMENOLOGISCHEN PHILOSOPHIE von Edmund Husserl“ (Hua XV xxxvi –xl) aufgewiesen. Erst danach wird das Phänomen der Instinkte als ein wichtiges Thema in der Husserl-Forschung anerkannt. Und dazu wird durch das Erscheinen von Hua Bd. XLII *Grenzprobleme der Phänomenologie*, wo Manuskripte bezüglich des Instinktes als zweiter Teil der Ausgabe versammelt sind, die Forschung zu diesem Thema weiter entwickelt.¹² Das bis hierhin Gesagte gibt einen Überblick über die bisherige Lage der Forschung zum Instinkt in der Phänomenologie Husserls. Im Folgenden will ich mich mit der Analyse des Ichs und des Instinkts bei Husserl selbst beschäftigen.

⁹ Vgl. Heinämaa Sara, Hartimo Mirja und Miettinen Timo (Hrsg.), *Phenomenology and the Transcendental*, London and New York, Routledge, Routledge Research in Phenomenology, 2014 und Gardner Sebastian und Grist Matthew (Hrsg.), *The Transcendental Turn*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

¹⁰ Die Monographie von Alwin Diemer, die die Phänomenologie Husserls in der früheren Periode der Husserl-Forschung systematisch zu beschreiben versucht, ordnet die Phänomenologie der Instinkte nicht in die genetische, sondern in die statische Phänomenologie ein. Und deshalb verliert sie den eigentlichen Wert im System der Phänomenologie überhaupt aus dem Blick (Lee N.-I., *Edmund Husserl Phänomenologie der Instinkte op. cit.*, S. 9). Diemer Alwin, *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, 2. verb. Auflage, Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain, 1965, S. 98 ff.

¹¹ In seiner Phänomenologie der Assoziation, welche die sich auf Affektion und Instinkt tief beziehende Assoziation als Hauptthema behandelt, analysiert Holenstein „den untrennbaren Zusammenhang der Instinktphänomene und der Assoziationsphänomene“ nicht eingehend (Lee, N.-I., *Edmund Husserl Phänomenologie der Instinkte op. cit.*, S. 10). Holenstein Elmar, *Die Phänomenologie der Assoziation. Zur Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, Den Haag, Martinus Nijhoff, *Phaenomenologica* 44, S. 37, Anm. 15.

¹² Z. B. sei an die folgenden Forschungen erinnert, die den Instinkt und den Trieb als Thema behandeln. Pugliese Alice, „Triebphäre und Urkindheit des Ich“, in *Husserl Studies* 25, 2009, S. 141–157. Brower Matt, „Husserl’s Theory of Instincts as a Theory of Affection“, in *The Journal of the British Society for Phenomenology*, 45, 2014, S. 133–147.

2. Die Frage nach dem Anfang der Subjektivität. Das zirkelhafte Phänomen des Strömens und des Ichs

Husserliana Bd. XXXIX *Lebenswelt* Nr. 43 „Das Problem des Anfangs der (primordialen) Subjektivität. Anfangende Affektion als instinktive. Methode der Rekonstruktion (zur Methode transzendental-ästhetischer Auslegung)“¹³ wurde laut dem Herausgeber im Januar 1931 geschrieben.¹⁴ Im Folgenden versuche ich, dieses Manuskript intensiv auszulegen, welches nicht allzu diskrepant und fragmentarisch ist und überdies mit dem Thema des Instinkts eng zusammenhängt und – obwohl es ein Manuskript des späten Husserl ist – eine relativ hohe Kohärenz aufweist. Dieser Text steht zwischen den beiden folgenden Texten: Husserliana Bd. XXXIV Nr. 10 „Zur lebendigen Gegenwart. Passive Zeitigung des Erlebnisstroms gegenüber der Verzeitlichung der Akte. Vorzeitigung und eigentliche Zeitigung“¹⁵, aus dem ich die erste zitierte Stelle in diesem Aufsatz entnommen habe und der im Sommer 1930 entstand, und dem Zusatz dazu aus dem Jahre 1932.¹⁶ Die Periode des Verfassens von Manuskript Nr. 43 fällt genau in die Zwischenzeit. In diesem Sinne gehören beide Forschungsmanuskripte zur gleichen Periode im Denken Husserls der 1930er Jahre. Die Aufgabenstellung Husserls in Manuskript Nr. 43 ist deutlich. Dort wird die Verwandtschaft mit dem anfänglichen Zitat gefunden.

Abstrahieren wir in den individuellen (und dabei in strömender totaler Konstitution einheitlich genommenen) Weltaspekten von den „Anderen“, reduzieren wir also auf das Primordiale, so kommen wir auf das primordiale Phänomen „Welt“ im primordialen Ego; wir kommen <auf> die subjektive Weltzeitlichkeit mit dem eigenen subjektiv konstituierten Leib und menschlichen Subjekt und auf das *Problem des Anfangs*; und wenn wir die Konstitution thematisch machen, <kommen wir> zum Problem des Anfangs des wachen transzendentalen Ego und seiner transzendentalen Zeitlichkeit des Strömens und im Strömen „innere“ Zeit und zeitliches Sein von „Daten“ Konstituierens.¹⁷

Die zweite Hälfte ist weniger eindeutig und muss deshalb sorgfältig gedeutet werden. Jedenfalls ist das Thema dieses Manuskripts der Anfang „des wachen tran-

¹³ Husserl E., *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*, The Netherlands, Springer, Husserliana Band XXXIX, S. 466–482.

¹⁴ *Ibid.*, S. 466, Anm. 1.

¹⁵ Husserl E., *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, Husserliana. Bd. XXXIV, 2002, S. 179–184.

¹⁶ *Ibid.*, S. 184.

¹⁷ Husserl E., *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution, op. cit.*, S. 466f.

szendentalen Ego und seiner transzendentalen Zeitlichkeit des Strömens“. Und das Strömen des „wachen transzendentalen Ego“ wird konkreter als „im Strömen ‚innere‘ Zeit und zeitliches Sein von ‚Daten‘ Konstituierens“ angesehen. Der Zusammenhang dieser drei Begriffe – „wach[es] transzendental[e]s Ego“, das „Strömen“ und die „innere“ Zeit sowie zeitliches Sein von „Daten“ Konstituieren – ist nichts anderes als das Problem dieses Manuskripts. Aber das Strömen enthält zweierlei, nämlich das transzendente Ego und das Konstituieren, als seine Bestände. In diesem Sinne bilden diese beiden Begriffe die Konkretion des Strömens. Das transzendente Ego als das Konstituieren konstituiert „innere“ Zeit“, die dem Ego eigen ist, und jede und alle außer dem Ego selbst nämlich als „zeitliches Sein von ‚Daten‘“. Dabei wird dem Ego und allem außer dem Ego durch das Konstituieren des transzendentalen Ego eine gewisse Zeitstelle gegeben, das heißt, es wird „verzeitlicht“. Diese Verzeitlichung durch das Konstituieren des transzendentalen Ego bildet das Strömen. Dieser ganze Verlauf ist nichts anderes als die Konkretion des Strömens. Aber das Konstituieren des transzendentalen Ego verzeitlicht sich selbst dadurch, dass das Konstituieren wiederum auch das Konstituieren selbst konstituiert. Demnach lässt das transzendente Ego im Strömen Strom entstehen und zugleich sich selbst entgleiten, nämlich verzeitlichen. An dieser Stelle stellt Husserl eine Frage: Wie fängt dieses Strömen, nämlich „die transzendente Zeitlichkeit“ an? Dies ist das Problem der „transzendentalen Zeitlichkeit“. Hier soll darauf aufmerksam gemacht werden, dass Husserl sehr gezielt an dieser Stelle das transzendente Ego „waches transzendentales Ego“ nennt. *Wach* bedeutet, dass das Ego schon durch die Affektion vom Nicht-Ichlichen aus angefangen hat, ein Interesse für das Affizierende zu haben und sich ihm zuzuwenden. Dieses wache transzendente Ego ist also schon irgendwie durch das Nicht-Ichliche affiziert worden und hat angefangen, sich ihm aktiv zuzuwenden.

Wenn es sich so verhält, dann muss das Affizierende, vor dem Konstituierenden und vor dem Verzeitlichenden, dem wachen transzendentalen Ego vorausgehen. Dieses das wache transzendente Ego Affizierende befindet sich nicht in der Phase der Konstitution im normalen und üblichen Sinne, nämlich der Konstitution der Einheit von weltlicher Transzendenz. Deshalb muss Husserl die Frage nach der Phase des Affizierenden vertiefen: „Betrachten wir jetzt aber die Ur-Affektionen, die der vorobjektiven Stufe, näher“¹⁸. Hier spricht Husserl explizit davon, dass er die Frage nach der der Objektivierung vorausgehenden Phase der „Ur-Affektion, die der vorobjektiven Stufen“, stellt. Deswegen ist die „Ur-Affektion“, die hier problematisiert wird, nichts anderes als die aller Objektivierung,

¹⁸ *Ibid.*, S. 469.

die Verzeitlichung als die niedrigste Stufe der Konstitution enthält, vorausgehende Sache. Sie ist ganz anders als die Affektion, die bei der Konstitution der Einheit von der weltlichen Transzendenz im üblichen Sinne problematisiert wird. Durch die Vertiefung der Frage nach der Phase der aller Objektivierung vorausgehenden Sache tritt das Problem der Vor- und Nachbeziehung des Strömens und des Ego als der Vor- und Nachbeziehung von „Ich bin“ und „Ich denke“ in den Vordergrund.

Sage ich apodiktisch „Ich bin“, indem ich „denke“, dass ich bin, und indem ich irgendein „Ich denke“ vollziehe, so liegt darin doch auch apodiktisch, dass das „Ich denke“ Affektion voraussetzt und dass ich sein muss, um affiziert werden zu können und wenn von mir etwas soll erfasst werden können.¹⁹

Zunächst sieht es so aus, als ermögliche das „Ich denke“ das „Ich bin“. Aber dieses „Ich denke“ bedeutet genauer „ich denke“, dass ich bin“. „[D]ass das ‚Ich denke‘ Affektion voraussetzt“ klingt so, als ermögliche das „Ich bin“ das „Ich denke“ dadurch, dass das „Ich bin“ mich affiziert. Um affiziert zu werden oder etwas aktiv zu erfassen, muss ich (zuerst) sein. Wenn das so ist, scheint die Vor- und Nachbeziehung von „Ich bin“ und „Ich denke“ eine unauflösbar zirkelhafte Beziehung zu sein. Es folgen die Sätze, die den Stellenwert dieses Problems deutlich machen:

Aber ist darin „Werden“ nicht erdichtet, als ob eine Zeit schon vorausgezeitigt wäre? Zeitigung setzt das urphänomenale Strömen voraus, dass, wenn es verläuft, eben schon Zeit zeitigt, die also mit ihm schon da ist. Aber wie soll ein unendliches Strömen konstituiert sein ohne „Abgehobenheit“ und Affektion? Es handelt sich doch um nichts Minderes als um den Anfang der Zeitkonstitution, und zwar den Anfang einer „subjektiven“ Zeit in einer anfangenden Zeitigung, die, obschon anfangend, doch nicht besagen kann: in einer Zeitlichkeit, die schon ist, – also im gewöhnlichen Sinne anfangend.²⁰

An dieser Stelle wird „Ich denke“ als „Zeitigung“, genauer gesprochen, als „das urphänomenale Strömen“ als Voraussetzung thematisiert. Und es scheint so zu sein, dass „das urphänomenale Strömen“ gerade die Urvoraussetzung in dem Sinne ist, dass es die Zeitigung ermöglicht. Aber danach kommt das Problem des Anfangs des urphänomenalen Strömens als Urvoraussetzung zum Vorschein. Das das urphänomenale Strömen Affizierende, nämlich das „Ich bin“ im letzten Zitat,

¹⁹ *Ibid.*, S. 470.

²⁰ *Idem.*

wird zur Voraussetzung des „unendlichen Strömens“. Daraus wird deutlich, dass das diese zirkelhafte Aporie betreffende Problem des Anfangs das letzte Problem, das auf „den Anfang einer ‚subjektiven‘ Zeit in einer angefangenen Zeitigung“ hier antworten soll.

Von den bisherigen Zitaten aus wird das Problem deutlich. Das Problem der Vor- und Nachbeziehung des Ichs und des Strömens verändert sich zu der Vor- und Nachbeziehung des wachen transzendentalen Ego und der Uraffektion der vorobjektiven Stufe, und weiter zum „Ich denke“ und „Ich bin“. Diese Vor- und Nachbeziehungen sind die zirkelhafte Aporie des Anfangs. Darüber hinaus ist die Dimension, in der diese Aporie problematisiert wird, nichts anderes als der „Anfang einer ‚subjektiven‘ Zeit in einer anfangenden Zeitigung“. Er ist nicht der Anfang im üblichen Sinne innerhalb des Rahmens von Zeitigen und Gezeitigtem. Nach der Klarstellung des Problems arbeitet Husserl die radikale Methode aus, um „den Anfang einer ‚subjektiven‘ Zeit in einer anfangenden Zeitigung“ eingehend zu behandeln.

