

Philosophische Bibliothek

Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe

Meiner





Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe

Unter Mitarbeit von
Klaus Ebner und Ulrike Kadi
herausgegeben von
Helmuth Vetter

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet abrufbar über (<http://portal.dnb.de>).

ISBN 978-3-7873-3913-6

ISBN eBook 978-3-7873-2231-2

Nachdruck 2020

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2004. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Druck und Bindung: Beltz, Bad Langensalza. Printed in Germany.

Inhalt

Vorwort des Herausgebers	VII
Wörterverzeichnis A–Z	1
Anhang	
Literaturverzeichnis	652
Werkausgaben und Zitation	696
Biographische Notiz zu den Autorinnen und Autoren	696
Autorenkürzel	698
Schlußbemerkung	699

Vorwort des Herausgebers

Dieses *Wörterbuch phänomenologischer Begriffe* ist bisher das erste seiner Art. Zwar liegt mit der *Encyclopedia of Phenomenology* (Embree et al. 1997*) ein Werk vor, das ausführliche Informationen zu Grundbegriffen der Phänomenologie enthält; auch im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* (HWPh) finden sich zahlreiche Stichworte aus dem Kontext phänomenologischen Philosophierens, ebenso in anderen philosophischen Nachschlagewerken wie dem *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* der Philosophischen Bibliothek (Band 500). Eine so umfassende Dokumentation der einzelner Lemmata, wie sie hier vorliegt, ist dennoch im Bereich der Phänomenologie ein Desiderat gewesen.

Dies hat den Herausgeber veranlaßt, 1996 anlässlich seiner Bestellung zum Präsidenten der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie ein solches Projekt vorzuschlagen. Eine Anzahl von Mitgliedern der Gesellschaft wie auch der Gruppe Phänomenologie haben sich sehr bald zu den entsprechenden Vorbereitungsarbeiten bereit gefunden, Auswahlkriterien erstellt und Gesichtspunkte für die Bearbeitung festzulegen begonnen. Im folgenden ist davon insoweit zu berichten, als sie für das Wörterbuch relevant geworden sind.

1. Die phänomenologische Philosophie nimmt lebhaften Anteil an der Entwicklung der Philosophie unserer Zeit und steht gleichzeitig mit zahlreichen Wissenschaften in enger Verbindung; dies hat eine weitgefächerte Terminologie zur Folge. Nicht zuletzt dieses Faktum legt das Bedürfnis nach Ordnung und Sammlung nahe. Termini unterschiedlichen Gebrauchs bei verschiedenen Autoren sowie synonym verwendete Begriffe werden verglichen sowie terminologische Bezüge offengelegt – ein für Forscher auf dem Gebiet der Phänomenologie und nicht zuletzt auch für Studierende ein wichtiges Hilfsmittel. Über den engeren Kreis der Philosophie hinaus erleichtert ein solches Instrument das Gespräch mit jenen Disziplinen, die sich in ihrem Bereich zumindest partiell der phänomenologischen Methode bedienen.

2. Die Begriffe umfassen zwei Hauptgruppen: solche, die für die Entstehung und die weitere Entwicklung der Phänomenologie grundlegend waren und sind, z. B. „Intentionalität“, „Reduktion“ oder „Evidenz“; sowie Termini, die zwar auch außerhalb der Phänomenologie teils von außerordentlicher Bedeutung sind, innerhalb der Phänomenologie jedoch neu begründet werden, z. B. „Bewußtsein“, „Idealismus“, „Leiblichkeit“ oder „Welt“.

3. Die Grenzen eines solchen Unternehmens zeigen sich sehr rasch. Sie ergeben sich allein schon daraus, daß die Phänomenologie aus ihren deutschsprachigen Anfängen längst herausgewachsen ist und eine weltweite Wirkung entfaltet und damit wesentliche Impulse aus anderen europäischen und vor allem auch außer-

* Siehe Anhang: Literaturverzeichnis

europäischen Ländern erhält. Die Öffnung anderen Sprachen gegenüber war im übrigen ein Merkmal der Phänomenologie seit ihren Anfängen. Husserl, ihr Begründer, war mährischer Herkunft und nicht zuletzt darin mögen Motive zu seiner frühen Aufnahme in den slawischen Sprachraum zu finden sein (so wäre als früher Vertreter der russische Philosoph Gustav Špet zu nennen, einer späteren Generation gehört der Tscheche Jan Patočka an, um nur diese beiden zu nennen). Doch kommen sehr frühzeitig auch enge Kontakte zu französischen und zu japanischen Denkern hinzu. Sie alle waren meist nicht nur Rezipienten, sondern wurden auch aufgrund ihrer eigenen Tradition zu wesentlichen Anregern. So bedeutend nun diese internationalen Verflechtungen für Entwicklung und Fortbildung der Phänomenologie auch gewesen sind, ihnen zu entsprechen hätte den vorliegenden Rahmen bei weitem gesprengt. In gewissen Grenzen ist Frankreich eine Ausnahme: Die Verbindungen zur Deutschsprachigen Phänomenologie von Husserl bis Waldenfels und bis in die jüngste Gegenwart sind so eng, daß sich daraus auch eine unauflösliche Verflechtung der Begriffe ergibt.

4. Die Auswahl beschränkt sich demnach vor allem auf die Gründergeneration innerhalb der deutschsprachigen Philosophie, wobei auch hier Lücken beklagt werden können. So mag manchen der philosophische Lehrer Husserls, Franz Brentano, zu wenig berücksichtigt worden sein; ähnliches gilt für Phänomenologinnen der Frühzeit wie Edith Stein, Gerda Walther oder Hedwig Conrad-Martius. Dagegen sollte die Terminologie von Edmund Husserl und seinen ungetreuen Nachfolgern Max Scheler und Martin Heidegger in großer Breite dokumentiert werden. Dazu kommen wichtige Schüler dieser Philosophen, die für die Entwicklung der Phänomenologie Bedeutendes geleistet haben, auch wenn sie heute entweder kaum noch bekannt sind bzw. wieder neu entdeckt werden (z. B. Adolf Reinach) oder im speziellen Kontext ihren Platz gefunden haben (wie z. B. Schütz innerhalb der Sozialphilosophie). Weiters waren jene Angehörigen der phänomenologischen Bewegung, deren Wirkung in besonderer Weise in die Gegenwart ausstrahlt, einzubeziehen: Sartre und Merleau-Ponty, aber auch Ricœur oder Lévinas (die allerdings nur partiell der Phänomenologie zugerechnet werden können). Schließlich mußte der zeitliche Umfang limitiert werden; es schien gerechtfertigt, mit Bernhard Waldenfels eine zeitliche Grenze zu ziehen, auch wenn solche Festlegungen nie ohne Willkür sind. Daß jede(r) aufmerksame Leser(in) wichtige Personen vermissen oder unterrepräsentiert finden wird, mußte angesichts der Fülle des zu bewältigenden Materials bei allem Bedauern in Kauf genommen werden.

*

Ein Projekt dieser Art könnte nicht zustande kommen, wenn es nicht Personen und Institutionen gäbe, die es auch in finanzieller Hinsicht tatkräftig unterstützen würden. Ihnen sei im folgenden aufrichtig gedankt. An erster Stelle gilt dieser Dank Frau DDr. Ulrike Kadi und Herrn Dr. Klaus Ebner für deren vielgestaltige redaktionelle Leistung sowie Mag. Matthias Flatscher für weitere mannigfaltige Hilfe. Dazu kommen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, die das Projekt in einzelnen Phasen und mit unterschiedlichen Arbeitsschwerpunkten umsichtig begleitet

haben: Mag. Michael Blamauer, Dr. Wolfgang Fasching, Mag. Sarah Kolb, Dr. Petra Plieger, David Unterholzner, Raphael Daum, Mag. Lukas M. Vosicky und Mag. Iris Weißenböck.

Alle personelle Unterstützung bedarf der finanziellen Förderung. Hier gilt vor allem dem Jubiläumsfonds der Österreichischen Nationalbank der Dank des Herausgebers: Erst die großzügige Subventionierung durch diesen Fonds ließ überhaupt an eine Realisierung des Projekts denken. Weiters zu danken ist dem Kulturstadamt der Stadt Wien (Magistratsabteilung 7 – Wissenschafts- und Forschungsförderung), dem Österreichischen Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft und Kultur, dem Dekanat der Fakultät für Human- und Sozialwissenschaften der Universität Wien und der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie: Förderungsmittel und Stipendien haben es möglich gemacht, die Arbeit der an diesem Projekt Beteiligten finanziell zu entgelten. Der Dank gilt nicht zuletzt dem Institut für Philosophie der Universität Wien (nunmehr Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaften), daß die computergerechte Bearbeitung des Wörterbuchs großteils in seinen Räumlichkeiten durchgeführt werden konnte.

Die Kooperation mit dem Felix Meiner Verlag war überaus angenehm. So seien abschließend die Herren Horst D. Brandt und Jens-Sören Mann für die ebenso kompetente wie freundliche Zusammenarbeit und nicht zuletzt für ihre Geduld herzlich bedankt.