3. Instinkt-Affektion als Uranfang

Um das Problem des „Anfang[s] der ‚subjektiven‘ Zeit“ aufzuklären, muss sich Husserl die Methode für die Zusammenfassung der Struktur dieses Problems radikal überlegen. Und dabei muss man darauf aufmerksam sein, dass der Begriff der Konstruktion als bedeutender Begriff in den Vordergrund tritt, um in den Anfang einzudringen.

Wirklich für mich als zeitlich seiend (oder, was dasselbe, als seiend) konstituiert ist, was aus meiner konstituierenden Aktivität her konstituiert worden ist, und eventuell vermittelt apperzeptiver Übertragung seinen Zeitsinn hat. Konstituierende Aktivität setzt aber passive Zeitkonstitution voraus, und wir werden zurückgeführt auf eine solche passive Konstitution, die vorzeitlich vorseiend schon die Zeitlichkeit in sich trägt. Aber wesensmäßig können wir, nachdem wir Seiendes in wirklicher Zeitlichkeit schon haben, reflektierend zurückgehen und aufgrund der Wiedererinnerung und in ihrer Wiederholung nachträglich zeitliche Konstitution vollziehen, also das zeitliche Sein als Vergangenheit der nachherigen Gegenwart konstruieren. Das aber in Evidenz als eine „vergessene“, aktuell nicht vollzogen gewesene, aber wirkliche Vergangenheit. Das betrifft ja die gesamte anonyme Bewusstseinsphäre, die sogar zum größten Teil erst durch die phänomenologische Arbeit zu einer „expliziten“ Zeitigung kommt, während es ihr im Leben an wirklich für das Ich <seiendem> zeitlichem Sein fehlte. Es heißt dann aber mit Evidenz: Es war auch für mich gewesen und ist weiter für mich mit da,

wo ich es nicht „beachte“, es war implizite schon für mich seiend. Und „seiend“ heißt nun für mich überhaupt <das>, was von explizit konstituiertem Sein <aus> rückgewendet zur Zeitigung gebracht werden kann, in meinem freien „Ich kann“ und „kann immer wieder“.²¹

Zwar wird die phänomenologische Analyse durch die Reflexion charakterisiert, aber hier wird die phänomenologische Analyse, die durchaus die phänomenologische Reflexion genannt wird, im Hinblick auf den konkreten Entstehungsprozess in Ordnung gebracht. Zuerst beginnt die phänomenologische Analyse mit dem Besitz des „Seiende[n] in wirklicher Zeitlichkeit“ als das, „was aus meiner konstituierenden Aktivität her konstituiert worden ist“. Durch den Vollzug der Reflexion darauf wird man dann „auf eine solche passive Konstitution, die vorzeitig vorseiend schon die Zeitlichkeit in sich trägt“, zurückgeführt. In diesem Sinne geht die passive Konstitution der aktiven Konstitution voraus. Aber in Wirklichkeit hat man zuerst „Seiendes in wirklicher Zeitlichkeit“, und erst dann kann man auf den Grund dieses „Seienden in wirklicher Zeitlichkeit“ reflektierend zurückgehen. In diesem Sinne gehen also die aktive Konstitution und ihre Resultate der passiven Konstitution voraus.

Die zeitliche Konstitution, die erst durch den Vollzug dieses Rückgangs ermöglicht wird, nennt Husserl überraschenderweise in diesem Zusammenhang nicht „Konstituieren“, sondern „Konstruieren“: „Aber wesensmäßig können wir [...] reflektierend zurückgehen und aufgrund der Wiedererinnerung und in ihrer Wiederholung nachträglich zeitliche Konstitution vollziehen, also das zeitliche Sein als Vergangenheit der nachherigen Gegenwart konstruieren“. Und dazu wird diese ganze Reihe der zeitlichen Konstitution „die phänomenologische Arbeit“ genannt. Durch diese phänomenologische Arbeit wird „die gesamte anonyme Bewusstseinsphäre“ für das Ego (aber doch zugleich „[war es] implizite schon für mich seiend“) als etwas, „was von explizit konstituiertem Sein <aus> rückgewendet zur Zeitigung gebracht werden kann“, nämlich als ein quasizeitliches Seiendes, konstruiert. Aber die Konstruktion als die phänomenologische Arbeit bezieht sich noch auf die Gegenwart in ihrem weiteren Sinne. Denn die Konstruktion ist hier der Übergang von der expliziten Bewusstseinsphäre als der Gegenwart im engeren Sinne dessen, worauf ich aufmerksam bin, zu der impliziten Bewusstseinsphäre, also dem, worauf ich nicht aufmerksam bin, die trotz alledem die Gegenwart im weiteren Sinne ist, durch die Konstruktion des zeitlichen Seins als Vergangenheit der nachherigen Gegenwart. Diese Konstruktion des zeitlichen Seins als Vergangenheit der nachherigen Gegenwart bedeutet nur den Übergang

²¹ *Ibid.*, S. 470f.

von der Explizität zur Implizität in der zeitlichen Modalität der Gegenwart. Aber das Problem des Anfangs der subjektiven Zeit, das hier dahingehend thematisiert werden soll, ob es explizit oder implizit konstituiert werde, muss sich überhaupt nicht auf zeitliche Konstitution, sondern auf die gleichsam nicht-zeitliche Phase vor dieser zeitlichen Konstitution beziehen. Trotzdem versucht Husserl, diese Konstruktion auf das Problem des Anfangs anzuwenden.

Inwiefern können wir nun (und wenn wir wirklich können, müssen wir auch) diese Methode auch anwenden zur Zeitigung unseres Anfangs – der doch nicht wirklich ein Anfang im natürlichen Sinne ist –, ja, in gewisser Weise sogar zur Zeitigung des Ich des Anfangs und „vor“ dem Anfang, wo von einem „vor“ im eigentlichen Sinn gar keine Rede sein kann?²²

Die die phänomenologische Analyse ermöglichende phänomenologische Arbeit macht die anonyme Bewusstseinsphäre explizit durch die Zurückwendung von explizit konstituiertem Sein auf die Zeitigung. Anders gesagt gibt sie dem Ich ein zeitliches Sein durch die Zeitigung. Aber das vorliegende Problem des Anfangs der subjektiven Zeit ist das Problem des Anfangs, der vor der Genesis des explizit konstituierten Seins steht. Warum versucht Husserl die Methode der Konstruktion, die üblicherweise auf den Anfang im natürlichen Sinne angewandt wird, auf die „Zeitigung des Ich des Anfangs und ‚vor‘ dem Anfang, wo von einem ‚vor‘ im eigentlichen Sinn gar keine Rede sein kann“, anzuwenden? Der Anfang vor dem zeitlichen Anfang als Anfang im natürlichen Sinne ist nicht natürlich, und zwar als nicht-zeitliches Sein. Zwischen dem Anfang vor der Zeit einerseits und dem zeitlichen Anfang andererseits gibt es eine Kluft. Im Hinblick hierauf kann man die Methode der Konstruktion, die allein von der Explizität aus in die Implizität innerhalb der zeitlichen Ebene zurückleitet, auf den Anfang vor der Zeit grundsätzlich nicht anwenden.

Aber die Methode dieser Konstruktion ist eigentlich der Rückgang von der Gegenwart im engeren Sinne auf die Gegenwart im weiteren Sinne. In diesem Sinne hat sie eine gewisse Ähnlichkeit als Methode des Rückgangs mit dem Rückgang vom zeitlichen Sein zum vorzeitlichen Vorsein, wodurch das Problem des Anfangs vor der Zeit erhellt werden kann. Es bleibt also noch die Möglichkeit, die Konstruktion auf die Zeitigung des Ichs des Anfangs und vor dem Anfang anzuwenden. Dabei kann man unter der Konstruktion die Methode der rückschreitenden Konstitution des Vorseins ohne zeitliches Sein von dem zeitlich konstituierten Sein aus verstehen. Husserl sagt:

²² *Ibid.*, S. 471.

Und so versuchen wir auch, weiter zu sehen und Evidenz dafür herzustellen, dass rückgreifende evidente Zeitkonstitution von einer Strecke oder Stelle schon konstituierter Zeitlichkeit (konstituierten Seins) <aus> auch in dieses erste Strömen und seinen Anfang und sein vorausgesetztes Ich der Affektion Zeitigung und Sein hineinbringen muss und somit auch das Vorseiende als seiend in Anspruch nehmen <muss> – in einem entsprechend geänderten Sinn gegenüber dem natürlichen (der Vorgegebenheit).²³

Die Konstruktion, als Stellen der Frage nach dem Anfang, geht, wie mit dem Ausdruck „rückgreifend“ eindringlich ausgedrückt wird, von „schon konstituierter Konstitution“ sowie dem Übergang von der expliziten Bewusstseinsphäre zur impliziten Bewusstseinsphäre aus, auf das vorzeitliche Vorsein, nämlich das „erste Strömen und seinen Anfang und sein vorausgesetztes Ich der Affektion“. Ähnlich wie „das Ich“, dem an „<seiendem> zeitlichem Sein fehlte“, zu einer „expliziten“ Zeitigung kommt, wird man durch die Konstruktion dazu geführt, Zeitigung und Sein ins Vorseiende hineinzubringen. Durch die Konstruktion wird schließlich auf das Vorseiende, das „erste Strömen und seinen Anfang und sein vorausgesetztes Ich der Affektion“ zurückgegriffen. Was ist denn der Anfang, auf den schließlich zurückgegriffen wird, im letzten Sinne?

Das affizierte Ich hat in der Anfangsaffektion (oder den mehreren Affektionen) noch nicht ein Ich-Leben und ein Etwas, woraufhin es lebt. – Es erwacht zum Leben, lebt aber noch nicht, sondern erst, wenn die strömende passive und die aktive Konstitution ihr Wirken getan hat, ein Wirken, das selbst Wirken des konkreten Ich ist. Genauer: Ich ist immer schon Ich von Vermögen, Ich von Kinästhesen, aber auch immer schon Ich, das ein Nicht-Ichliches, ein Hyletisches hat.²⁴

Diese „Anfangsaffektion“, die durch die erweiterte Anwendung der Konstruktion auf das Vorsein endlich geborgen wird, ist der Anfang vor dem Anfang der Zeitlichkeit. Sie – in diesem Sinne und auf dieser Ebene – ist gleichsam der Uranfang. Aber auch auf der Ebene dieses Uranfangs scheint die Vor- und Nachbeziehung noch ein Problem zu sein, weil auch auf dieser Ebene noch das „Ich-Leben“ und „Etwas, woraufhin es lebt“ unterschieden sind. Und Dieses ermögliche Jenes. Aber dieses Verhältnis ist nicht so einfach als zeitliche Vor- und Nachbeziehung auf der schon gezeigten Ebene zu verstehen. Der Uranfang, der erst nach dem Hineinbringen von Zeitigung und Sein in ihn durch die Konstruktion thematisiert werden kann, ist eigentlich und prinzipiell überhaupt nicht zeitlich. Wie kann

²³ *Ibid.*, S. 471.

²⁴ *Ibid.*, S. 472.

man die Vor- und Nachbeziehung anders denn als zeitliche Beziehung in dieses Nicht-Zeitliche hineinbringen? Treffend erfasst Husserl diese Schwierigkeit.

Die Assoziation fungiert nicht. Das „anfangende Ich“ hat keinen Vergangenheitsuntergrund. Es ist ohne jede Zeitigung. Und das Erste der Affektion, das erste Datum, ist nicht apperzipierbar als irgendein Seiendes, in der Art der Vorgegebenheit der Dinge, die ein natürlich erwachendes Ich affizieren aufgrund der Empfindungsdaten, die ihre Auffassungen wecken etc., womit zugleich der Zusammenhang des Lebens über die Schlafücke sich synthetisch zusammenschließt.²⁵

Im Uranfang fungiert die Assoziation, die die Grundfunktion des Bewusstseins in der passiven Synthesis ist, nicht. Der Grund dafür ist, dass es dem anfangenden Ich vor der Zeitigung des Vergangenheitsgrunds ermangelt, der unerlässlich für die Assoziation ist. Was „das Erste der Affektion“, die Uraffektion, betrifft, so ist sie „nicht apperzipierbar als irgendein Seiendes“, auch wenn man versucht, sie aufgrund der Annahme einer besonderen ihr eigenen Seinsweise – wie etwa der Vorgegebenheit – zu erfassen, weil sie selbst nicht in der Zeit, sondern vor der Zeitigung auf der Ebene des Uranfangs liegt. Also besteht die Vor- und Nachbeziehung des Ichs und des Nicht-Ichs auf dieser Ebene nicht. Hierbei handelt es sich um die Unzeit des Ichs des Uranfangs.