Wien, im Januar 2005

Helmuth Vetter

A

Abendland. Das A. ist für Heidegger der verborgene → Anfang unserer Geschichte, aus der → Europa hervorgegangen ist. Die → Sprache dieses Abend-Landes muß noch erfragt werden. Über die Landschaft der → Erde kommt ein Abend, der den Morgen dieser Landschaft in sich noch verbirgt. Zu den Dichtern dieses noch verborgenen A.es zählt Heidegger Georg Trakl. *Qu.*: HeiGA 4, 152-181. – HeiGA 39, § 10. – HeiGA 12, 31-78. – *Lit.*: Gander 1993. HV

Abgrund. Vom A. spricht Heidegger im Umkreis von *Sein und Zeit* zunächst im Blick auf das jemeinige → Dasein, um derart die Endlichkeit des Daseins zu akzentuieren: Das Dasein ist abgründig und als so bestimmtes endlich, sofern es in seiner Seinsverfassung als „freies Seinkönnen“ von irreduzibler → „Geworfenheit“ gezeichnet, seine → Freiheit ab-gründig ist (HeiGA 9, 174; vgl. auch HeiGA 26, 234). Im Horizont des seinsgeschichtlichen Denkens, grundgelegt in den *Beiträgen zur Philosophie*, ist A. sodann Titel für den Zeit-Raum des → „Ereignisses“, der „Wahrheit des Seyns“. Das → Sein ereignet sich, indem es sich entzieht, sich verweigert und versagt als → Grund, Grund ist „im Sichverbergen“ (HeiGA 65, 379). Eine Abgründigkeit, die sich dem von Heidegger reklamierten Denken des „anderen Anfangs“ (→ Anfang) zu erkennen gibt (ebd., 185) und an der es partizipiert, sofern es sich von der „einzigen Leidenschaft“ bestimmt weiß, „die Gründung [...] des Abgrundes, als welcher das Seyn west“, zu vollziehen

(HeiGA 66, 66). So kann selbst von der „Abgründigkeit dieses Denkens“ gesprochen werden (HeiGA 65, 461; vgl. auch HeiGA 79, 150 ff. u. 175), das nicht nur „die sogenannte Strenge des logischen Scharfsinnes [...] als eine ihrer selbst nicht mächtige Spielerei erscheinen“ läßt (HeiGA 65, 461), sondern überhaupt „nicht fernerhin ein Begründen sein“ will (HeiGA 79, 154). „Sein bleibt als Sein grund-los“, wie Heidegger in *Der Satz vom Grund* formulieren wird. Denn: „Jede Begründung und schon jeder Anschein von Begründbarkeit müßte das Sein zu etwas Seiendem herabsetzen [...]“. Vom Sein bleibt der Grund, nämlich als ein es erst begründender Grund, weg und ab. Sein: der Ab-Grund“ (HeiGA 10, 166; vgl. auch HeiGA 66, passim; HeiGA 68, 15, 35, 37). Gleichsam ‚geschichtsphilosoph.‘ konnotiert ist die im Anschluß an Hölderlin artikulierte Erwartung der Herkunft der „großen Wendezeiten der Völker aus dem A.“ seit der ersten Hölderlin-Vorlesung 1934/35 (HeiGA 39, 106). Dichter wie Hölderlin, hält Heidegger in *Wozu Dichter?* fest, sind als solche nötig, die den „A. der Welt“ erfahren und derart im „Weltalter der Weltnacht“, einer „dürftigen“, götterlosen Zeit, eine „Wende“ anzuzeigen vermögen (HeiGA 5, 269 ff.).

Mit Anklängen an Heidegger, jedoch in völlig anderem sachlichen Kontext, spricht Arendt in ihrem Spätwerk *Vom Leben des Geistes* vom „A. der Freiheit“, dem „A. der reinen Spontaneität“ oder auch dem vor jeder Tat sich öffnenden „A. des Nichts“, den die staatlichen Gründungslegenden mit ih-

rem Hiatt „zwischen Befreiung und der Schaffung von Freiheit“ indizierten (Arendt 1979b, 197, 206).

Qu.: HeiGA 5, 269-320. – HeiGA 9, 123-175. – HeiGA 10. – HeiGA 26. – HeiGA 39. – HeiGA 65. – HeiGA 66. – HeiGA 68. – HeiGA 79. – Arendt 1978b (1979b).
AGO

Abschattung betrifft nach Husserl die Erscheinungsweise des → Gegenstandes der äußeren → Wahrnehmung. Für einen jeden solchen Gegenstand ist eine unbegrenzte Vielzahl von Wahrnehmungen aus verschiedenen → Perspektiven möglich. Daraus folgt, daß der Gegenstand nie „voll und ganz als derjenige gegeben [ist], welcher er selbst ist“ (Hua XIX/2, 589), z. B. können wir immer nur eine Seite, nicht aber alle Seiten eines räumlichen Gegenstands sehen (vgl. Hua III/1, 14). Trotzdem ist der gegenständliche Sinn der Wahrnehmung nicht die eigentlich gesehene Seite des Gegenstands, sondern der Gegenstand selbst. Dessen Wahrnehmung beinhaltet sowohl das eigentlich Wahrgenommene als auch das eigentlich Nichtwahrgenommene, wie z. B. die von dieser Perspektive nicht einsehbare Rückseite des Gegenstands. Wahrnehmung eines äußeren Gegenstandes ist nur möglich im Zusammenspiel des originalen → Bewußtseins seiner perspektivisch bedingten A. mit dem „Mitbewußthaben“ oder „Mitmeinen“ seiner nicht eigentlich erscheinenden Seiten. Der abgeschattete Gegenstand ist immer so gegeben, daß das eigentlich Wahrgenommene auf Nichtwahrgenommenes desselben Gegenstandes verweist. Dingwahrnehmung ist eben ein „System von Verweisungen“ dieser Art (vgl. Hua XI, § 1) und bedeutet die → Erfassung des kontinuierlich Identischen von mannigfal-

tigen A.en (vgl. Hua III/1, 92). Also ist die A. im Unterschied zum traditionellen Begriff der → Erscheinung nicht einem „Ding an sich“ entgegengesetzt, sondern sie ist eine, wenn auch inadäquate, Selbstgebung des Gegenstandes. Sie ist auch nicht als ein → Bild des Gegenstandes zu verstehen; denn so wie es perzeptive A.en in der Wahrnehmung gibt, sind uns auch Bilder in A.en, nämlich imaginativen, gegeben (vgl. Hua XIX/2, 589-592; Hua III/1, 89-91). Die A. ist vom abgeschatteten Gegenstand dadurch unterschieden, daß sie *erlebt*, der Gegenstand aber erfahren wird. Es gibt demnach einen grundwesentlichen Unterschied „zwischen Sein als Erlebnis und Sein als Ding“ (Hua III/1, 87), der im Unterschied der Gegebenheitsart gründet. → Erlebnisse zeichnen sich dadurch aus, daß sie sich eben nicht abschatten, sondern → *absolut* gegeben sind, während ein Gegenstand sich durch seine unendliche Abschattungsreihe als *transzendent*, weil uneinholbar, erweist (vgl. ebd., 87-88). Husserl redet hier von einem „wahren Abgrund des Sinnes“ (ebd., 105), der absolut gegebenes Bewußtsein und inadäquat gegebene Gegenstände voneinander trennt.

Qu.: Hua III/1. – Hua XI. – Hua XIX/2. JJ

Absolut. Ein in phänomenolog. Philosophien gebräuchlicher Terminus, der 1. zur Phänomenbeschreibung und 2. zur Auszeichnung des Bereichs der Phänomenalität bzw. dessen Abgrenzung gegenüber einem Bereich der → Transzendenz verwendet wird. Der Ausdruck „a.“ wird mit Bezug auf verschiedene Phänomene bzw. Probleme in verschiedenen Bedeutungen verwendet. Entsprechend ist mit verschied-

denen a./relativ-Unterscheidungen zu rechnen.

1. Zu den grundlegenden (ontolog.) Begriffen, die gemäß der a./relativ-Unterscheidung näher bestimmt werden, gehören etwa die Begriffe → Identität, Zeitbestimmung und → Inhalt. Alles, was in der → Zeit existiert, ist relativ identisch: Es bleibt dasselbe, indem es sich ändert, indem es kontinuierlich und partiell ein anderes wird. A. identisch, d. h. im Hinblick auf alle seine Bestimmungen dasselbe, kann nur ein nicht in der Zeit existierendes Etwas sein. Nach Husserls Zeitbewußtseinslehre erhält jeder Empfindungsinhalt beim Eintritt in das → Bewußtsein (→ „Urimpression“) eine a.e. im Bewußtseinskontinuum unverrückbare Zeitstelle, die nicht relational bestimmt, sondern durch ursprüngliche Zeitigung fixiert ist (Hua X, § 31). Im Gegensatz dazu sind relative Zeitbestimmungen solche, die nur mittels Bezugnahme auf andere Positionen im Zeitkontinuum vorgenommen und nur in Form von → Urteilen über Zeitverhältnisse zum Ausdruck gebracht werden können. Die Unterscheidung zwischen selbständigen („a.en“) und unselbständigen („relativen“) Inhalten findet sich in den formalontolog. Abschnitten von Husserls *Logischen Untersuchungen*. „A.“ kann ein Inhalt heißen, der selbständiger Teil insofern ist, als er nach Sein und Sosein unabhängig davon ist, ob Inhalte bestimmter anderer Art existieren oder nicht. Relative Inhalte sind solche, für die das nicht gilt. Ihr Sein und Sosein hängt davon ab, daß es Inhalte bestimmter anderer Art gibt, denen sie als unselbständige Momente anhängen. So gehört etwa die rote Färbung der Oberfläche eines → Gegenstandes in einer Weise an, da sie ohne diese nicht sein kann. Ebenso

ist ein phosphoreszierender Glanz von der Existenz einer gefärbten Oberfläche abhängig, an der er erscheint und ohne die er nicht existieren kann (Hua, XIX/1, §§ 1-7, 10-17, 21). Unselbständige Inhalte sind ergänzungsbedürftige, durch andere Inhalte fundierte Inhalte.