Über das Ich des Uranfangs ist schon gesprochen worden: „Ich ist immer schon Ich von Vermögen, Ich von Kinästhesen, aber auch immer schon Ich, das ein Nicht-Ichliches, ein Hyletisches hat“. Das Ich des Uranfangs als die Verflechtung des Ichs und des Nicht-Ichlichen ohne Vor- und Nachbeziehung setzt Husserl in den Ursprung der Genesis.

Das Ich des konstitutiven Anfangs ist kein leerer Ich-Pol und der Anfang der Affektion ist nicht völlig unbestimmt, es ist schon Instinkt-Affektion. Das Erste der „Ich“-Intention (Zuwendung) und Erfüllung ist die in der mütterlichen Lebensgeborgenheit, und nicht etwa ein Knall schlechthin etc. Und so ist damit auch die Konstitution der ersten Umwelt von da aus geregelt.²⁶

Sowohl „das Ich des konstitutiven Anfangs“ als auch „der Anfang der Affektion“ können nicht voneinander getrennt sein und es kann nicht über ihre Vor- und Nachbeziehung gesprochen werden. Beide sind zwar unterscheidbare, aber nicht trennbare „Ich-Affektion“ als Verflechtung des Ichs und des Nicht-Ichlichen. Ist

²⁵ *Ibid.*, S. 472f.

²⁶ *Ibid.*, S. 474f.

„das Ich des konstitutiven Anfangs“ die in der chaotischen Störung schwebende Leere? Oder ist es „ein Knall schlechthin“, der die ganze Welt und das Ich plötzlich eröffnen würde? Laut Husserl ist dies nicht der Fall. Husserl findet das Ich im Uranfang als Verflechtung der Ich-Affektion „in der mütterlichen Lebensgeborgenheit“ als wahren Ursprung der Genesis „Urgeburt“ auf.²⁷ „Das Ego im Uranfang (der Urgeburt) ist schon Ich gerichteter Instinkte“²⁸.

Schließlich stößt Husserl am Ende seiner Fragestellung nach dem Anfang auf die Verflechtung der Instinkt-Affektion mit dem Konstitutionsanfang und dem Affektionsanfang. Das Ich im Uranfang als Ursprung der Genesis ist die Entstehung des Ich als Individuum und zugleich der Anfang der Beziehung auf das Andere oder das Ich-Fremde. „Das Ego im Uranfang (der Urgeburt)“ ist nichts anderes als das Ich der Instinkte „in der mütterlichen Lebensgeborgenheit“, nämlich (Ur-) Kind im Mutterleib. Das Ich ist mit und innerhalb der Mutter, die letztlich und ursprünglich die Andere ist, aber trotz alledem kann die klare Grenze meiner selbst nicht gezogen werden.

Schluss

Durch die Auslegung der Frage nach dem Uranfang, die sich im Text Nr. 43 von *Lebenswelt* (Husserliana Bd. XXXIX) entfaltet, stößt Husserl auf die Verflechtung „Instinkt-Affektion“ von Ich und Nicht-Ichlichem. Aber ist dieser Anfang der Subjektivität als Verflechtung von Instinkt und Affektion wirklich dasjenige, mit dem Husserls Denken einen zufriedenstellenden Abschluss gefunden hat? Nein. Sie ist nicht der letzte Endpunkt der Phänomenologie Husserls, sondern der Ausgangspunkt, der ihr eine neue, nach Lösung verlangende Aufgabe gibt.

Bedeutet die Einführung der Konstruktion als Methode zur Behandlung neuer Probleme wie demjenigen des Uranfangs ein Scheitern oder eine Vertiefung für die Phänomenologie? Wie kann das Ich der Instinkte als „das Ego im Uranfang (der Urgeburt)“ eine Beziehung zum Anderen oder zum Ichfremden und zu seiner Umwelt entwickeln? Diese ungeheuer großen Fragen könnten erst nach der durchgängigen Analyse der ganzen späten Manuskripte Husserls und im Hinblick auf die ganze Konstellation der Phänomenologen, die Husserl und viele andere

²⁷ In diesem Argument Husserls findet Alice Pugliese die Entstehung der „Phänomenologie der Kindheit“. Und sie setzt die Phänomenologie der Kindheit ins Fundament der „Interaktion des Urkinde mit seiner Umgebung, des Einzelsubjekts mit seinem intersubjektiven Netzwerk“. Pugliese A., „Triebphäre und Urkindheit des Ich“, *op. cit.*, S. 156.

²⁸ Husserl E., *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*, *op. cit.*, S. 477

enthalten, beantwortet werden. Auch in diesem Sinne ist der Uranfang, auf den Husserl in der letzten Phase seines Denkens stößt, zugleich der Uranfang der neuen phänomenologischen Frage.

Takuya Nakamura is Associate Professor in the Department of Philosophy, Faculty of Letters at Doshisha University in Kyoto, Japan. His research interests are transcendental philosophy, in particular Husserl's transcendental phenomenology, phenomenology of time, subjectivity and intersubjectivity, and the ego-problematic in Husserl.

E-mail: taknakam@mail.doshisha.ac.jp

HORIZONS OF VULNERABILITY AND THE PROBLEM OF HUMAN DIGNITY: ETHICAL AND PHENOMENOLOGICAL ASSESSMENTS¹

IGNACIO QUEPONS

Abstract

The paper suggests how a phenomenological account of vulnerability, in the context of moral emotions, may address the clarification of the problem of human dignity. In order to present this claim, the paper emphasizes the horizon dynamics involved in the emotional disclosure of the axiological sphere in Husserl's phenomenology, in regard to some essential aspects of the experience of feeling vulnerable. Afterwards, it is suggested how such consciousness of being vulnerable is connected to the realization of basic values, particularly, the very intrinsic value of human life.

The purpose of this paper is to suggest how a phenomenological reflection on the experience of vulnerability² addresses the problem of human dignity. The phenomenological ethics inspired by the thought of Edmund Husserl emphasizes the importance of the constitution of moral character and subjective dispositions

¹ A preliminary version of this paper was presented in the conference *Persons and emotions*, at the Phenomenology Research Center, South Illinois University, Carbondale. April 2016. I want to acknowledge professors Mariano Crespo, Anthony Steinbock, Jakub Capek and James G. Hart for their observations and criticisms. Additionally, I had the chance of discussing the project of a phenomenology of vulnerability which this paper belongs to, in different workshops organized at Charles University of Prague in between 2016 and 2017 with the support of professor Karel Novotný and Hans Rainer Sepp. I also would like to acknowledge the fruitful criticisms of professors James Mensch, Daniele De Santis and Darin McNabb.

² Steinbock Anthony J., *Moral Emotions, reclaiming evidence from the Heart*, Northwestern University Press, 2014, p. 11.

as the main source of moral meaning. Compared with early formal account of morality, where Husserl followed Brentano's interpretation of the Kantian categorical imperative,³ his late reflections on Ethics emphasize emotive experiences such as personal love and vocation⁴ as the ultimate motivation for the moral action.

In this regard, the aim of my contribution is to stress, in accordance with discussions in current ethical debates on vulnerability,⁵ that a phenomenology of the condition of being vulnerable contributes to the reformulation of the principle of autonomy in terms of a relational-autonomy⁶ and to a different understanding of the notion of human dignity.⁷ Furthermore, as an alternative to the idea of dignity derived to a certain extent from the assumption of individual autonomy, in terms of the modern reception of Kantian moral philosophy, a philosophical reflection on the experience of vulnerability may contribute to the development of a “negative”, but concrete, theory of dignity.⁸ My claim is that vulnerability, far from being an empirical and circumstantial condition of *the human person*, is an experience that may disclose dignity as the ultimate worth which under certain circumstances is subject to be harmed. Additionally, to feel vulnerable or to realize the vulnerability of others implies an implicit reference to the worth of the individual person as something endangered and in the need of being cared, which is essential for the recognition of a concrete sense of values beyond cultural or historical constrictions.

In order to suggest this description, the paper outlines three phenomenological aspects of the experience of vulnerability: a) vulnerability as involving an emotive, pre-reflective and non-thematic form of self-experience, b) vulnerability in regard to the emotive disclosure of our personal exteriority and the constitution of alterity and c) vulnerability as relative to “hostile environments” understood as

³ Hua XXVIII, p. 40.

⁴ Hua XLII, p. 353, p. 356 ss.

⁵ Cortina Adela, Conill Jesus, “Ethics of Vulnerability”, in Masferrer Aniceto, García-Sánchez Emilio (eds.), *Human Dignity of the Vulnerable in the Age of Rights*, Ius Gentium, Comparative Perspectives on Law and Justice, vol 55. Springer, 2016.

⁶ Mackenzie Catriona, Dodds Susan, “Why bioethics need a concept of vulnerability”, in *International Journal of Feminism Approaches to Bioethics*, vol. 5, no. 2, 2012, p. 40.

⁷ Cfr. Turner Bryan S., *Vulnerability and Human Rights*, Pennsylvania State University Press, University Park, 2006.

⁸ This notion is inspired by the *Negative Theory of Justice* developed by the Mexican philosopher Luis Villoro. According to Villoro, in comparison with the formal theory of Justice of John Rawls, it is possible to claim a concrete experience of justice through a “*via negativa*” as a concrete experience of values from their absence, in this case, the experience of injustice. A possible consequence of the phenomenology of vulnerability as a moral emotion is precisely to show a possible perspective for a theory of dignity consistent to Villoro's account of Justice in the context of Ethics and Political Philosophy. Villoro, 1997, 2007.

negative possibilities of the life-world in regard to the emotional affection of being under threat. This threefold schema of the key-points of vulnerability aims to re-frame a rationalistic based notion of moral autonomy, by stressing on the one hand the importance of the role of emotions in the self-awareness and on the other hand alterity as an essential horizon of the self-constitution of the person. Afterwards, the paper suggests the sketch of a negative theory of dignity taking as point of departure the dialogue between a phenomenology of vulnerability and two more recent authors who address a similar assessment on precariousness, vulnerability and the experience of values: Luis Villoro and Martha Nussbaum. While Villoro develops a negative and experience-based theory of justice⁹ in opposition to Rawls, Nussbaum offers a similar account of values based in a deep philosophical reflection on emotions and vulnerability. According to Nussbaum, to value objects and people is precisely what reveals our vulnerability.¹⁰ Both Villoro and Nussbaum sustain that the origin of values is related to our precarious condition or the possibility of losing something we care about.

Additionally, my claim is that the personal engagement involved in the vocation for the authentic life, presented by Husserl, especially in his late writings¹¹, is essentially related to an undeniable sense of vulnerability, which constitutes, at the same time, a very important aspect of the concrete circumstances of moral decisions. Hence, vulnerability is understood as an essential interpersonal aspect of moral experiences, particularly, the experience of trust, personal love, and responsibility; it discloses the individual worth of the person, their dignity, as something grounded in the fragile set of interrelations and horizons of the concrete circumstances of their existence.¹²

⁹ Villoro Luis, *Los retos de la sociedad por venir*, Fondo de Cultura Económica, 2007.

¹⁰ Nussbaum Martha C., *Upheavals of Thought: the intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, 2005, p. 42.

¹¹ Hua XLII, p. 451.

¹² In a certain sense, this presentation is an attempt to contribute to some ethical consequences of the idea of an ontology of the body in dialogue with other traditions and assessments, particularly, Judith Butler's remarks on a "common" corporeal vulnerability and the notion of precarious life as the possibility of a philosophical ethics (Butler Judith, *Precarious life, the power of mourning and violence*, Verso, New York, 2004).

1. Husserl and the possibility of a phenomenological ethics of vulnerability

Along the different moments of his intellectual development, Edmund Husserl, founder of the phenomenological tradition, attempted to provide philosophical foundations of morality based on his phenomenological account of the emotive experience. According to Husserl, emotions are essential to the disclosure of values and, in consequence, are an undeniable source of knowledge for the clarification of sense of the moral experience.¹³ In order to sustain his point, Husserl described the emotions as complex lived-experiences¹⁴ conformed by intentional meanings consistent with logical judgment and a formal explanation of axiology.¹⁵ However, inasmuch the very foundation of his theory is based on a principle of experience, Husserl's late investigations on this topic lead him to a progressive emphasis on the notion of *human person* as ultimate ground for his ethics.¹⁶ The last stage of Husserl's intellectual development emphasizes the experience of the person as a complex of habitualities¹⁷ [*Habitualitäten*] and a progressive unity of individualization as a subjective moral agent.¹⁸

Furthermore, and this is especially remarkable in Husserl's late reflections on Ethics, the experience of alterity and the individual worth of others becomes an undeniable aspect of any ethical consideration.¹⁹ The core of his reflection in this regard is the experience of personal love as the ultimate source of moral evidence. Nevertheless, a neglected aspect of many Husserl's critics is the importance of the embodiment in the phenomenological account of a person and its consequences for a phenomenological account of moral experience. The personal subjectivity is the result of a complex of habitual forms of intentional references that involves a practical understanding of the surrounding world, informs the horizon of the perceptual experience, and performs its activities through its own lived-body. The sense of property over the body plays a double sense: on the one hand nothing belongs to me as my own property as much as my own body,²⁰ but on the other hand, my body conforms to the horizon of my own exteriority, and within a permanent

¹³ Hua XXVIII, p. 63, Hua XLII, p. 270.

¹⁴ Hua XIX/1, p. 408.

¹⁵ Hua XXVIII, pp. 419–421.

¹⁶ Hua IV, p. 184.

¹⁷ Hua I, p. 100; Moran Dermot, "The Ego as Substrate of Habitualities", in *Phenomenology and Mind*, 2014, pp. 27–47.

¹⁸ Ms. B I 21,60 a.

¹⁹ Hua XLII, p. 278.

²⁰ Hua XIV, p. 58.

exposition to eventual harm from the surrounding world of the hazard inherent to the interaction with others. The embodiment of my existence constitutes at the same time the concretion of my individual life in the world and the fundamental source of my vulnerability.²¹ Furthermore, compared to the Kantian and formalist accounts of ethics that ground the notion of dignity on the autonomy of reason, the phenomenological approach is based on a constitutive and intuitive account of *the human person* as basis of the development of the ethical assessments, it cannot deny the affective and precarious condition as a moment of a person's worth.²² Thus, if it is possible to find such a kind of idea of human dignity, it should not come from the abstraction of the concrete and fragile circumstances of human existence, but as it is disclosed by the concrete experience.

2. Horizons of vulnerability

To be vulnerable is the condition of being subject to harm. It does not mean just our mere physical fragility, but, from the point of view of our moral and emotional experience of being vulnerable, rather also the possibility of an integral breakdown that compromises our entire life as a meaningful life, including all the objects, ideas and people that matter for us.²³ Moreover, the main aspect that reveals the experience of vulnerability in the context of moral emotions is the progressive awareness of the limits of our life and how such fragility discloses the value of what we are as individuals. The awareness of our vulnerability implies a sense of affective anticipation of possible failures that compromise our existence. In this regard, human vulnerability, even in the case of the capability of being bodily harmed, is essentially a moral issue that covers a spectrum wider than mere physical fragility. However, to be vulnerable not necessarily implies something negative. A few contemporary authors have emphasized the importance of the recognition of an "ontological" condition of our embodied humanity.²⁴

²¹ Butler J., *Precarious Life, the power of mourning and violence*, *op. cit.*, p. 26.

²² Other authors have suggested similar positions regarding the insufficiencies of the Kantian notion of respect, and have claimed the need to integrate emotional experience as an essential moment of a person's worth (Dillon Robin S., "Self-Respect: Moral, Emotional, Political", in *Ethics*, 107 (2), 1997, pp. 226–249).

²³ Harris George, *Dignity and Vulnerability: Strength and Quality of Character*, University of California Press, 1997.

²⁴ Fineman Martha A., "The vulnerable subject and the responsive state", in *Emory Law Journal*, vol. 60, no. 2, 2010, pp. 251–257; Turner B. S., *Vulnerability and Human Rights*, *op. cit.*; Butler J., *Precarious life, the power of mourning and violence*, *op. cit.*; Butler Judith, *Frames of War: When Is life*

However, in order to address the “human” sense of being vulnerable, it is important to consider human life as existing through horizons of possible actions and expectations that compromise projects and values, which is the source of the moral meaning of the realization of vulnerability. The expression horizon, in this context, means the field of intentional implications of sense where each lived-experience refers, while it occurs, to a variety of implicit co-intentions [*Mitmeinungen*] that anticipate and contribute to the process of explication of meaning as a result of such complex of references.²⁵

On one hand, the experience of trust, particularly the kind of trust involved in personal love,²⁶ discloses our condition of precariousness, and the meaning or significance of our lives – as well as the people who matter to us – through non-thematic horizons of different levels. On the other hand, the reflection on vulnerability as a disclosure of the person, far from being a mere sign of weakness, could be understood also as a source of strength of character²⁷ and the reflection on this condition may allow us to bring a more concrete account of morals based on human experience as it is.

Vulnerability does not necessarily mean mere weakness, but the possibility of the affirmation, through the awareness of such fragility, of a purpose for life beyond the mere survival instinct. The force for overcoming an integral breakdown of our lives may come from our experience of taking care of and loving other people, and the fact that others may care about us.²⁸ Moreover, it belongs to the sense of our vulnerability to understand the individual existence of certain situations, especially our lives and the life of another person, as something that matters enough to keep fighting for it after a tragedy.

In order to claim such possibility, it is important to explain how the anticipation of the possible failure of a project, or even the complete failure of all our enterprises, involves an implicit sense of awareness of our condition that discloses, in a practical way, the worth of our lives and the life of the people important in our lives.²⁹

Grievable, Verso, London, 2016; Nussbaum M. C. *Upheavals of Thought: the intelligence of Emotions*, *op. cit.*

²⁵ Walton Roberto, “Función y significado de la intencionalidad de horizonte”, in Pintos María Luz, López José Luis González, *Congreso Fenomenología y Ciencias Humanas, Santiago de Compostela*, 24–28 September, 1996; Steinbock Anthony, *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Northwestern University Press, 1995, pp. 104–109; Geniusas Saulius, *The Origins of the Horizon in Husserl’s Phenomenology*, Dordrecht, Springer, 2012.

²⁶ Steinbock A. J., *Moral Emotions, reclaiming evidence from the Heart*, *op. cit.*, p. 197ss.

²⁷ Harris G., *Dignity and Vulnerability: Strength and Quality of Character*, *op. cit.*, p. 32.

²⁸ *Ibid.*, p. 130.

²⁹ The worth of our lives is not thematized but referred as an implicit assumption revealed by the activity of “Care”.

a) “Care” as the horizon of self-giveness and the limits of self-determination.

The first step in our consideration of vulnerability is to show how this experience discloses our subjective experience as our own *personal lives*. According to Husserl, the transcendental constitution of the person involves a lived-body as principle of movement and interaction with others. In this regard, Judith Butler’s recent remark on the ontology of the body as essentially vulnerable is entirely coherent with a phenomenological account of the lived-body: “In its surface and its depth, the body is a social phenomenon: it is exposed to others, vulnerable by definition”³⁰. The lived-body manifests my own personal exteriority not only as expression of myself but especially as exposure of myself to others. The surrounding world is given to my experience through my body but not as a mere means, it rather compromises my personal existence since my skin is a permanent field of external affection. Thus, the embodied agency involves an active participation of my body.

However, vulnerability is not reduced to the obvious affection and fragility of my body, but from the point of view of the lived-experience, to realize such vulnerability is related to a kind of pre-reflective self-awareness of the worth of my life. The awareness of the possibility of being harmed discloses, in the form of a horizon, the personal life through the intertwining between the practical experience of *care* and the understanding of the exposition and fragility of my body as vulnerability of *myself* as the person who I am.

First of all, and before going into the phenomenological structure of the experience of *care*, it is important to remark that, according to Husserl, the constitution of personhood does not coincide with the immediate intuition of the “I” through reflection, but involves the progressive development of self-knowledge as a person, which is essential for the development of the subject as such.³¹

In this regard, the horizons of self-experience involve not only theoretical self-reflection, but especially a practical evaluation of our lives based on a pre-reflective understanding of what Husserl calls the “totality of lives”, which is developed through different horizons. Therefore, the pre-reflective and progressive awareness of our lives as personal lives is disclosed through self-apperceptions and

³⁰ Butler J., *Frames of War: When Is Life Grievable*, *op. cit.*, p. 31.

³¹ “Jemand ‘kennt’ sich nicht, ‘weiss’ nicht, was er ist; er lernt sich kennen, Beständig erweitert sich die Selbsterfahrung, die Selbstapperzeption. Das ‘Sichkennenlernen’ ist eins mit der Entwicklung der Selbstapperzeption, der Konstitution des ‘Selbst’, und diese vollzieht sich in eins mit der Entwicklung des Subjektes selbst” (Hua IV, p. 257).

affective horizons that Husserl sometimes identifies with the experience of moods or *Stimmungen*.³²

The moods, according to Husserl, are background tonalities and affective experiences that compose a unified stream of feelings which may be interpreted as engaging bodily resonances and temporal associations and expectations. The very idea of resonance might be understood in the context of mood, and following Husserl's descriptions, at least in two different ways: firstly as a sort of bodily concordance between bodily allure and emotive atmosphere;³³ and secondly, as a sort of emotive kind of associative synthesis connecting actual experience with our memories of similar experiences but based on the emotive aspects.³⁴

The notion of "resonance" as "*Nachklang*" makes explicit the reference to the moods of the stream of consciousness as a form of "stream of feelings" lingering over time but in reference to the past; nevertheless, the propagation of the emotive environment and its coherence with the stream of feelings, may also awaken a kind of emotive expectation towards the future, as he suggests in the manuscript of 1931, where Husserl describes the experience of an emotive anticipation of life as a totality through the experience of "care" [*Sorge*].

With this expression, Husserl means precisely an affective outline of the total life. Such an outline is based on the progressive structure of a continuous antic-

³² Despite the fact that Husserl did not offer a systematic account of the experience of moods as affective horizon, there are several descriptions, especially in his unpublished manuscripts, where Husserl referred to such experience. The most important texts where we may find phenomenological descriptions of the experience of moods are his notes on Stumpf's idea of attention, written right before the *Logical Investigations*, section 15 of the Fifth Logical Investigation, some of the texts of 1911 to 1914 collected in the unpublished project *Studien zur Struktur des Bewusstseins* (Cfr. Vongehr Thomas, "Husserls Studien über Gemüt und Wille", in Mayer Verena, Erhard Christopher, Scherini Marisa (eds.), *Die Aktualität Husserls*, Alber Philosophie, Freiburg im Breisgau, 2011, p. 337; Melle Ullrich, *Feeling and Value, Willing and Action: essays in the Context of a Phenomenological Psychology*, Springer, 2015); the texts gathered into Husserl's late lectures on Ethics, and some late manuscripts of 1931 and 1934.

³³ "Die Freude weckt auch in der Leiblichkeit eine Resonanz, sie breitet sich aus als zuständliches «Gefühl» und auch wenn ich nicht mehr den Wert in der intentionalen Freude genieße, bin ich «selig». Ich erlebe ein weites Wohlgefühl, das nicht nur überhaupt Lust ist, sondern den apperzeptiven Charakter hat einer durch jene (im Hintergrund noch fortwirkende und noch 'rege', eventuell aber später unbewusste habituelle Richtung) Freude erweckten glückseligen Stimmung; und dann weiter auch: das ganze Tempo des weiteren Lebens kann einen Erholung und eine Lustcharakter übertragener Art haben, der zurückweist auf jene frühere Freude" (Hua XXXVII, p. 343).

³⁴ "Die Freude kann noch lange nachklingen. Ich bin noch in gehobener Stimmung wenn ich mich anderen Personen zuwenden" (A VI 8, 45 b). In this case, Husserl prefers the expression "*Nachklingen*" as a verb form of the possible substantive *Nachklang* for "resonance".

ipation of experience grounded on former experiences. Care then is an emotive form that emerges from the horizon of possible failures and eventual corrections.³⁵

Moreover, *Sorge* is not a kind of emotive anticipation and does not anticipate mere empirical contents but rather the totality of life as horizon through the understanding of our personal future, projected through significant expectation regarding the very meaning of our lives, as subject to failure.

The consideration of care as a kind of horizon is entirely coherent with Husserl's own reflections regarding the intentionality of moods and the idea of affective horizons of experience. However, compared to Heidegger's account of *Sorge*, care for Husserl contains an undeniable moral sense³⁶ since it involves not only a pre-reflective concern for my personal future but also for the importance of the life of others as constitutive elements of the meaning of my personal life.