2. Gemäß seinem nicht auf bestimmte Gegenstandsbereiche und gegenständliche Zusammenhänge, sondern auf die Sphäre der Gegenständlichkeit überhaupt bezogenen Gebrauch ist a. der höchste spekulative Begriff.

A) Das subjektivkonstitutive A.e in Husserls Zeitbewußtseinslehre und transzendentaler Phänomenologie: Geht man von der etymologischen Grundbedeutung aus (lat. *absolutum*, das Losgelöste), so scheint das Problem des A.en in einer Phänomenologie, die sich als Bewußtseinsphilosophie und Intentionalitätslehre versteht, keinen systematischen Ort zu haben. In der frühen Phänomenologie kommt diese Schwierigkeit etwa in dem Disput über die Konsistenz oder Inkonsistenz der *Logischen Untersuchungen* Husserls zum Ausdruck: Wie läßt sich der logische Absolutismus der *Prolegomena zur reinen Logik* (I. Band), die These einer von aller Subjekt/Aktrelativität unabhängigen → Geltung logischer Gesetze, mit der per se aktgebundenen phänomenolog. → Beschreibung intentionaler → Beziehungen (II. Band) verbinden? Gemäß der Idee der intentionalen Beziehung wird alles, was für eine phänomenolog. → Betrachtung Gegenstand sein kann, gerade nicht „losgelöst“, sondern in seiner Relation zu intentionalen Erlebnissen erfaßt. Wird die Bedeutung des Terminus „relativ“ bezugnehmend auf die Grundstruktur der intentionalen Beziehung verstanden, d. h. im Sinne

von „relational“ (= die Relation zwischen intentionalen Erlebnissen und Gegenständen betreffend), dann bezieht sich der Terminus „a.“ auf das, was nicht vermöge derartiger Relationen ist: was nicht Phänomen ist. Etwas ist a., insofern es Seiendes für sich bzw. aus sich selbst ist, zugleich aber Bedingung dafür ist, daß anderes Seiendes erkennbar ist. Dies trifft gemäß der Auffassung einer transzendentalen Phänomenologie, die Husserl nach den *Logischen Untersuchungen* entwickelt, einzig auf das reine, phänomenolog. reduzierte Bewußtsein zu.

a) Das Transzendente und das A.e: Daß das Bewußtsein in Husserls Phänomenologie als a.e Instanz eingeführt werden kann, gründet in seiner Doppelnatur: Bewußtsein ist in jedem Moment Gegenstand- und Akt/Selbstbewußtsein in eins. Nur deshalb ist es möglich, ein uneingeschränktes Für-sich-sein (Abgeschlossenheit) des reinen Bewußtseins und in diesem Sinn dessen Selbständigkeit zu behaupten, weil Bewußtsein einerseits die unbegrenzte Mannigfaltigkeit der Phänomene einer Erfahrungswirklichkeit (potentiell) in sich enthält, andererseits aber in aller Selbsttranszendenz bei sich bleibt. Im Rahmen der phänomenolog. Untersuchungen Husserls bedeutet „Transzendenz“ nichts anderes als intentionale → Immanenz. Jede Transzendenzbewegung, wenn sie überhaupt bewußt sein soll, muß in einem (eo ipso bewußtseinsimmanenten) → Akt vollzogen werden. A. ist das Bewußtsein nicht im Hinblick auf seine gegenständliche (repräsentierende) Funktion, welche Gegenstände in Raum und Zeit nur partiell (in Abschattungen) erfaßt, sondern im Hinblick auf seine unmittelbare (irreflexive) Selbstbezüglichkeit, die auch in

jedem eigene Akte vergegenständlichenden Reflexionsakt als ursprüngliche Bewußtseinsfunktion vorausgesetzt ist. A. ist, was irrelativ, nur auf sich selbst relativ ist (Hua V, 153). A. ist das jeweils gegenwärtige Erlebnis, das sich „nicht dar[stellt]. Darin liegt, die Erlebniswahrnehmung ist schlichtes Erschauen von etwas, das *in der Wahrnehmung als ‚A.es‘ gegeben* (bzw. zu geben) ist und nicht als Identisches von Erscheinungsweisen durch Abschattung“ (Hua III/1, 92). A. ist allein der aktuelle Vollzug des Aktes, nicht irgendeine bestimmte Gegebenheit im Bewußtsein. Für Bewußtsein im vorliegenden eingeschränkten Sinn als Bewußtsein des aktuellen Erlebnisvollzuges gilt: „Es ist eine Sphäre a.e Position. So ist denn in jeder Weise klar, daß alles, was in der Dingwelt für mich da ist, prinzipiell *nur präsumptive Wirklichkeit* ist; daß hingegen *Ich selbst*, für den sie da ist (unter Ausschluß dessen, was ‚von mir‘ der Dingwelt zurechnet), bzw. daß meine Erlebnisaktualität *a.e Wirklichkeit* ist, durch eine unbedingte, schlechthin unaufhebliche Setzung gegeben.“ (ebd., 98)

Die a.e Position des reinen Bewußtseins gründet in der evidenten Unmöglichkeit, sich des gegenwärtigen Vollzugs („Habens“) eines Erlebnisses nicht bewußt zu sein. Die Absolutheit des Bewußtseins liegt in der Gewißheit des (*ego cogito*), welche nicht Irrtumssicherheit bezüglich des intendierten Gegenstandes einschließt. Nach Husserls Auffassung ist es *eine* Funktion der phänomenolog. → Reduktion, die cogito-Gewißheit von allen unberechtigten, nicht im Phänomen selbst ausweisbaren Hinzudeutungen freizuhalten. Diese Auffassung ist insbes. vorherrschend in den Vor-

lesungen von 1907 und in den *Ideen I*. 1907 präsentiert Husserl die phänomenolog. → Methode als den Weg zur a.en → Erkenntnis, ohne daß diese jedoch in eindeutiger Weise bestimmt würde. Sie wird zwar an das Vorliegen unbezweifelbarer, weil alle phänomentranszendenten → Setzungen ausschließender → Gegebenheiten gebunden, Husserl ist sich jedoch darüber im klaren, daß jede phänomenolog. Beschreibung schon allein infolge der unvermeidlichen sprachlichen Fixierung über das a., d. h. hier: voraussetzungslos Gegebene hinausgehen muß (Hua II, 47-51). In den *Ideen I* bezieht sich die Rede von a.er Gegebenheit vorranglich auf die Art und Weise, wie Bewußtsein (sc. das gegenwärtige Erlebnis) sich selbst gegeben ist im Unterschied zur Gegebenheitsweise der intendierten Gegenstände. Diesbezüglich wird ein „kardinaler“ Unterschied der Seinsweise „Sein als Ding“ (phänomenales → Sein) und Sein als Bewußtsein (a.es Sein) festgestellt (Hua III/1, §§ 44-46).

Heißt „relatives Sein“ gemäß der Konzeption der *Ideen I* „vermöge der Noesis/Noema-Relation seiend“, so ist In-relativem-Sinn-Sein gleichbedeutend damit, intentional konstituiert zu sein. Das A.e ist demnach das, was nicht konstituierbar ist: was nicht als sinnvermittelt gegebener, intentionaler Gegenstand ist. Gemäß dieser Problemsicht sind die einzigen Anwärter für den Status des A.en, für ein im Problemgehalt einer phänomenolog. Intentionalitätslehre liegendes Transzendentes, das nicht bloß Transzendentes im schwachen Sinne der intentionalen Immanenz ist, das ursprüngliche zeitkonstituierende Bewußtsein und das Bewußtsein des *alter ego*.

b) Das Transzendente und das A.e:

„Transzendental“ heißt das reine Bewußtsein vermöge der Sinnkonstitution des intentionalimmanenten („transzendenten“) Gegenstandes. „Das transzendente ‚A.e‘, das wir uns durch die Reduktionen herauspräpariert haben [sc. die reine Korrelation von Noesis und Noema, S.R.], ist in Wahrheit nicht das Letzte, es ist etwas, das sich selbst in einem gewissen tieferliegenden und völlig eigenartigen Sinn konstituiert und seine Urquelle in einem letzten und wahrhaft A.en hat.“ (Hua III/1, 182) Im Zusammenhang der Problematik des ursprünglichen Zeitbewußtseins, der Frage nach der → Konstitution der subjektiven Zeit des Bewußtseins (des Zeiterlebens) im Unterschied zur objektiven Zeit der in Raum und Zeit erfahrbaren Gegenstände tritt das A.e als Ursprung der intentionalen Struktur des Bewußtseins auf. Da → Intentionalität die Bedingung aller Erkenntnis überhaupt ist, zielt die Frage nach dem A.en demnach auf die im Rahmen einer phänomenolog. Philosophie letztmögliche Begründung. Das Letzte (A.e) kann als solches nicht durch anderes vermittelt sein: es muß sich selbst begründen.