The anticipation of the failure of any possible project is an implicit recognition of the limitations of my life, but also, at the same time, a pre-reflective and practical awareness of myself as subject to harm. In contradistinction to the reflective movement that discloses transcendental subjectivity for the purposes of the philosophical clarification of the constitution of sense, in the epistemological context, there are practical modes of intentional reference that reveal through their own horizons the realm of the worth of our lives as personal and individual lives given before any theoretical account of our self.³⁷ Compared with Kant, these emotive horizons of the individual person do not give us our personal subjectivity as an unconditional principle of reason but as a conditioned, individual life with personal circumstances. Nevertheless, the disclosure of the person and its intrinsic worth disclosed through the experience of care and the pre-reflective recognition of my vulnerability, is negative. With the concrete realization of vulnerability, my own dignity is disclosed in an indirect way as the possibility of the personal breakdown or the harm of those that are important to me. As long as I understand that I have something to lose, I am subject to being harmed, and since what is subject to being lost is unique and irreplaceable, the damage is irreversible, and my vulnerability acquires the constitutive form of the person I am.³⁸

³⁵ "Die Sorge ist der Gefühlsmodus, der aus der Modalisierung der Aktivität entspringt und aus der bestätigen Vorzeichnung des Horizontes möglichen Misslingens, innerhalb dessen die Linien des doch voraussichtlichen und gewissen Gelingens, des Gelingenes unter Korrektur, verlaufen" (Ms. E III 6,3a).

³⁶ Hua XLIII, p. 397.

³⁷ Steinbock A. J., *Moral Emotions, reclaiming evidence from the Heart*, op. cit., pp. 11–26.

³⁸ Cfr. Butler J., *Precarious life, the power of mourning and violence*, op. cit., pp. 19–49.

b) Embodiment and alterity: vulnerability as an affective horizon of self-exteriority.

Alterity, in the phenomenological context, is an important moment in the constitution of the individual person. In Husserl's late manuscripts on time-consciousness, the outline of the constitution of the alterity is suggested as taking its point of departure in the horizons of the primordial sphere.³⁹ Nevertheless, for the purposes of this investigation, it is important to show how the constitution of the lived-body, as a personal body, implies the interpersonal and social interaction because of its permanent exposure to the world and to others. The body is not the mere objectivation of subjectivity but the sign of its self-exteriority. Additionally, its "mundanization" through the embodiment is that which allows the possibility of the concrete sense of the transcendence of others.⁴⁰

The original experience of the other is grounded on the experience of my own exteriority as subject to being affected by others, and the apperception of the body of the others in the same terms. Moreover, since the other experiences my body precisely in the way I experience his or her body, I can realize how vulnerable he or she is in the same way.⁴¹

However, an often unremarked and important aspect of the constitution of the intersubjective sphere, in the transcendental phenomenology, as interpersonal sphere, is the role of affective horizons in the formation of a common environment or emotional atmosphere. The experience of the emotive horizon appears through the phenomenon of a resonance of the environment in my body. Husserl usually describes such resonance as the mere subjective affection of the environment. Nevertheless, since the body is at the same time the expression of my disposition and exteriority to the surrounding world, such resonance may be experienced in the context of vulnerability as the bodily expression of my feeling exposed to harm.

On the other hand, if the *Stimmungen* may also be described, not only as emotional subjective conditions but as emotive resonances constituting a connection between localized bodily sensations and the emotive environment, then the emotive horizon, in this case of "care", involves not only temporal expectations but emotive resonances intertwined with our bodily experience. For instance, while describing the affective experience in the *Fifth Logical Investigation*, Husserl himself mentions that "A sad event, likewise, is not merely seen in its thing-like content and context, in the respects which make it an event: it seems clothed and colored with sadness. The same unpleasant sensations which ego refers to and locates in itself (the pang in the hearth) are referred in one's emotional conception to the

³⁹ Hua Mat VIII, p. 53.

⁴⁰ Hua XIV, pp. 414–421.

⁴¹ Hua XIV, p. 438.

thing itself”⁴². This suggests that the “coloration” of the environment that belongs to the mood of being sad, and the coloration of the event is referred in a certain way to the bodily affection.

Moreover, the *Stimmung* then might be understood not only as a mere coloration of the surrounding world, not as the mere resonance of the present to former experiences through affection, but it could also be understood as involving an emotive and passive reference to a possible future regarding the worth of our entire lives. Since the form of such disclosure is through the anticipation of our failure, and within it, the essential possibility of failing in our projects,⁴³ the reach of our vulnerability affects, from the very beginning, the primordial constitution of our body as a body exposed, beyond our control, to the environment and to others.⁴⁴ Furthermore, the anticipation of harm is not a mere possibility given through the emotive and pre-reflective character of *Sorge*, but is consistent with a complex of different horizons of passive synthesis that relates the possibility of failure, and the disposition to be harmed, with emotive affectations of our body, that appear as trembling or resonances.

What we wish to emphasize here is that such implication takes place through an *embodied intentionality*. The vulnerability is not the mere anticipation of failure but the anticipation of harm, which is a negative accomplishment of our practical intentionality. Then, harm is not just an affection of pain and suffering but frustration of a practical intention, the sudden unpleasant stopping of the free movement of the body and its practical aims.

However, perhaps the most important aspect of vulnerability as a moral emotion is its relation to the experience of trust. Vulnerability reveals the worth of myself, in the personal sense, through the anticipation of the failure of the projects that matter to me and the experience of my lived-body as subject of continuous external affection, and harm. Nevertheless, as Steinbock has remarked, inasmuch as trust constitutes a fundamental moment of our interpersonal experience, there is an essential condition of being vulnerable to the deception of the others that may involve not only our personal lives but also the life of the people that matter to us. Still, becoming vulnerable in the experience of trust is an unavoidable condition since, according to Steinbock, trust implies not only a disposition but an essential binding to another, “exposing ourselves or dis-posing ourselves by being bound

⁴² Hua XIX, p. 408.

⁴³ Cfr. Ms. A VI 34 19a.

⁴⁴ Cfr. Plessner Helmuth, *Ausdruck und menschliche Natur*, Gesammelte Schriften, VII, Suhrkamp, 2003, pp. 227–229.

to another in trust reveals us as *vulnerable*. Vulnerability is essential to the trust experience⁴⁵.

The vulnerability of trust presupposes the two former moments according to our explanation so far. There is: a) the emotive anticipation of the failure of the projects we are engaged with, and within the emotive self-awareness as negative horizon of that we are afraid to lose; b) the body as permanent exposition of myself to others revealed through emotive resonances and the apperception of tonalities of the environment when we feel threatened.

At the same time the experience of trust reveals a dimension of vulnerability as a pre-reflective horizon of myself. I bind my own project to the other by revealing myself, though as vulnerable.

Thus, as Steinbock also suggests, trusts involves also to “proffer myself to another in an open future toward that which the trust is directed, as being bound to this other person” and in consequence, “[...] Trusting is the temporalizing movement of ‘offering-ahead’, allowing the trust to go before me or pointing the way forward as in a prolepsis. This temporalizing movement is as well, a pro-offering in the sense of a great-offering; I give myself over to another in trust toward an open future”⁴⁶.

The emotive and practical disclosure of my personality through the horizon of care is revealed in the experience of trust as a positive engagement of my vulnerability. However, precisely what gives to this temporalizing movement its moral commitment as a “great offering” is that what I am offering toward an open future is nothing but my own dignity.

c) Horizons of vulnerability and the “hostile environments”

Finally, vulnerability shows how concrete and personal subjectivity is intrinsically embedded and immersed in the world as horizon of its own constitution. The affective horizon is an essential moment of the co-constitution of subjectivity and the surrounding world. Vulnerability is essentially circumstantial and relative to the different contexts of experience. This circumstantial and empirical aspect of vulnerability is one of the reasons out of which the Kantian Moral Philosophy considers vulnerability as morally irrelevant. However, this condition of being exposed to the world is an undeniable anthropological dimension of *the human person*. As Helmuth Plessner remarks, humans do not stand in their center but find them-

⁴⁵ Steinbock A. J., *Moral Emotions, reclaiming evidence from the Heart*, op. cit., p. 207

⁴⁶ *Ibid.*, p. 205.

selves always outside themselves,⁴⁷ and perhaps such *eccentricity* is at the same time the very reason of our need for moral orientation. The vulnerability of our social bonds is the reason for our claim for a moral perspective. Nevertheless, in order to address our concrete problems as *human people*, such moral reflections should consider our concrete condition as precarious beings in a hostile world as a starting point.

On one hand, the unity of the lived-body itself is a core of an ongoing process of explication of sense through horizons. By following Husserl's descriptive notions we may point out an inner horizon explicating the unity of the kinesthesical nexus related to the individual body in question. On the other hand, there is an external horizon related to the surrounding world. Husserl does not describe such external horizon of the lived-body; however, it is possible to suggest that such "limit" corresponds not only to the physical limits of the corporal body but to the resistance to the free flow of the self-motivated movement. In this regard, such limit linked to the sense of invasive affectation of the environment, could be understood precisely as the horizon of vulnerability.

Moreover, as I already mentioned at the beginning of the paper, since the harm is not mere sensible pain nor suffering, it may be understood also as the frustration of a passive expectation derived from an unexpected and unpleasant affection. Therefore, the harm is mainly experienced as the confirmation of the failure of a practical aim grounded on the tendency of lived-body movement, simultaneously experienced with an invasive lived-experience. The suffering that belongs to the lived-experience of being harmed, is not independent of a sense of frustration thus, even the sensible pain associated to the experience of suffering harm is not a mere sensitive isolated lived-experience but it is surrounded by several layers of associative synthesis and always in the context of a kinesthesical motivation.

Furthermore, in his recent phenomenological investigations regarding the experience of pain, Agustín Serrano de Haro has also noticed how important is to consider the motion [*Regung*] of pain in the description of such experience:

The pain is always describing a trajectory, for the moment attentional, but it may be being varying, either in degree, or in its corporal diffusion, or in its quality or even in its own aversive impact. We may perhaps claim that the pain is in movement, that it

⁴⁷ Plessner Helmuth, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin/Leipzig, 1928, p. 424.

is always in itself a “motion” (*Regung*). Whatever that may start as sudden shock and commotion turns after as affliction that lingers and changes.⁴⁸

The described trajectory or route, so to speak, of the pain is linked to the kinesthesis, which is, at the same time, the condition of possibility of a bodily passive anticipation of the harm. Additionally, after a painful experience not only a reflective memory of the unpleasant event remains but an affective resonance linked to the bodily awareness may derive in the progressive realization of my own condition as something vulnerable.

Finally, the horizon of vulnerability implies a third level: the loss of control over the circumstances. The self-motivated movement and the progressive confidence of the “control” over my movement brings out the configuration of the perceptual field according to a familiar style through which the surrounding world appears to me. Such control over my body and the field of display of my movements progressively produces a sense of “control” over the circumstances. The resistance as external horizon defining the limits of the self-motivated movement is at the same time the expression of my lack of control.

3. From the phenomenology of vulnerability to a negative theory of human dignity

As we have attempted to show, vulnerability may be considered an instance of disclosure of the individuality of the person and its intrinsic worth as a person revealed through emotive experiences and not as derived from the idea of practical reason. According to Husserl, the primordial constitution of values belongs to the sphere of emotive experience. In this way, the value of the person should be, in consequence, disclosed through a kind of emotive experience. Nevertheless, the experience of values does not necessarily imply the actual presence of value as such; in some cases, it is possible to realize the experience of value through its patent absence.⁴⁹

⁴⁸ Serrano de Haro Agustín, “Atención y dolor. Análisis fenomenológico,” in Serrano de Haro Agustín et al. *Cuerpo vivido*, Encuentro, 2010, p. 136.

⁴⁹ Cfr. Villoro L., *Los retos de la sociedad por venir*, op. cit., p. 20; Villoro Luis, *El poder y el valor*, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 26; Marín Esteban I., *Del acto social al deber social Bases fenomenológicas para una ética social y política*, Doctoral Thesis, UNAM, 2015, p. 96.

Vulnerability reveals our condition as precarious beings, which, following authors such as Judith Butler or Emmanuel Levinas,⁵⁰ is precisely that which obliges us to take responsibility:

Precariousness has to be grasped not simply as a feature of *this* or *that* life, but as a generalized condition whose very generality can be denied only by denying precariousness itself. And the injunction to think precariousness in terms of equality emerges precisely from the irrefutable generalizability of this condition.⁵¹

Therefore, vulnerability is the negative expression of the worth of each individual life, especially evident in those marginalized members of the community, and the indirect reference to a universal value of humanity in Kantian terms. To feel compassion, in consequence, does not necessarily mean just to sympathize with the suffering of others, but to realize how such fragility discloses a common possibility of humanity⁵² and how it may constitute a condition of possibility of ethical encounters, recognitions, and a concrete perspective for ethical social bonds. Our experiences of vulnerability may reveal then the worth of what our lives as humans actually means, in its concrete individuality.

4. Conclusions

The description of vulnerability suggested in this paper aimed to propose a consistent account of some elements related to Husserl's ethical account of the *human person* and emotions as an instance of disclosure of values. However, the description of dynamics of horizons of emotive experience opened the possibility of a phenomenological approach to the intrinsic value of people disclosed through the axiological significance of the fragility of human life.