Da die ursprüngliche Zeitkonstitution auf der Ebene der vorgegenständlichen, reellen Bewußtseinsinhalte (Empfindungen, Erlebnisse) erfolgt, läßt ihre Untersuchung das Problem akut werden, daß das Modell der intentionalen Gegenstandsbeziehung nicht auf das Selbstverhältnis bzw. die Selbstkonstitution des Bewußtseins übertragbar ist. Zugleich überschreitet die Frage nach der ursprünglichen Zeitkonstitution die methodischen Grenzen einer phänomenolog. Untersuchung. Husserls Analyse des ursprünglichen Zeitbewußtseins endet mit der Feststellung einer nicht

mehr beschreibbaren Selbstkonstitution des konstituierenden Bewußtseins: der „Selbsterscheinung des Flusses“ (Hua X, 82 f., 381 f.). Dieser ursprünglich zeitkonstituierende → „Fluß“, der selbst nicht als in der Zeit seiend gedacht werden kann, wird lediglich in der dem Konstituierten angemessenen Sprache so genannt, „aber es ist nichts zeitlich ‚Objektives‘. Es ist die *a.e Subjektivität*“ (ebd., 371).

Die Radikalität der vom Anderen repräsentierten Transzendenz liegt darin, daß das *alter ego als konstituierendes Subjekt* nicht Gegenstand von sinnkonstituierenden Akten des ego sein kann. Die reine Ich-Funktion (Funktion der Intentionalität) des Anderen ist ebensowenig vom ego konstituiert, als dieses in der Lage ist, seine eigene Ich-Funktion nach dem Modell gegenständlicher Beziehungen zu konstituieren. Das eigene und das fremde → Ich, sofern es radikal Transzendentes ist, *ist* nur im Seiner-selbst-bewußt-Sein. Das Rätsel des *alter ego*, das als konstituierendes Subjekt gedacht wird, ist kein anderes als das Rätsel des ursprünglichen Zeitbewußtseins, das sich bereits im Rahmen einer egologischen Phänomenologie stellt.

B) Das objektiv-transzendente A.e in Schelers Seinssphärenhierarchie und materialer Wertethik: Eine objektive Konzeption des A.en erfordert es, die Einschränkung der Phänomenologie auf eine Lehre der intentionalen Beziehung, und damit die Gleichsetzung von „Sein“ und „Gegenstand-für-ein-Bewußtsein-sein“, aufzuheben. Scheler vollzieht diese Aufhebung. Seine Idee des A.en setzt einen von Husserls Auffassung abweichenden Begriff der Transzendenz voraus. Während das A.e in Husserls Philosophie als ein Problem der Selbstbegründung einer

transzendentalen Phänomenologie auftritt, geht Scheler über diese erkenntniskritische Dimension der Problemstellung hinaus. Als „Gottsucher“ hat der Mensch immer schon, unabhängig von allen theoretischen Erörterungen, → Interesse an einem A.en, das sich nicht der von einem Erkenntnissubjekt gesetzten Grenze zwischen Immanenz und Transzendenz verdankt, sondern „früher“ ist als jede Erkenntnistheorie. Beziehung zum A.en ist ursprüngliche Erfahrung.

a) Daseinsrelative und nicht daseinsrelative Seinssphären: Scheler unterscheidet folgende irreduzible Seinssphären: die Sphäre 1. des *ens a se*, des a.en Seins, im Unterschied zu allem relativen Sein; 2. von Außenwelt und Innenwelt; 3. von → Lebewesen und → Umwelt; 4. des Ich/Du und der Gemeinschaft. Die verschiedenen Seinssphären stellen, mit Ausnahme der höchsten des a.en Seins, verschiedene Stufen der Daseinsrelativität von Gegenständen dar. Diesen Stufen entsprechen jeweils bestimmte → Einstellungen bzw. Interessen bezüglich der Gegenstände, die ihrerseits je nach ihrer Sphärenzugehörigkeit in einer bestimmten, im Wesen des Gegenstandes gründenden Erfahrungstypik gegeben sind. Soll der Gegenstand „als er selbst“ erfaßt werden, so kann mithin in bezug auf die je vorfindliche Daseinssphäre nicht beliebig zwischen alternativen Gegebenheitsweisen gewählt werden. Selbstgegebenheit des Gegenstandes (gemäß der jeweiligen Erfahrungstypik) ist *eine* Bedeutung der Rede von „a.er Erkenntnis“. Da phänomenolog. Erkenntnis in bezug auf jede Seinssphäre auf → Wesen und Wesenszusammenhänge, mithin auf metaphys. Wissen abzielt, dessen Gegenstand nicht daseinsrelativ auf das

→ Leben ist, das zum Wesen einer Gegenstandsart Gehörige aber das ist, was für jede Erfahrung eines Gegenstandes der betreffenden Art a priori gilt, ist phänomenolog. Erkenntnis a.e Erkenntnis in dem Sinn, daß sie durch keine Beobachtung und Induktion zu bestätigen oder zu widerlegen ist, die Gültigkeit der von der Phänomenologie ausgesagten Wesenszusammenhänge vielmehr in jedem empirischen Urteil vorausgesetzt ist.

b) Das A.e und das Relative in der → Ethik: Wird das Problem des A.en und Relativen gestellt, so ist darauf zu achten, daß die im Sinne der Seinssphärenlehre anzusetzende Differenz zwischen a.en und relativen Gegenständen nicht mit der Differenz a.er und relativer Erkenntnis von Gegenständen verwechselt wird. Unterbleibt diese Verwechslung, so kann die (je nach Gegenstandsart näher zu bestimmende) Daseinsrelativität eines Gegenstandes festgestellt werden, ohne damit eine relativistische Position zu vertreten. Die Eigenart der materialen Wertethik Schelers liegt gerade darin, daß sie die These eines Werteabsolutismus mit der Betonung der Historizität und Variabilität des menschlichen Ethos verbindet (ScheGW 2, 20, 22, 309 ff.). In Entsprechung zum logischen Absolutismus der Unabhängigkeit und logischen Vorgängigkeit des Seins der idealen Gegenstände vor dem Sein der realen Gegenstände (ScheGW 9, 196) formuliert Scheler seinen ethischen Absolutismus dahingehend, daß „Werte überhaupt (und auch deren Wertsein) sind und bestehen, *nicht* erst bedingt durch irgendwelche Reaktionen faktischer Lebewesen“ (ScheGW 2, 290). Dieser ethische Absolutismus bekundet sich in dem Versuch, eine objektive Werthierarchie (Rangordnung von → Wer-

ten) auszuweisen, die in ihrer Geltung unabhängig ist vom Dasein einer historisch sich verändernden Güterwelt, in welcher sich Werte und Wertverhältnisse manifestieren: in welcher sie objektiv und wirklich werden. Innerhalb der Wertesphäre sind relative und a.e Werte zu unterscheiden je nachdem, ob sie für ein reines, vom Wesen der Sinnlichkeit und des Lebens unabhängiges → Fühlen existieren oder nicht. Die Relativität des Seins der Wertarten hat, wie Scheler betont, ebensowenig mit der Relativität der Güterarten zu tun, welche Träger der Werte sind, wie sie mit der historischen und sozialen Relativität faktischer Wertschätzungen zu tun hat (ScheGW 2, 118). Die Wertordnung ist a priori gegenüber der Güterwelt (ebd., 40 f., 45 f., 67). Als Vermittlungsinstanz zwischen der objektiven Wertordnung und den geschichtlich sich wandelnden Formen und Institutionen der Sittlichkeit tritt die → Person auf. Schelers Ethik verteidigt den Standpunkt des sogenannten Personalismus, wonach alle Werte den Personwerten unterzuordnen sind (ebd., 115 f.). Während das Ich von Scheler als Gegenstand innerer Wahrnehmung verstanden wird, ist die → Person Ausgangspunkt und Träger aller, mithin auch der wertfühlenden Akte. Ebenso wie die Person können auch deren Akte nicht gegenständlich werden: Das Seinswesen der Akte ist ihr Vollzug; die Person ist nur als kontinuierliche Aktualität, als „nur aktual seiende Subjektivität“. Einzig für das, was gemeinhin, gemäß der herrschenden Idee positiver → Wissenschaft und wissenschaftlicher Objektivität, als das *nur* Subjektive gilt, nämlich die Person, gibt es das A.e: „[...] nur die *Personform* des Erkennens [vermag] *Welttotalität*

zu geben [...] und *nur* für Personform [ist] die *a.e* Daseinsstufe aller Dinge überhaupt zugänglich [...].“ (ScheGW 6, 19)

C) Das vorontolog. und vorepistemologische A.e in der Philosophie des → Andern von Levinas: In Levinas' Denken ist das Problem des A.en mit den Ideen → Totalität und der Unendlichkeit verbunden, welche seinem emphatischen Erfahrungsbegriff zugrunde liegen. Als unmöglich erscheint die Beziehung zum A.en nur dann, wenn sie als Erkenntnisbeziehung zwischen einem immanenten, seiner selbst präsenten Bewußtsein und einem transzendenten A.n gedacht wird. Demgegenüber betont Levinas, daß die Bindung an das A.e jeder Erkenntnis vorgängig ist und nicht wie ein Gegenstand (Zustand, Ereignis) in der Welt, gemäß einer Subjekt-Objekt-Beziehung, erkannt werden kann. Die intentionale Beziehung auf ein x, die nach Levinas eine Aktivität des Subjekts darstellt, kann nur solches erfassen, das einem Subjekt als Gegenstand gegenübertritt. Dagegen erschließt sich das A.e nur einer gänzlich passiven Erfahrung (→ Passivität).

Für Levinas steht, ebenso wie für Scheler, die Bedeutung des A.en für das Selbstverständnis der menschlichen Existenz im Vordergrund. Mit der Feststellung, daß der Gesichtspunkt des intentionalen Bewußtseins ein beschränkter ist, der zugunsten der Einbeziehung einer echten, nicht bloß phänomenolog. („immanenten“) Transzendenz zu überwinden ist, knüpft Levinas an Scheler an. Mit der These, daß die Frage nach dem *alter ego* und die Frage nach dem Zeitbewußtsein *einem* Problemzusammenhang angehören, der im Hinblick auf das A.e von zentraler Bedeutung ist, schließt Levinas an

Husserl an. Beide Argumentationslinien laufen zusammen in der Konzeption des → Antlitzes (*visage*): A. ist, was nicht repräsentierbar ist; was uns mit Erfahrung im echten Sinn bekannt macht; was die Einheit der transzendentalen Apperzeption eines reinen Bewußtseins aufbricht, in welcher Immanenz immer über Transzendenz triumphiert; was anstelle der Autonomie des Subjekts die Begegnung mit dem Anderen (*l'autrui*), ein Sich-Öffnen für die → Andersheit (*l'altérité*) setzt, welche den Primat des Bewußtseins und die objektivierende Intentionalität zugunsten einer ursprünglichen Transsitivität aufhebt (Levinas 1992, 148 ff., 223 f., 228 ff.). Die Art und Weise, wie ein Antlitz bedeutet, beruht nicht darauf, in einen Verweisungszusammenhang (Horizont) von Symbolsystemen eingebunden zu sein.

Das Verstehen und Anerkennen des Faktums der Transzendenz im Antlitz des Anderen hat eine ethische Bedeutung. Es bringt mich in die Position dessen, der unbedingte → Verantwortung (für den Anderen, für das Universum) trägt. Das ethische Grundphänomen der Verantwortlichkeit (*responsabilité*) liegt in der Art des Berührtwerdens durch den Anderen, der nicht als Gegenstand zu beschreiben, zu erklären, zu konstituieren ist. In der Beziehung „von Angesicht zu Angesicht“ ereignet sich eine Gemeinschaftlichkeit, die nicht auf einem Verstehen beruht, vielmehr alles Verstehen erst ermöglicht (ebd., 113 ff., 117 ff.). Das mich im Antlitz *heimsuchende* Andere ist das einzige Seiende, das ich nicht mit Hilfe meines Verstandes besitzen kann, das nicht Gegenstand eines (durch Inbesitznahme zu befriedigenden) → Bedürfnisses (*besoin*) werden kann. Der Andere stellt meine →

Freiheit in Frage. Er ist die unerreichbare, unendliche Quelle (*infinité*) meines Begehrens (*désir*) (Levinas 1992, 218 ff., 225, 239). In der Beziehung zum Anderen bin ich heteronom (ebd., 188 ff.). (Deshalb ist die Verantwortung für den Anderen nicht etwas, das ich mir als Pflicht abverlangen könnte.) Als irreduzibel auf meine Erfahrung von ihm ist der Andere, wie ebenso mein → Leib, apriorische Bedingung von Erkenntnis und Sein (ebd., 136). Ebenso wie in Husserls Philosophie ist in jener von Levinas die Entdeckung der Irreduzibilität des Anderen – was Husserl „radikale Transzendenz“, Levinas „ethischen Widerstand“ (Levinas 1987, 55, 171) nennt – mit der Überschreitung des Gedankens gegenstandsgerichteter Intentionalität und mit dem Problem eines ursprünglichen Zeiterlebens verknüpft. „The proximity of a neighbour remains a diachronic break, a resistance of time to the synthesis of simultaneity.“ (ebd., 167) Wird der Andere nicht bloß als Erscheinung, als in bestehende Ordnungen integriert genommen, sondern als Spur (*trace*) einer Transzendenz, so unterbricht die Erfahrung des Anderen die Kontinuität meines Bewußtseins. Sie verlangt eine „spaltbare Gegenwart [...], die sich noch in ihrer Punktualität ‚destrukturiert‘. Die die Ordnung verwirrende Andersheit kann nicht zurückgeführt werden auf die Differenz, die der Blick sichtbar macht, der vergleicht und gerade dadurch das Selbe und das Andere vergleichzeitigt. Die Andersheit ereignet sich als ein Abstand und eine Vergangenheit, die keine Erinnerung zur Gegenwart zu erwecken vermöchte. Und dennoch vermag sich die Verwirrung nur als Dazwischenkunft. Es bedarf also eines Fremden, der kommt,

gewiß, aber der schon fort ist, *bevor* er ankommt, absolut in seiner Erscheinung.“ (Levinas 1992, 249)

Qu.: Hua XIX/1. – Hua II. – Hua III/1. – Hua IV. – Hua V. – Hua VIII. – Hua X. – Hua XV. – ScheGW 2. – ScheGW 3. – ScheGW 6. – ScheGW 9. – ScheGW 10. – Levinas 1947 (1997). – Levinas 1979 (1989). – Levinas 1979 (1989). – Levinas 1961 (1987). – Levinas 1974 (1992). – Levinas 1987b. – Levinas 1949 (1983). – *Lit.*: Adorno 1966 (³1982). – Baumgartner 1980, 321-342. – Brand 1955. – Boehm 1959, 214-242. – Blum 1983, 145-168. – Cramer 1959. – deBoer 1973, 514-533. – Eigler 1961. – Findlay 1970. – HeiGA 20. – Krewani 1982, 107-127. – Krewani 1992. – Masterson 1983, 211-223. – Orth/Pfafferott 1994. – Priest 1999, 209-222. – Rinfner-Kreidl 1999. – Sartre 1982, 39-96. – Schneck 1987. – Schulz 1981, 6-38. – Soffer 1991. – Sommer 1987. – Tietjen 1980. – Vasey 1981, 178-195. – Wittmann 1923 (²1973). – Wyschogrod 1974. SRK

Achtung. In Schelers Klassifikation der Hauptarten der geistigen → Werte gehört die A. zu den Werten der reinen Wahrheitserkenntnis, näherhin zu „Antwortsreaktionen“ (ScheGW 2, 125), wie auch das Gefallen und Billigen sowie deren Gegenteil. Die → Akte, in denen solche Werte erfaßt werden, sind „Funktionen des *geistigen* Fühlens und Akte des *geistigen* Vorziehens und Liebens und Hassens“ (ebd., 124), die von den gleichnamigen *vitalen* Funktionen und Akten streng unterschieden werden müssen. Kants Begriff der A. ist für Scheler einer der Anlässe zu einer prinzipiellen Auseinandersetzung mit dessen imperativischer Ethik. In der *Kritik der praktischen Vernunft* (I. Teil, I. Buch, 3. Hauptstück) ist die A. für das Gesetz die einzige moralische Triebfeder. Mit

der Annahme eines solchen Gesetzes stimmt für Kant auch das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe zusammen. Als Gebot fordert es „A. für ein Gesetz, das Liebe befiehlt“. Scheler kritisiert daran, daß mit der Auffassung jenes Wortes von Jesus als Gebot der Akt der Liebe dem Gesetz untergeordnet werde. Der Akt der A. erscheine dadurch wertvoller als der Akt der Liebe. Dagegen gilt für Scheler umgekehrt, daß Aktarten wie Liebe oder Ehrfurcht „aller A. weit an Wert überlegen sind“ (ScheGW 2, 230).

Qu.: ScheGW 2, 124-125 u. 228-238. HV

Adäquation. Der Begriff der A. („Angleichung, Übereinstimmung“) ist in der philosoph. Tradition maßgeblich für die Bestimmung der → Wahrheit. „*Veritas intellectus est adaequatio intellectus et rei.*“ „Wahrheit ist Übereinstimmung der Erkenntnis und der Sache.“ (Thomas von Aquin: *Summa contra gentiles*, liber I, caput 59, Nr. 495; vgl. *De veritate*, quaestio 1, articulus 1.)

Entsprechend sind für Husserl Fragen der A. solche der Wahrheit. Mögliche Wahrheit als Richtigkeit besagt mögliche A. an mögliche Sachen selbst. Der Begriff der → Richtigkeit macht den kritischen Begriff der Wahrheit aus und entspringt der evidenten Selbsthabe, → Evidenz als Richtigkeitsbewußtsein erwächst in aktueller A. Ein → Urteil zur A. zu bringen heißt, kategorial zu fassen, was in der einstimmigen → Erfahrung gegeben ist bzw. zu erfassen, daß es etwas prädiziert, das zwar sinngemäß zur entsprechenden Erfahrungssphäre gehört, aber im Widerstreit zu etwas Erfahrenem steht.

Qu.: Hua XVII, §§ 46 u. 54.