From this phenomenological account, at the end, I suggested the possibility of a negative theory of dignity, taking in consideration some contemporary sug-

⁵⁰ Levinas Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff/Kluwer, 1978.

⁵¹ Butler J., *Frames of War: When Is life Grievable*, *op. cit.*, p. 22.

⁵² "A vulnerability must be perceived and recognized in order to come into play in an ethical encounter, and there is no guarantee that this will happen. Not only is there always the possibility that a vulnerability will not be recognized and that it will be constituted as the "unrecognizable", but when a vulnerability *is* recognized, that recognition has the power to change the meaning and structure of the vulnerability itself. In this sense, if vulnerability is one precondition for humanization, and humanization takes place differently through variable norms of recognition, then it follows that vulnerability is fundamentally dependent on existing norms of recognition if it is to be attributed to any human subject" (Butler J., *Precarious life, the power of mourning and violence*, *op. cit.*, p. 43).

gestions on ethics of vulnerability and the positions regarding the intelligence of emotions of Martha Nussbaum and the *Negative Theory of Justice* of Luis Villoro. For both authors, values are not only disclosed through positive experiences, but from the confirmation of the fragility of our axiological projects.

Ignacio Quepons is Associate Researcher at the Philosophy Institute, Veracruz University, Mexico. He has published extensively on Husserl's phenomenology of emotions, affective intentionality and ethics. From 2014 to 2016 he was a Postdoctoral Research Scholar and Instructor at the Philosophy Department, Seattle University. Currently he is working on a phenomenology of vulnerability and hostile environments. His most recent publications include, among others, "Intentionality of moods and horizon consciousness" in M. Ubiali and M. Wehrle (eds.), *Feeling and Value, Willing and Action*, (Springer, 2015), "Learning as recollection: Time and idealities in Plato and Husserl" in D. De Santis and E. Trizio, (eds.), *Edmund Husserl between Platonism and Aristotelianism*, *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, Vol. XV, (Routledge, 2017).

E-mail: iquepons@uv.mx

LEBENSWELT UND INTENTIONALITÄT DER URTEILSBILDUNG: ZUR REVISION EINES PHÄNOMENOLOGISCHEN GRUNDKONZEPTS

JAGNA BRUDZIŃSKA

Abstract

Lifeworld and intentionality of judgment: For the revision of a phenomenological foundational concept

This paper approaches the notion of lifeworld as the original ground for intentional judgments. Husserl's phenomenology begins with a purely theoretical understanding of intentionality and judgment, but his position later evolves into a broader account of the practical and genetic, pre-verbal, and pre-reflective aspects of intentionality. This broadening of the conception of intentionality corresponds with the discovery of the complex, intertwined, and multi-layered dimension of lifeworld. An important step in the development of a more encompassing theory of lifeworld is provided by Husserl's reflection on Avenarius' notion of "natural world" already in 1910/11. However, Husserl reaches the full accomplishment of the theory of lifeworld and of the formation of judgment only by designing the phenomenological genetic method, thereby developing a new understanding of transcendental subjectivity and introducing the notion of type as a concrete generality arising from the lifeworld.

1. Welt und Lebenswelt

Die Lebenswelt als Boden der Erfahrung und Intentionalität als grundlegende Erfahrungsstruktur haben in der Phänomenologie nicht von Anfang an etwas miteinander zu tun. Die Phänomenologie beginnt mit der These der Intentionalität, begriffen als Aktivität des theoretischen Bewusstseinsaktes. Jegliche Gebundenheit des Bewusstseins, ob empirisch-psychologisch oder (lebens-)weltlich, wird hier

<https://doi.org/10.14712/24646504.2019.11>

© 2019 The Author. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>).

dezidiert aus der Betrachtung ausgeschlossen. Weder wissenschaftliche Theorien noch individuelle Überzeugungen der in der Welt lebenden Personen – oder gar ihre körperliche Verfassung, ihre Gefühle, Wünsche, Sorgen und Ängste –, noch die Geschichte ihrer Erfahrungen und ihre soziale Verortung spielen eine Rolle, wenn es um die Aufklärung der intentionalen Urteilsleistung des Bewusstseins geht.

Husserl hält zwar fest, dass jedes Denkerlebnis und damit jede Urteilsleistung, ähnlich wie jedes psychische Erlebnis, nicht nur seinen deskriptiven Gehalt, sondern auch „in kausaler Hinsicht seine Ursachen und Folgen [hat], es greift irgendwie in das Getriebe des Lebens hinein und übt seine genetischen Funktionen“¹. Doch solche Bedingtheiten – das *Getriebe des Lebens* – werden zunächst als außerwesentlich aus der Betrachtung ausgeschlossen. Das, was die deskriptive Phänomenologie interessiert „muß ausschließlich im ‚Inhalt des Bedeutungs- und Erfüllungserlebnisses selbst‘, und zwar als Wesentliches aufgewiesen werden“².

Das Motiv der Lebenswelt beginnt sich erst zehn Jahre später abzuzeichnen. Es sind die Vorlesungen zu den *Grundproblemen der Phänomenologie* aus dem Jahr 1910/11, in denen Husserl, in der Auseinandersetzung mit Richard Avenarius' empiriokritizistischer Position, die „natürliche Einstellung“ und mit ihr die „natürliche Erfahrung“ als die Einstellung der lebensweltlichen Erfahrung entdeckt.

Avenarius geht in seiner Erfahrungsanalyse vom „unmittelbar Vorgefundenen“ aus. Nicht metaphysische Spekulation, sondern das, was unmittelbar und zweifelsfrei in der Erfahrung gegeben ist, markiert den Ausgangspunkt der philosophischen Analyse. Am Anfang allen Philosophierens steht der „natürliche Weltbegriff“, und das bedeutet: Am Anfang stehe ich, meine Gedanken und Gefühle, mein Körper und meine Umgebung.³ Diese These greift Husserl in seinem neuen Erfahrungsstudium auf. Im Einklang mit Avenarius macht er den „natürlichen Weltbegriff“ zum Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie, um von dort aus die Möglichkeit einer „erfahrenden Phänomenologie, die nicht Wesenslehre ist“ zu prüfen.⁴ Diese frühe „erfahrende Phänomenologie“ wird in den 30er Jahren zur Phänomenologie der Lebenswelt.

¹ Husserl Edmund, *Logische Untersuchungen, Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Zweiter Band – I. Teil*, Edmund Husserl – Gesammelte Werke *Husserliana* Bd. XIII (= Hua XIX/1), Den Haag, Nijhoff, 1984, S. 150. (Alle Bände aus der Edition *Husserliana* werden im Folgenden mit der Abkürzung ‚Hua, Bd. Nr. römisch‘ zitiert.)

² *Idem*.

³ Avenarius Richard, *Der menschliche Weltbegriff*, Leipzig, Reissland, 1891, Abschnitt I.

⁴ Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905–1920*, Hrsg. Hua XIII, I. Kern, Den Haag, 1973, S. 111, Anm. 1.

In seiner in den *Grundproblemen* entwickelten Interpretation deutet Husserl den *natürlichen Weltbegriff* als Bereich unmittelbarer „Vorgefundenheiten“ des erfahrenden Subjekts, die jeder theoretisierenden, damit wissenschaftlichen Auffassung vorausgehen. Es ist die Welt, die in der hier erstmals so genannten „natürlichen Einstellung“ erfahren wird:

Was da unter dem Titel „vorfinden“ bezeichnet wurde und vor allem schließenden, geschweige denn wissenschaftlichen Denken liegt, ist nichts anderes als was auch im prägnanten Sinn erfahren heisst. Die natürliche Einstellung ist also die der Erfahrung. Das Ich erfährt sich selbst und macht Erfahrung über Dinge, über Leiber und fremde Ich. Diese Einstellung der Erfahrung ist die natürliche, sofern sie die ausschließliche ist des Tieres und des vorwissenschaftlichen Menschen.⁵

Die natürliche Einstellung ist also die Einstellung, in der wir als empirische Personen in der real existierenden Welt uns selbst vorfinden. Wir finden uns selbst als solche, die bestimmte Erlebnisse, Gewohnheiten, einen bestimmten Charakter und einen Körper haben, als solche ferner, die Erinnerungen und Erwartungen haben, uns körperlich immer in einer räumlichen Umgebung befinden, in der Zeit dauern, eine persönliche Geschichte, eine Biographie und Beziehungen mit anderen haben, die wir in unserer Welt ebenfalls vorfinden. Unsere körperliche Verfassung bindet uns dabei an die Natur. Letztere, die Natur, wird aber als ein von uns unabhängiges System raum-zeitlicher und kausaler Regelmäßigkeiten angenommen. Als solches gibt sie den Rahmen der wissenschaftlichen Reflexion. Die wissenschaftlichen Urteile basieren auf Erfahrungen in der natürlichen Welt. In dem Punkt ist sich Husserl mit Avenarius einig: Indem wir das in der *natürlichen Einstellung* Vorgefundene beschreiben, bilden wir Urteile, bis hin zu wissenschaftlichen Urteilen. Nun fordert Husserl eine Aufklärung jenes Urteilens, um die tieferliegenden Voraussetzungen der Urteilstätigkeit selbst aufzudecken, als es der Positivismus oder Empiriokritizismus beansprucht. Nach Husserls Diagnose sind letztere blind gegenüber der Daseinspräntention und so auch der Präntention der Naturthesis im natürlichen Welterleben und bleiben daher „im Naturalismus hängen“⁶. Die Voraussetzung der Naturthesis soll nun im Vollzug der neu konzipierten reinen phänomenologischen Reduktion offengelegt und schließlich auch überwunden werden.⁷

⁵ Hua XIII, 120.

⁶ Vgl. Hua XIII, 199 f.

⁷ Vgl. Hua XIII, 138 ff. Hinsichtlich weiterer Aspekte von Husserls Auseinandersetzung mit Avenarius sowie der Philosophie des Positivismus verweise ich vor allem auf Sommer Manfred, *Husserl*

Die reine phänomenologische Reduktion, die Husserl in den *Grundproblemen* entwickelt, erschließt ein neues Feld der transzendentalen Erfahrung. Die Reduktion wird hier nicht auf einen isolierten intentionalen Akt angewandt, wie es 1905 die Vorform der transzendentalen Reduktion in den *Seefeldler Blätter*⁸ anstrebte oder die 1907 in *Die Idee der Phänomenologie* beschriebene transzendente Reduktion im Fokus hatte. Vielmehr fordert Husserl von uns eine Änderung unserer gesamten Erfahrungseinstellung. Bildet die *natürliche Einstellung*, die eine ganze Welt zu ihrem Thema hat, den Ausgangspunkt der Erkenntniserfahrung, wird eine andere Einstellung notwendig, um die Voraussetzungen der Ausgangseinstellung zu durchleuchten. Wir treten einen Schritt zurück, wir lassen die Daseinthese und somit auch die Naturthese fallen oder klammern sie ein. Die natürliche Welt verschwindet damit aber nicht, sondern wird unter veränderten Vorzeichen – wie Husserl dazu sagt – neu gewonnen. Ein unendlicher Bewusstseinsstrom, in dem sich jeglicher Sinn des in der natürlichen Welt zuvor Vorgefundenen konstituiert, wird zum neuartigen Erfahrungsfeld der phänomenologischen Empirie. Nicht das Was des Erscheinens, wie bei der Wesensforschung der früheren Aktphenomenologie, sondern das Wie des Erscheinens in seiner zeitlichen Extension und Dynamik wird zum Thema. Hier, betont Husserl, erscheint zum ersten Mal die Idee einer apodiktischen Kritik der phänomenologischen Erfahrung.⁹ Jene Kritik umfasst alle Gestalten der Gegebenheitsweisen der Erfahrung, d. h. Wahrnehmung, Retention, Wiedererinnerung, Erwartung und auch Einfühlung. Husserl konstatiert damit eine gewaltige Erweiterung des Erfahrungsfeldes. Alle Formen der Gegenwärtigung und Vergegenwärtigung bieten originäre Quellen phänomenologischer Erkenntnis. In dieser Schrift wird also die natürliche Welt als Vorläufer der Lebenswelt auf eine radikale Weise hinsichtlich des Wie ihres Erscheinens befragt. Erschlossen wird dabei ein neuartiges Feld der Subjektivität: ein zusammenhängender, motivational struk-

und der frühe Positivismus, Philosophische Abhandlungen Bd. 53, Frankfurt a./M., Vittorio Klostermann, 1985.