HV

Affekt. Die Affektion gehört für Husserl zu den allgemeinen Strukturen der → Rezeptivität und geht der → Erfassung und Explikation voraus. Affizieren bedeutet Weckung des Erkenntnisinteresses. Der zu erkennende → Gegenstand geht aller → Erkenntnis voraus; indem er sich aus seiner Umgebung heraushebt, affiziert er ein → Ich. Was sich vom → Hintergrund abhebt, fällt auf und entfaltet damit eine affektive → Tendenz in Richtung auf jenes. Scheler behandelt A.e im Kontext der Phänomenologie und Soziologie des → Ressentiments. Er versteht darunter (in freier Nietzsche-Rezeption) eine „seelische Selbstvergiftung“, deren Ursache in der Zurückdrängung bestimmter A.e liegt; dabei kommen vor allem Rache, Haß, Bosheit, Neid, Scheelsucht und Häme in Betracht, an erster Stelle steht der Racheimpuls. Zwischen diesen A.en einerseits, der Ohnmacht ihrer Entladung auf der anderen Seite baut sich eine Spannung auf, in deren Gefolge die A.e die Form des Ressentiments annehmen. Das Gefühl der Ohnmacht ist mit dem Bewußtsein des Nichtkönnens verbunden und wird dadurch zu einer Macht der Verdrängung. Als Beispiel für eine Entladung der A.e nennt Scheler die Strafjustiz, die von Rache reinigt. Wird dem A. die äußere Entladung verwehrt, übt er eine Wirksamkeit nach innen aus. Qualität und Richtung machen die Wirkung des A.s aus, seine zuständige Seite hat in Viszeralempfindungen ihre Grundlage, was auch zu einer Beeinträchtigung des Leibgefühls führt.

Während Scheler nicht genau zwischen A., Leidenschaft und → Gefühl unterscheidet, tut Heidegger eben dies. In seiner Auslegung von Nietzsches Bestimmung des Willens als A. erkennt er in diesem ein Außer-sich-sein,

das anfallsartig geschieht und rasch vergeht. Die Leidenschaft ist dagegen durch Sammlung und Hellsichtigkeit charakterisiert. Ein Gefühl wiederum ist der Zustand, in dem wir uns zu den Dingen, zu uns selbst und zu den Mitmenschen um uns befinden, ein Offenhalten im Verhältnis zum Seienden.

Ricœur's Behandlung des Affektiven gehört in die Untersuchung der paradoxen Situation des Gefühls. Dieses ist einerseits intentional und somit auf Gegenstände und Personen bezogen. Doch sind diese intentionalen Korrelate nicht autonom, insofern den Gefühlen das positionale Moment fehlt, der Existenzglaube. Das Gefühl setzt kein Seiendes, sondern bekundet die Weise, wie der Fühlende affiziert, in seinem Innersten betroffen wird. Die Paradoxie des Gefühls begründet die affektive Zerbrechlichkeit.

Die Intention auf Täuschungsfreiheit begründet für Henry die Bedeutung des A.s. Dieser ist in seinem Erleiden das einzig Unbestreitbare. Die phänomenolog. → Reduktion legt die radikale → Immanenz als transzendente Affektivität frei, die das Wesen des Lebens und dessen Ipseität ausmacht: „Als A. ist das Leben als Leben.“ (Henry 1992, 199) Die transzendente Affektion ist ursprüngliche Manifestation ihrer selbst, ein Selbsterweis, Selbstzeugung des Lebens in seiner Selbstaffektion und darin das verborgene Wesen der Gottheit.

Qu.: Husserl 1939, § 17. – HeiGA 6.1, 40 ff. – Ricœur 1960a (1971, 110 ff.). – Henry 1992. – Lit.: Kühn 1992. HV

Ahnung. Heidegger versteht unter A. jene → Stimmung, in der sich „das Geheimnis als solches eröffnet“, das durch die → Dichtung gestiftet wird;

das Wort A. erscheint erstmals im Zusammenhang mit seiner Auslegung Hölderlins. Die A. der Ankunft des → Gottes im Leiden ist ein Wissen, das sich nicht vom Menschen her einrichten läßt. Dem Schein nach ein Wähnen, ist das Ahnen in Wahrheit das eigentliche Wissen, „die Halle, die alles Wißbare verhehlt, d. h. verbirgt“ (HeiGA 8, 211).

Qu.: Heidegger 8, 210 f. – HeiGA 39, 257. – HeiGA 45, 176. – HeiGA 51, 12. – HeiGA 53, 34 u. 132. – HeiGA 8, 210 HV

Ähnlichkeit ist bei Husserl ein explizites Thema seiner Relationentheorie. Die Beschäftigung mit der Ähnlichkeitsrelation beginnt in der *Philosophie der Arithmetik* (Hua XII, 67, 72, 82, 119). Schon dort wird der Begriff „Ä.“ in der Bedeutung verwendet, die bei Husserl stets erhalten bleibt: Ä. ist die partielle → Identität zwischen mindestens zwei Phänomenen. Insbesondere in *Erfahrung und Urteil* wird dieses Ähnlichkeitsverständnis eingehend phänomenologisch analysiert. Das Ergebnis dieser Untersuchung führt zu vier Hauptthesen über die Ähnlichkeitsrelation: 1. „Völlige Gleichheit haben wir als Limes der Ä. begriffen.“ (Husserl 1985, 404) 2. Ä. ist das Produkt einer Deckungssynthese, die „wir mit dem traditionellen Ausdruck [...] als Assoziation bezeichnen“ (ebd., 77). Umgekehrt gilt: „Alle unmittelbare Assoziation ist Assoziation nach Ä.“ (ebd., 78) 3. Ä. „ist die Grundlage für die unterste Stufe der Allgemeinheit“ (ebd., 405). 4. Es sind die totale (reine) und die partielle (unreine) Ä. zu differenzieren: „Zwei Inhalte stehen im Verhältnis reiner Ä., wenn kein unmittelbares Teil des einen dem des anderen unähn-

lich ist. Unreine Ä. ist getrübt Ä., getrübt durch Komponenten der Unähnlichkeit“ (ebd., 229) Weniger thematisiert, aber dafür an systematisch entscheidender Stelle tritt der Ähnlichkeitsbegriff auch in der Bildtheorie Husserls auf: „Bildvorstellungen im gemeinen Wortsinn“ definiert Husserl dort als „jene merkwürdigen Vorstellungen, bei denen ein wahrgenommener Gegenstand einen anderen durch Ä. vorstellig zu machen bestimmt und befähigt ist, und zwar in der bekannten Weise, in der das physische Bild das Original vorstellig macht“ (Hua XXIII, 17).

Qu.: Hua XII. – Hua XXIII. – Husserl 1939
(⁶1985). LW

Aisthesis. Hatte Husserl im Rahmen seiner phänomenolog. Untersuchungen zur Konstitution das materielle → Ding als „*aistheton*“ und den ihm zugehörigen, leibbezogenen „gegenständlichen Sinn“ als A. (vgl. Hua IV, § 18 u. 405 f.) gefaßt, so ist A. für Heidegger seit der Marburger Zeit ein an Aristoteles gewonnener Leitbegriff, der in mannigfaltigen Nuancierungen und unter verschiedenen Titeln bis ins Spätwerk bestimmend bleibt. In der *Einführung in die phänomenologische Forschung* heißt es: „A. ist die Weise des Daseins eines Lebenden in seiner Welt“, die „die Weisen des Vernehens durch die *Art des Vernommenen*, des im Vernehmen Zugänglichen“ (HeiGA 17, 8) charakterisiere; in den vorbereitenden Bemerkungen zur Vorlesung über Platons *Sophistes* bezeichnet Heidegger die A. als „Grundverfassung des Menschen“, insbesondere in ihrer höchsten Form, im → Hören: „Mit dem Sprechen gehört das Hören zu seiner (sc. des Menschen) Mög-

lichkeit. Weil der Mensch hören kann, kann er *lernen*. Beide Sinne, das Hören und das Sehen, haben nach verschiedenen Richtungen hin einen Vorzug: das Hören ermöglicht die *Mitteilung*, das Verstandenwerden von anderen; das Sehen hat den Vorzug des *primären* Erschließens der Welt, so daß das Gesehene besprochen und im *logos* ausführlicher angeeignet werden kann.“ (HeiGA 19, 70)

Zusammen mit der in der Vorlesung *Die Grundfragen der antiken Philosophie* getroffenen Bestimmung der A. als „eine(r) ursprünglich genuine(n) Art der Gebung, und zwar direkt“ (HeiGA 22, 150) ergeben diese Bestandteile des Begriffs schließlich in *Sein und Zeit* die bekannte Definition der A. bzw. ihrer Rolle im Hinblick auf die Ausarbeitung der Seinsfrage: Ursprünglicher noch als der *logos*, das „aufweisende Sehenlassen von etwas“, ist die A., „das schlichte, sinnliche Vernehmen von etwas. Sofern eine A. je auf ihre *idia* zielt, das je genuin nur gerade *durch* sie und *für* sie zugängliche Seiende, [...] dann ist das Vernehmen immer wahr“ (HeiGA 2, 44 f.), bar sogar der bloßen Möglichkeit des Verdeckens, die mit dem *logos*, der „im Aufweisen auf ein anderes rekurriert und so je etwas *als* etwas sehen läßt“, sehr wohl gegeben ist. Phänomenologie im Heideggerschen Sinn zielt mithin in letzter Instanz auf A. ab, verstanden als → *aletheia*: → Wahrheit als → Unverborgenheit. „Hinter‘ den Phänomenen der Phänomenologie steht wesentlich nichts anderes, wohl aber kann das, was Phänomen werden soll, verborgen sein. Und gerade deshalb, weil die Phänomene zunächst und zumeist *nicht* gegeben sind, bedarf es der Phänomenologie.“ (ebd., 48)

Eine ausführliche Erläuterung erfährt

der A.-Begriff zudem in der Vorlesung *Vom Wesen der Wahrheit* angelegentlich Heideggers Auslegung von Platons *Theätet*. Dort wird A. in Beziehung gesetzt zur *phantasia*, der Erscheinung, dem Sich-zeigenden: „das Wahrgenommene als solches ist das Selbige wie das Sich-zeigende in seinem Sich-zeigen. [...] A. meint Wahrgenommenheit von etwas.“ (HeiGA 34, 164) Auch mehrere spätere Vorträge Heideggers lassen sich als Entfaltungen seiner Deutung der A. als gemäßige Weise der Entdeckung des (etwa von der *phone*) Verdeckten im Sinne des Vernehmens oder des „Seinlassens“ verstehen, so, wenn es im *Logos*-Vortrag heißt: „Solange wir nur den Wortlaut als den Ausdruck eines Sprechenden anhören, hören wir noch gar nicht zu. [...] Wir haben gehört, wenn wir dem Zugesprochenen *gehören*. Das Sprechen des Zugesprochenen ist *legen*, beisammen-vor-liegen-lassen.“ (HeiGA 7, 220)

Qu.: Hua IV. – HeiGA 2. – HeiGA 7, 5-36 u. 212-234. – HeiGA 17. – HeiGA 19. – HeiGA 22. – HeiGA 34. ARB

Akt. Ein A. ist – allgemein gefaßt – der Vollzug psych. Erlebnisse. Diese werden von Brentano durch die → Intentionalität charakterisiert. Auch Husserl versteht in den *Logischen Untersuchungen* die A.e im weitesten Sinn als intentionale Erlebnisse. Dabei treten grundlegende Unterscheidungen mit Bezug auf die A.e im einzelnen zutage. Unterschieden wurden durch qualitative Differenz setzende A.e (aktuelle Identifizierung bzw. Unterscheidung) und nichtsetzende A.e (diese lassen das Sein ihres → Gegenstandes dahingestellt, dieser ist bloß vorgestellt); durch Differenz der Materie

ergeben sich einstrahlige und mehrstrahlige A.e; ferner gibt es objektivierende und nicht-objektivierende A.e, fundierte und fundierende A.e, bedeutungserfüllende und bedeutungsgebende, bedeutungsverleihende A.e; schlichte und höherstufige A.e. Grundsätzlich sind reelle und intentionale Aktbestände zu unterscheiden: Zum reellen Inhalt eines A.s gehört alles, was ihn aufbaut, d. h. Aktmomente wie die hyletischen Daten sowie bestimmte Auffassungscharaktere (Empfindungsinhalte wie Farben-, Ton- und Tastdaten; nicht zu verwechseln mit dinglichen Momenten wie Farbigkeit oder Rauigkeit), auch sensuelle Momente der Triebphäre. Eine „sinngebende“ Schicht bringt aus dem Sensuellen das konkrete intentionale Erlebnis zustande. Die sensuelle *hyle* (die hyletischen Data) wird durch das geformt, was dem → Bewußtsein seine Eigentümlichkeit gibt, d. h. wodurch es Bewußtsein von etwas ist; es wird durch das noetische Moment (die → Noesis) zum intentionalen Bewußtsein. Die Noesen machen das Spezifische des *Nus* (der Vernunft im weitesten Sinne) aus, also die *cogitationes* und die intentionalen Erlebnisse überhaupt. Während die „reelle Analysis“ des Erlebnisses jene Komponenten enthüllt, durch welche jenes aufgebaut ist (die Empfindungsinhalte), legt die intentionale → Analyse jene → Momente frei, durch welche das intentionale → Erlebnis Bewußtsein von etwas ist (Hua III/1, §§ 85 u. 88). Das Erlebnis ist im Modus aktueller Zuwendung explizit Bewußtsein von einem Gegenstand, im Zustand der Inaktualität bloß potentielles Bewußtsein. Der Erlebnisstrom besteht nie aus bloßen → Aktivitäten, diese aber machen im präzisen Sinn den Begriff des → *cogito* aus („ich habe Bewußtsein

von etwas, vollziehe einen Bewußtseinsakt“ (ebd., § 35)). Über die *Logischen Untersuchungen* hinausgehend widmet sich Husserl auch dem Unterschied zwischen intentionalem und intendiertem Gegenstand, d. h. der Relevanz der Differenz von bewußtseinsimmanenten und -transzendenten Gegenständen, eine Unterscheidung, die auch für die Aktanalyse relevant wird. Der Unterschied von bedeutungserfüllenden und bedeutungsgebenden A.en bereitet die Aufgabe vor, den für jede Erkenntnis bestimmenden Wahrheitsbegriff phänomenolog. zu explizieren.

Reinach kritisiert an Brentano die Vermengung von A. und Intentionalität: Etwas kann intentional sein, ohne A. zu sein, z. B. die Überzeugung. Besondere Bedeutung hat die Unterscheidung in soziale und nichtsoziale A.e. Soziale A.e sind dadurch charakterisiert, daß sie nicht in sich selbst ruhen; sie haben ein anderes Subjekt zu ihrer Voraussetzung, dem sie sich kundgeben wollen; so ist das Gebet ein sozialer A. Jeder soziale A. gründet in einem inneren Erlebnis, das selbst kein sozialer A. ist; so hat die Frage die Nichtüberzeugung zur Voraussetzung. Durch soziale A.e – welche Spuren in der Welt hinterlassen – konstituieren sich soziale Verhältnisse.

Scheler differenziert zwischen A. und Gegenstand und unterscheidet von diesem die im Aktvollzug lebende → Person. Ein weiterer Unterschied besteht zwischen A. und → Funktion: Funktionen sind psych.; zu ihnen gehören die Sinneswahrnehmungen sowie alle Arten der → Aufmerksamkeit und des vitalen Fühlens. Dagegen wird in A.en etwas gemeint, sie stehen außerdem zueinander in einem unmittelbaren Sinnzusammenhang. Funktionen können in A.en vergegenständ-

licht werden (z. B. indem das Sehen zu anschaulicher Gegebenheit gebracht wird), sie können auch als Medium fungieren, durch welches hindurch der A. auf einen Gegenstand gerichtet ist, ohne daß die Funktion vergegenständlicht wird (z. B. im Sehen und daraufhin Hören eines Gegenstandes, während das → Urteil in Identität denselben Sachverhalt vermeint). A.e sind weder psych. noch phys., sondern psychophys. indifferent. Scheler gebraucht für die gesamte Sphäre der A.e den Terminus → „Geist“. Weil zum Wesen des Geistes gehört, daß er Person ist (Person als die wesensnotwendige Form des konkreten Geistes), deshalb gehört es zum Wesen der Person, daß sie im Vollzug intentionaler A.e lebt. Und ebenso wie der A. wesensmäßig zur Person gehört, gehört jeder Gegenstand zu einer Welt, beide in Korrelation zueinander. A.e sind Träger von → Werten, wobei die Träger der spezifisch sittlichen Werte nicht einzelne konkrete A.e sind, sondern die Richtungen des sittlichen „Könnens“ einer Person, deren „Tugenden“ und „Laster“.

Qu.: Hua III/1. – Hua XIX/1. – Reinach 1989. – ScheGW 2, 45 ff., 382 ff. HV

Aktivität. Innerhalb der Fundierungsschichten im Rahmen von Husserls Konstitutionstheorie (→ Konstitution) ist die A. die oberste → „Schicht“ des intentionalen Verhaltens zur → Welt: vollbewußtes, vernunftmäßiges und als solches leiblich-kinästhetisches waltendes Ichleben. Als höchste Schicht in dieser Fundierungsfolge ruht die A. auf den tieferen der → Passivität auf, die aktives Verhalten wie Wahrnehmen, Handeln, Werten etc. erst ermöglicht oder motiviert. Alle A. ist somit

motiviert durch tiefere Bewußtseinsleistungen, die ihrerseits nicht homogen, d. h. völlig passiv sind, sondern eine Stufenfolge von passiv zu passiv-aktiv und schließlich aktiv aufweisen. Ist alles Bewußtseinsleben gemäß der Husserlschen Konstitutionstheorie ein Leisten, so kann man folglich von Bewußtseins-synthesen sprechen, die von der passiven bis zur aktiven Stufe hinaufreichen. Wichtig hierbei ist, daß *alle* A. auf passiven Unterstufen steht.

Qu.: Hua XVII, 319 f. – Lit.: Holenstein 1972. SL

Aktualität. Dies ist für Husserl die Grundform des aktuellen Lebens. Die aktuellen \rightarrow Erlebnisse (ausgezeichnet durch das „Gerichtetsein auf“) sind von einem „Hof“ von inaktuel- len Erlebnissen umgeben. Husserl unterscheidet zwischen A. und Potentialität der \rightarrow Setzung, der übergeordnete Titel ist „positionales Bewußtsein“. Jener Unterschied steht in einer gewissen Nähe zu den Aktualitätsunterschieden der \rightarrow Aufmerksamkeit und Un- aufmerksamkeit, fällt aber nicht mit ihnen zusammen: Mit Rücksicht auf die „Neutralitätsmodifikation“ (sich bloß Hineindenken in ein Glauben, Vermuten usf., es nicht wirklich gesetzt haben) wird die Rede von A. doppeldeutig.