⁸ Ein Großteil der sogenannten *Seefeldler Blätter* wurde als Text Nr. 35 in Hua X (Husserl E., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*. Hrsg. R. Boehm, Den Haag, Nijhoff, 1966) veröffentlicht. Ihre Bedeutung hinsichtlich der Entwicklung der Konzeption der transzendentalen Reduktion wird hervorgehoben von: Biemel Walter, „Einleitung des Herausgebers“, in Husserl E., *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Hua II, Den Haag, Nijhoff, 1958 VIII ff.; Melle Ullrich, „Einleitung des Herausgebers“, in Husserl E., *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, Hua XXIV, Den Haag, Nijhoff, 1984, XXI ff.; Bernet Rudolf, „Einleitung des Herausgebers“, in Husserl E., *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*. Hamburg, Meiner, 1985, XXXI ff.; Luft Sebastian, „Einleitung des Herausgebers“, in Husserl E., *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*, Hua XXXIV, Dordrecht, Kluwer, 2002, Anm. 1.

⁹ Vgl. Hua XIII, 159 Anm. 1.

turierter Bewusstseinsstrom. Allerdings wird hier keine ichliche Subjektivität postuliert. Die egologische Wende wird jedoch bald darauf, in den *Ideen I* und *II*, vollzogen. Sie ordnet diese transzendente Welt-Erfahrung einem transzendentalen Subjekt zu. Dennoch haben wir es hier mit einem von Grund auf neuen Begriff der Subjektivität zu tun. Es ist eine personale weltvolle Subjektivität, die in den 30er Jahren auch explizit mit dem Terminus *lebensweltliche Subjektivität*¹⁰ bezeichnet wird.

Die weitere Annäherung beider Konzepte, des Konzepts der Intentionalität und der Lebenswelt, hängt also auch mit dem Wandel im Verständnis der intentionalen Subjektivität und der damit korrespondierenden Entwicklung der intentional-genetischen Fragestellung zusammen. Nicht einfach die Lebenswelt, sondern eine lebensweltlich bestimmte Subjektivität, eine personale, zugleich transzendental zu erforschende Person in ihrer Entwicklung und in der Konkretion ihrer Erfahrung wird zum Thema der phänomenologischen Forschung.

2. Die Geschichte des Ich und die Intentionalität

Der deskriptiven Aktphänomenologie geht es um die Konstitution von einheitlichen Gegenständen, die im Hinblick auf die zeitlose Struktur ihrer Identität beschrieben werden sollen. Das intentionale Erlebnis wird hierbei als quasi geschichtslose Vorfindlichkeit der intentionalen Erfahrung beschrieben. Die Deskriptionen zielen dabei nicht auf beliebige Eigenschaften des intentionalen Aktes, sondern auf seine Wesensstruktur, das Invariante oder das Essentielle des Erlebnisses.¹¹ Das zu betrachtende Erlebnis als Untersuchungsgegenstand scheint jedoch im Zugriff der aktphänomenologischen Wesensforschung in einem gewissen historischen und situationellen Vakuum zu stehen. Es wird aus seinem lebendigen Zusammenhang herausgerissen, um einer nüchternen Analyse seiner Strukturmomente unterzogen zu werden. Es werden keine Motivationen der Auffassungsaktivität berücksichtigt, ebenso keine Dynamiken der Aufmerksamkeitsweckung, der Zuwendung etc. Auch wenn an dem Erlebnis leiblich kinästhetische oder affektive Momente erfasst werden, werden diese unter Abstraktion von dem lebendigen und dynamischen Entwicklungszusammenhang der intentionalen Erfahrung betrachtet.¹²

¹⁰ Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hua VI, Hrsg. W. Biemel, Den Haag, Nijhoff, 1954, S. 129; 223.

¹¹ Vgl. Husserl E., *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der Eidetischen Variation. Texte aus dem Nachlass (1891–1935)*, Hrsg. D. Fonfara, Hua XLI, Dordrecht, Springer, 2012, 29ff.

¹² Vgl. Husserl E., *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, Hrsg. U. Claesges, Hua XVI, Den Haag, Nijhoff, 1973, 164ff.

Die genannte Erweiterung des phänomenologischen Forschungsbereichs in den *Grundproblemen der Phänomenologie* impliziert dagegen eine gewichtige Differenzierung der Evidenz- und Vollzugsarten der Erkenntnis. Neben dem Vergangenheitsbewusstsein wird hier auch das Fremd- und das Zukunftsbewusstsein sowie der komplexe Verweisungszusammenhang der Erlebnisse zur primären Quelle der phänomenologischen Erfahrung als intentionaler Werdensprozess erläutert. Dadurch wird ersichtlich, dass, wie Husserl ausführt,

phänomenologische Erfahrung nicht an den vereinzelt *cogitationes* hängt, die jetzt beachtete Gegenwärtigkeiten sind, sondern [...] über den ganzen Strom des Bewusstseins als einen einzigen Zeitzusammenhang sich erstreckt, der freilich nicht in seiner ganzen Breite und Länge jeweils in das Licht der Anschauung fällt.¹³

Entscheidend dabei ist, dass der Bewusstseinsstrom als Zeitzusammenhang unter einer Gesetzlichkeit steht, die eine neue Methode ihrer Erforschung verlangt. Es ist die Methode der Motivationsanalyse. Denn es ist die Motivation, die hier die Dignität des intentional-genetischen Gesetzes im Aufbau der lebendigen Erfahrung erlangt:

Und da ist es eine Erkenntnis von ungeheurer Wichtigkeit, *dass jede natürliche Erfahrung als immanentes Sein genommen eine Mannigfaltigkeit anderer natürlicher Erfahrungen und eine Mannigfaltigkeit von realen Möglichkeiten natürlicher Erfahrung motiviert und dass wir diese Motivationszusammenhänge, welche Zusammenhänge des reinen Bewusstseins sind, aufwickeln und auf sie unseren Blick richten können.* Und dieser Blick hat den Charakter phänomenologischer Erfahrung.¹⁴

Die subjektive Realität wird dabei als dynamischer Zeitfluss des Erlebens erschlossen, als strömende Gegenwart, die sowohl Vergangenheit als auch Zukunft umfasst, Wahrnehmen und Phantasieren, Erinnern und Erwarten, Selbst- und Fremderleben in seinen leiblichen und seelischen, praktischen und theoretischen Zügen. Der Fluss des Bewusstseins, das Strömen des Erlebens, so wie es sich uns in der erlebten Innenerfahrung zeigt, vor jeder wissenschaftlichen Deutung und Erklärung, Bewertung und Auswertung, vor jeglicher Zurückführung auf physisch-kausale, naturalisierende oder metaphysisch-spekulative Annahmen, wird in seinen unterschiedlichen Gegebenheitsweisen als ein erfahrbares, unendliches Feld des subjektiven Lebens und somit des intentionalen Leistens ausgelegt, und

¹³ Hua XIII, 176f.

¹⁴ Hua XIII, 180; vgl. auch Hua XIII 78, 166, 176f.

zwar als ein zeitlich-geschichtliches, motivationsgeleitetes und relationales Feld der genetischen Analyse. Das subjektive Leben ist von nun an ein Leben in die Geschichte und aus der Geschichte heraus.¹⁵

Aus Husserls transzendental-phänomenologischer und genetischer Perspektive erklärt sich die Identität der Erlebnisse nicht mehr allein aus der zeitlos gefassten Erlebnisstruktur, sondern aus der Geschichte ihres Entstehens. Und diese Geschichte bildet den Motivationshorizont jeglicher weiteren Erfahrung und intentionalen Sinn- und Urteilsbildung. Ein Erlebniszusammenhang oder ein einzelnes Erlebnis werden beide nur im Lichte ihrer konkreten geschichtlichen Individuation verständlich – einer Individuation, die sich auf dem Boden der Lebenswelt vollzieht:

Es kommen dann alsbald in Frage die anderen intentionalen Verweisungen, die zur *Situation* gehören, in der z. B. der die urteilende Aktivität Übende steht, also mit in Frage die immanente *Einheit der Zeitlichkeit* des Lebens, das in ihr seine „Geschichte“ hat, derart dass dabei jedes einzelne Bewusstseinerlebnis als zeitlich auftretendes seine eigene „Geschichte“, d. i. seine *zeitliche Genesis* hat.¹⁶

Die Aufgabe der phänomenologischen Analyse besteht dabei in der Enthüllung intentionaler Implikationen und in der Rekonstruktion der Verläufe der Sinnbereicherung im Individuationsprozess. Im Zuge dessen werden die verborgenen Sinnesmomente offengelegt und es wird der Sinnes-Sedimentierung nachgegangen. Hierbei kommt es nicht nur auf bloße oder ursprüngliche Passivität an, sondern auch auf das, was Husserl als sekundäre Passivität bezeichnet: eine Passivität, die aus der Geschichte der aktiven Leistungen des lebensweltlichen Subjekts resultiert.¹⁷ Sie entsteht im Übergang von Aktivität zu Passivität des Bewusstseinsverlaufs und macht dabei die Unterlage unserer Bereitschaft zu weiteren konkreten

¹⁵ Mit dieser Einsicht rückt Husserls transzendente Phänomenologie deutlich in die Nahe der lebensphilosophischen Tradition. Dabei ist vor allem an Wilhelm Dilthey zu denken und sein Verständnis der Geschichtlichkeit der menschlichen Person. Andererseits aber werden wir auch auf die philosophisch-anthropologischen Reflexionen Helmuth Plessners verwiesen, der im Anschluss an Dilthey den Menschen explizit in einer Doppelbestimmung gedeutet hat. Zum einen hat er in ihm das Subjekt der Geschichte gesehen, den Schöpfer der geschichtlichen Erfahrung und Deutung. Zum anderen erkannte er die menschliche Bedingtheit durch die Geschichte. Auch das Schaffen und Gestalten der Geschichte selbst ist also in Plessners Augen geschichtsbedingt. Der Mensch als solcher ist geschichtsbedingt und geschichtsbedingend. (Plessner Helmuth, *Macht und menschliche Natur*, Berlin, Suhrkamp, 2003, 185 ff).

¹⁶ Hua XVII, 316.

¹⁷ Vgl. z.B. Husserl E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Hua IV, Hrsg. W. Biemel, Den Haag, Nijhoff, 1952, 12.

intentionalen Leistungen der Sinnkonstitution und Urteilsbildung aus. Husserl entwickelt in diesem Zusammenhang ein Interesse für die Bestimmung konkreter Motivationen unserer intentionalen Auffassungsleistungen.

3. Die Genese der Urteile

Ab dem zweiten Buch der *Ideen* (1913–16) wird der genetische Prozess als Ichwerdungsprozess nicht mehr als ein empirischer und somit unter kausalen Bedingungen des mundanen Subjekts stehender Verlauf verstanden. Vielmehr wird der immanente Motivationszusammenhang als Gesetzmäßigkeit des ichlichen Bewusstseinsstroms thematisch.¹⁸ Das ichliche Erlebnis erklärt sich dabei nicht allein aus seiner Struktur. Vielmehr wird es als in die subjektive Erfahrungsgeschichte eingebettet gesehen und nur aus dieser Geschichte heraus verständlich gemacht. Werdensprozesse und Individuationsdynamiken der egologischen Erfahrung werden hier in ihrer Horizonthaftigkeit ausgelegt. Sie werden im Hinblick auf ihre immanente Teleologie, also ihre immanente Zielgebundenheit, hin untersucht. Der subjektive Motivationsprozess soll offengelegt werden. Die Subjektivität wird auf die Strukturen und Dynamiken ihrer immanenten Zeitlichkeit hin erforscht. Dabei wird nicht nur die Vergangenheit, also die immanente Geschichte erforscht. Wie bereits die *Bernaer Manuskripte* (1917/18) gezeigt haben, ist neben der Vergangenheit auch die Zukunftsdimension von entscheidender Bedeutung für die Klärung der intentionalen Leistung.¹⁹ Eine neue dynamische Beziehung zwischen Vergangenheit und Zukunft wird aufgedeckt und als Leistungsstruktur der Erwartung im ichlichen Leben wiedergefunden. Erwartungen, ihre Bestätigungen und Enttäuschungen machen uns Personen als egologische Subjekte der Motivation verständlich. Es ist nicht die Zusammenstellung von personalen Dispositionen und Eigenschaften, die diese Verständlichkeit gewährleistet. Die Motivation ist auch dasjenige, das die Verständlichkeit der intentionalen Leistung der Personen trägt.

In seinem Studium der Bewusstseinspassivität in den 20er Jahren widmet sich Husserl der vorreflexiven intentionalen Synthesen der Assoziation, die nicht mehr bloß formal und damit empiristisch, sondern als inhaltliche motivationale Gesetzmäßigkeit verstanden wird. Neben der Assoziation widmet Husserl sich intensiv der Untersuchung der Affektion als elementare prä-intentionale Leistung. Sie wird

¹⁸ Hua IV, 211 ff.

¹⁹ Husserl E., *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, Hrsg. R. Bernet und D. Lohmar, Hua XXXIII, Dordrecht, Kluwer, 2001, 8 ff.

nicht als ein abstraktes Moment der Reizbarkeit des Subjekts abgetan oder als eine bloß natürliche Reaktion des empirischen Ich auf äußere oder innere Reize verstanden. Husserl zeigt, dass es sich bei Affektionen immer um sinnvolle Antworten handelt, die ein lebensweltliches Subjekt charakterisieren.²⁰ Diese elementaren, auch als prä-intentionale zu fassenden Leistungen werden noch differenzierter betrachtet. Husserl diskutiert, inwiefern sie jede intentionale Aktivität in Gang setzen und jeder Urteilsbildung vorausgehen. Aber er untersucht nicht nur die Affektion, sondern auch ihre Auswirkung: Die Weckung von subjektiven Interessen eines Habitualitäten-Ich sowie die vorreflexive Zuwendung, die der manifesten Intentionalität vorausgeht, bilden den Fokus der Untersuchung. Weitere Phänomene der passiven Urteilsbildung wie Widerstreit, Ambivalenz und Hemmung werden als sinnvolle Momente des subjektiven Lebens identifiziert.²¹ Die Assoziation selbst wird explizit als Titel der Intentionalität gewonnen. Sie wird dadurch zu einem transzendental-phänomenologischen Grundbegriff:

Das universale Prinzip der passiven Genesis für die Konstitution aller im aktiven Bilden letztlich vorgegebenen Gegenständlichkeiten trägt den Titel Assoziation. Es ist, wohlgermerkt, ein Titel der Intentionalität [...].²²

Diese Konstitutionsstudien stehen nicht für sich allein. Vielmehr müssen sie im Zusammenhang mit den weiterführenden Untersuchungen zur egologischen Subjektivität und ihrer Genese betrachtet werden. Im Jahr 1925, in seinen Vorlesungen zur *Phänomenologischen Psychologie*, vertieft Husserl in der Auseinandersetzung mit Dilthey die These von der Individualität des Ego als konkrete Subjektivität, die hier auch den Titel *Monade* erhält. Von Interesse sind dabei die Entwicklungsprozesse der Subjektivität, das heißt die Entstehung und Entfaltung der personalen Einheit. Damit wird zugleich die lebensweltlich relevante Frage nach der Entwicklung des Ich als Subjekt seiner Umwelt intensiv behandelt. In diesem Zusammenhang wird ein näherer Blick auf die subjektive Struktur möglich, die sich als in ihrem Kern intersubjektiv zeigt.²³ Gerade die intersubjektive Grundbestimmung entscheidet darüber, dass wir nicht Subjekte von isolierten Sonderwelten sind, sondern in Konnex miteinander stehen. Dass wir daher nur

²⁰ Husserl E., *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926*, Hua XI, Hrsg. M. Fleischer, Den Haag, Nijhoff, 1966, S. 163.

²¹ Hua XI, 184.

²² Husserl E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Hua I, Hrsg. S. Strasser, 1950, 113f.

²³ Vgl. z.B. Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*. Hua XV, Hrsg. I. Kern, Den Haag, Nijhoff, 1973, 191f.

durch und in Relationen zueinander verständlich gemacht werden können – und zwar als Subjekte der Lebenswelt.

Diese lebensweltlich und intersubjektiv orientierte Weiterführung der phänomenologischen Forschung bedeutet allerdings keinen Bruch in Husserls Gedankengang. Das leitende Ziel der husserlschen Phänomenologie bleibt die Begründung der Objektivität der Erkenntnis, die Begründung der Objektivität unserer Urteile und der Urteilsfähigkeit überhaupt, und dafür ist eine angemessene Deutung der Intersubjektivität unabdingbar. Denn darin liegt die Klärung der Möglichkeit objektiver Erkenntnis einschließlich der logischen Erkenntnis. Dieser Zielsetzung trägt Husserls letztes Werk *Erfahrung und Urteil* sowie die 1929 veröffentlichte, als Einleitung dazu dienende, *Formale und transzendente Logik* Rechnung.

Das genetische Verständnis der Intentionalität ermöglicht in diesen späten Werken einen neuen Zugang zur Frage der intentionalgenetischen Begründung der Logik. Die Urteilstheorie wird neu gedacht, es werden neue Fragestellungen formuliert, die jedoch in *Formale und transzendente Logik* noch keine endgültige Lösung finden. Husserl erkennt zwar schon in dem letztgenannten Werk die Notwendigkeit einer Rückführung der Urteilevidenzen auf ihre vor-prädikativen Bedingungen.²⁴ Er sucht nach Evidenzen. Die Begründung der Logik soll durch Ausweis der vor-prädikativen Evidenzen im Prozess der Urteilsbildung erfolgen. Diese Rückführung sollte aber erst in dem *posthum* publizierten, vom langjährigen Mitarbeiter Husserls, Ludwig Landgrebe, veröffentlichten Werk *Erfahrung und Urteil* erfolgen. Aber was sind solche vor-prädikativen oder sogar nicht-prädikativen Evidenzen? Sie werden – so Husserl in *Erfahrung und Urteil* – in lebensweltlichen Erfahrungen gegeben. Die Suche nach diesen primären Evidenzen führt uns zurück auf den Boden der Lebenswelt. Dies soll zwar nicht bedeuten, dass sich die lebensweltliche Erfahrung auf die vor-prädikative beschränken lässt, oder mit ihr gleichgesetzt werden kann. Aber die vor-prädikative Erfahrung ist immer lebensweltlich gebunden und schöpft aus lebensweltlicher Anschaulichkeit. Die lebensweltliche Erfahrung verlangt so keine in Sprache oder in diskursiven Gedanken formulierten exakten Evidenzen. Hier regieren noch gewissermaßen stumme Kenntnisse, Fertigkeiten, Praxen und Geschicke. Hier finden aber auch elementare Prozesse der Typisierung statt, die uns nicht nur die Handhabbarkeit der Welt ermöglichen, sondern auch jeglicher Prädikation und jeglicher Urteilsbildung vorausgehen.

²⁴ Vgl. Husserl E., *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Hua XVII, Hrsg. P. Janssen, Den Haag, Nijhoff, 1974, 216 ff.

Der Typus fungiert dabei nicht als Kategorie oder angeborenes Schema wie bei Immanuel Kant. In dieser elementaren Struktur des subjektiven Umgangs mit der Welt wirkt vielmehr eine *subjektive Habe*, d. h. ein erworbenes Vorwissen, das uns den ersten Zugriff auf Sachen und Situationen im Erfahrungsleben ermöglicht.²⁵ Der Typus ist allerdings keine starre Struktur. Er verändert sich vielmehr stets im Laufe der Erfahrung. Diese Veränderung bedeutet keinen dauernden Progress, unser Blick auf die Welt wird nicht immer genauer und präziser; unser Vorwissen kann auch verkümmern, es wird dann undifferenzierter oder enger. Der Typus als subjektive Habe bedeutet zum einen ein nicht expliziertes Erfahrungswissen. Zum anderen wirkt er als eine subjektive Leistungsstruktur. Diese Leistung besteht darin, dass wir nicht wahllos, sondern nach typischen Vorerwartungen zur Weckung unserer Interessen bereit sind.

Die Typen wirken sich in assoziativen Prozessen aus und begründen die Organisation unserer Erwartungsintentionen, die nicht zufällig und nicht a priori zu einem Gegenstand gehören. Vielmehr bilden die Typen sich im Umgang mit den Gegenständen während unseres Erfahrungslebens. Sie ermöglichen so Zuwendungen und Antizipationen im Verlauf konkreter Erfahrungen, die weit vor jeder Explikation des gegenständlichen Sinns liegen und dennoch elementare Bedeutung für die Urteilsbildung haben.

Eine der gewichtigsten Konsequenzen des genetischen Verständnisses der Intentionalität präsentiert der III. Teil von *Erfahrung und Urteil*.²⁶ Er ist der intentionalen Konstitution von Allgemeingegenständlichkeiten und den Formen des Überhaupt-Urteils gewidmet. Hier wendet sich die Untersuchung den allgemeinsten Gegenständen zu und thematisiert das begreifende Denken. Die Erkenntnis terminiert dabei in reinen bzw. Wesensbegriffen. Die Gewinnung von Wesensbegriffen verlangt die Ablösung von der situativen Verankerung der Erfahrungsgegenstände in ihren empirischen Kontexten. Es geht um die „Loslösung vom Jetzt und Hier der Erfahrungssituation, die in dem Begriff der *Objektivität* des Denkens beschlossen liegt“²⁷. Dabei findet der Übergang von empirischer bzw. typischer Allgemeinheit zu Wesensallgemeinheit statt. In diesem Zusammenhang kommt dem Begriff des Typus eine neue Relevanz zu. Er fungiert als die konkrete, lebens-

²⁵ Husserl E., *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*. Hua XXXIX, Hrsg. R. Sowa, Dordrecht: Springer, 2008, S. 17.

²⁶ Eine systematische Analyse zur Bildung von Allgemeingegenständlichkeiten und der genetischen Urteilsbildung in *Erfahrung und Urteil* liegt vor in Brudzińska Jagna, „Erfahrung und Urteil“, in Luft Sebastian und Wehrle Maren, *Husserl Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, J. B. Metzler, 2017, SS. 104–113.

²⁷ Husserl E., *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, ausgearbeitet und hg. v. Ludwig Landgrebe, Prag, 1939, S. 384.

weltlich erworbene Allgemeinheit im Aufbau der eidetischen Erkenntnis. Damit erlangt die Wesenseinsicht eine Rückbindung an die empirischen Evidenzen.

Die eidetische Methode, die auf eidetischer Variation beruht, verlangt eine spezifische Phantasie-Tätigkeit. Wir starten mit einem Ausgangsexempel aus unserer Lebenswelt, das einen faktischen Charakter hat, und wandeln es in der Phantasie beliebig um. Die Variation behält also den Charakter von *beliebig usw.*²⁸ Damit ist natürlich nicht gemeint, dass wir unser Ausgangsexempel unendlich und ausschöpfend abwandeln. Doch ist, dank des Charakters des Phantasiebewusstseins als reine Möglichkeit, eine solche unendliche Variation potentiell möglich. Diese Besonderheit, die auf das Wesen des Phantasiebewusstseins zurückgeht, gewährleistet die Ablösung von kontingenten Vorgaben empirischer Fakten. Wir sind nicht auf Induktionen auf Basis von begrenzten Erfahrungsbeispielen angewiesen. Und doch behalten wir bei der Bildung von auch allgemeinsten Urteilen, den Urteilen überhaupt, den subjektiven Erfahrungsbezug. Diesen Bezug verdanken wir der Leitungsfunktion des Typus bei der Phantasieabwandlung. Der Typus als solcher motiviert unsere assoziativen antizipatorischen Leistungen bei der Phantasie-Variationstätigkeit. Hier spielen Gestaltähnlichkeiten, Verwandtschaften, Erinnerungen und auch Bedürfnisse eine Rolle. Sie alle führen uns zurück auf unsere lebensweltliche Erfahrung und lassen uns aus dieser schöpfen. Damit erschließt Husserl ein neues Verständnis der intentionalen Erkenntnis und der Leistung der Urteilsbildung. Einerseits führt uns diese Leistung in die Bereiche der Wesensallgemeinheit. Andererseits, dank der Leitungsfunktion des Typus, bleibt die Wesenserkenntnis, in denen auch die allgemeinsten Urteile gründen, lebensweltlich verankert.

Jagna Brudzińska ist Professorin für Philosophie am *Institut für Philosophie und Soziologie der Polnischen Akademie der Wissenschaften* (Warschau), wo sie die Research Group „Philosophische Anthropologie und Sozialphilosophie“ leitet. Sie ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am *Husserl-Archiv Köln* sowie Koordination der Sektion „Gestalttheorie und Philosophie“ der *International Society for Gestalt Theory and its Applications* (GTA).

E-mail: jagna.brudzinska@uni-koeln.de

²⁸ Vgl. *Ibid.*, 410 ff.

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE

Interpretationes

STUDIA

PHILOSOPHICA

EUROPEANEA

VOL. VII / NO. 2 / 2017

Obálka a grafická úprava – Layout and cover design: Kateřina Řezáčová

Vydala Univerzita Karlova

Nakladatelství Karolinum, Ovocný trh 560/5, 116 36 Praha 1, Czech Republic

Published by Charles University

Karolinum Press, Ovocný trh 560/5, 116 36 Praha 1

www.karolinum.cz

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

Typeset by Karolinum Press

Vytiskla tiskárna Nakladatelství Karolinum

Printed by Karolinum Press

MK ČR E 19831

ISSN 1804-624X (Print)

ISSN 2464-6504 (Online)