Qu.: Hua III/1, §§ 35, 113. HV

Aletheia. Der griech. Terminus A. ist ein Grundwort von Heideggers Philosophie und zieht sich wie ein roter Faden durch die Genese seines Denkweges. In seinen *Marburger Vorlesungen* (vgl. HeiGA 20 sowie HeiGA 21) entwickelt Heidegger jene Gedanken zur A., wie sie dann in seinem Hauptwerk *Sein und Zeit* (HeiGA 2, § 44) ihren sy-

stematischen Niederschlag finden. Im Zuge der Ausführungen zu der Frage nach dem Sinn von \rightarrow Sein, die ihren Ausgang von der fundamentalontolog. Analytik des menschlichen \rightarrow Daseins nehmen, stößt Heidegger auf das Problem der \rightarrow Wahrheit. Der Begriff „Wahrheit“ ist die traditionelle Übersetzung für die griechische A. Heidegger zeigt auf, daß die traditionelle Übersetzung der A. mit Wahrheit dem ursprünglichen Phänomen der A., die er mit \rightarrow Unverborgenheit übersetzt, nicht gerecht wird. Das gründet für Heidegger weitgehend darin, was gemeinhin als „Wahrheit“ verstanden wird. Der traditionelle Begriff der Wahrheit läßt sich für Heidegger seit Aristoteles durch zwei Punkte charakterisieren: 1. Der Ort der Wahrheit ist die \rightarrow Aussage bzw. das prädikative \rightarrow Urteil. Dieses kann wahr oder falsch sein. Und 2. hat die Wahrheit ihr Wesen in der Übereinstimmung von Verstand (*intellectus*) und Sache (*res*). Eine Wesensbestimmung der Wahrheit, die ihre Wurzel in der Weiterentwicklung der aristotelischen Lehre durch die mittelalterliche Scholastik hat (vgl. HeiGA 2, 284). In einem kritischen Abbau (Destruktion) dieser Auffassung der Wahrheit als Richtigkeit von Aussage und Übereinstimmung weist nun Heidegger in eine ursprünglichere Dimension des Phänomens der Wahrheit im Sinne der A., die den oben genannten Auffassungen von Wahrheit erst ihr Fundament gibt. Diese Dimension ist jene der Unverborgenheit (A.) des Seienden selbst. Damit Urteil, Aussage und Übereinstimmung möglich sein sollen, muß das Seiende sich als Dieses oder Jenes schon gezeigt haben. Die Unverborgenheit bzw. Entdecktheit des Seienden geht somit jeglicher wahrer oder falscher Aussage vorher und gibt

dieser erst ihre → Möglichkeit (HeiGA 34, 34). In den Bahnen von *Sein und Zeit* liegt diese Ermöglichung als Unverborgenheit des Seienden (A.) in der horizonthaften Welt- bzw. Seinsoffenheit des menschlichen Daseins, die sich in einem ursprünglichen Weltentwurf konstituiert. Mit → Entwurf meint Heidegger die jeglichem Sichzeigen von Seiendem vorgängige Erschlossenheit eines Bedeutungshorizonts (→ Welt) innerhalb dessen ein Erscheinen von Etwas als Etwas überhaupt erst möglich wird. Dieses Erschließen ist zugleich ein Entbergen des Seienden in seine Unverborgenheit (A.). Wahrheit im Sinne der A. fällt so mit der Seinserschlossenheit des Daseins als → In-der-Welt-sein (HeiGA 2, 304) in ein und dasselbe Geschehen zusammen. Dieses erste Aufgreifen des Phänomens der A. stellt für Heidegger aber keineswegs ein Ende des Fragens dar, zumal gerade die A. zum Leitphänomen seines Denkens nach der → Kehre wird. Heideggers Fragen gewinnt zunehmend eine geschichtliche Dimension in der die Frage nach der A., nun verstanden als die Unverborgenheit des Seins selbst, eine zentrale Stellung einnimmt und die in seinem Konzept einer Seinsgeschichte ihren Niederschlag findet. Das ist so zu verstehen, daß Heidegger nun nicht mehr ausgehend von der Daseinsanalytik die Frage nach dem Sinn von Sein in den Blick nimmt, sondern nach dessen universaler, geschichtlich verfasster Offenheit (A.) selbst fragt, in welche der Mensch wesensmäßig eingelassen ist. A. wird jetzt nicht ausschließlich als Grundzug des Seienden als Unverborgenes bzw. Sich-selbst-Zeigendes verstanden, sondern hinsichtlich ihrer Zuordnung auf das menschliche Verhalten zum Seienden im Ganzen im Kon-

text einer Geschichte des Seins betrachtet. Heidegger findet bei Platon einen Bruch und Wandel im Seinsverständnis des Menschen von einer ursprünglichen Seinsoffenheit, d. h. der Zugehörigkeit des → Menschen zu einem ihm nicht verfügbaren und sich verborgenden → Grund, hin zu einer bloßen Richtigkeit des „Blickes“ im Hinblick auf die Unverborgenheit der Essenz des Seienden, seinem Wassein, seiner Idee (HeiGA 9, 231). Es vollzieht sich in dem Wandel der A. (nun verstanden als → Lichtung des Seins selbst) zur Richtigkeit des Vorstellens (hinsichtlich der Idee) somit nicht bloß ein begrifflicher Umbruch, sondern eine Umkehrung des menschlichen Selbstverständnisses in seiner Stellung zum Seienden im Ganzen. Die Gesamtheit des Seienden wird nun zur vorstellbaren Idee in Hinordnung auf ein vorstellendes Subjekt. Die ursprüngliche Eingelassenheit des Menschen in die → Offenheit des Seins, d. h. die A., bleibt unbedacht. Nach Heidegger geschieht in diesem Umbruch die Grundlegung der gesamten abendländischen → Metaphysik und damit in eins gehend die Verfügbarmachung des Seienden im Ganzen für und durch den Menschen. Die ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Sein und Menschenwesen, d. h. ihr dia-logisches Verhältnis eines gegenseitigen Brauchens, das Heidegger in dem Begriff → *Ereignis* (das „Leitwort“ seiner Philosophie nach der Kehre; ebd., 316) wieder zu denken sucht, gerät in Vergessenheit. Für Heidegger ist somit die Geschichte der abendländischen Metaphysik, die ihren Anfang in jenem → Vergessen der A. zugunsten der Richtigkeit des „Blickes“ auf die Idee nahm, eine Geschichte der Vergessenheit des Seins, das sein

eigentliches → Wesen in ebenjener ursprünglichen Zusammengehörigkeit von Mensch und Sein, dem Ereignis des Da-seins hat.

Qu.: HeiGA 2. – HeiGA 9, 177-238. – HeiGA 20. – HeiGA 21. – HeiGA 34. – HeiGA 45. – Heidegger 1957. Lit.: Helting 1997. – Herrmann 2002. – Schönleben 1987. – Wiplinger 1961. – Ziegler 1991. MB

Allgemeinheit. Die Begriffe „A.“ und „Allgemeines“ sind zentrale Kategorien der eidetischen Phänomenologie Husserls. Die Aufgabe der → Eideetik besteht darin, durch „Wesensschauung [...] nicht Einzelheiten des Daseins, sondern Wesen von niederster A. oder Arten und Gattungen von höherer A.“ (Hua V, 47) methodisch zu erschließen. Diese Erschließung verschiedener „Stufen von A.“ (Husserl ⁶1985, § 84) vollzieht sich nicht wie im Empirismus durch → Abstraktion von Einzelvorstellungen aus der sinnlichen → Anschauung, sondern impliziert Husserl zufolge eine besondere subjektive → Einstellung, ein Allgemeinitätsbewußtsein. Dieses sorgt für die konsequente „Ausschaltung aller Setzungen wirklichen Seins“ (ebd., 426) und richtet sich intuitiv auf die den empirischen Gegenständen immanente, in sinnlicher Anschauung jedoch verdeckte „Wesens-A.“ (Hua III/1, 12). Das originäre Medium der → Erfassung dieser A.en ist die → Phantasie. Dieser dient das besondere Exemplar der sinnlichen Anschauung lediglich als äußerer → Anhalt zur Erzeugung bzw. Modellierung der im Empirischen selbst liegenden A. Im dritten Abschnitt von *Erfahrung und Urteil* konkretisiert Husserl das Verfahren der Generierung von A.en, indem er deren → „Konstitution“ (Husserl ⁶1985, §§ 81 ff.) auf verschiede-

nen Ebenen nachzeichnet. Dies führt zur grundlegenden Unterscheidung einerseits der „typischen“ (ebd., § 84) bzw. „empirischer A.en“ (ebd., § 86), denen die Kontingenz der faktischen → Erfahrung anhaftet, und andererseits der „reinen A.en“, deren Bildung „nicht von der Zufälligkeit des faktisch gegebenen Ausgangsgliedes und seiner empirischen Horizonte abhängig ist“ (ebd., 409 f.). Die Spannweite des Allgemeinen reicht so gesehen von den aus „der Typik der natürlichen Erfahrungsapperzeption“ (ebd., § 83) resultierenden A. bis hin zu den eidetisch geschauten „obersten Wesensallgemeinheit“ (Hua III/1, 13; Husserl ⁶1985, § 94 f.), deren letzte Stufe die Gattung des ‚Etwas-überhaupt‘ darstellt. In dieser Hierarchie der A.en weicht laut Husserl die Sachhaltigkeit des Allgemeinen – also die „materiale A.“ (Hua III/1, 26) der unteren Stufen – mit aufsteigender Tendenz zunehmend einer „formalen“ bzw. „leeren A.“ (Hua XVII, 278).

Merleau-Ponty entwickelt in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* ein subjektphilosoph. Verständnis des Begriffs der A. Dessen Bedeutung erschließt sich durch die Ablehnung von Sartres Annahme einer vorprädikativen ‚Anwesenheit bei sich‘, die laut Sartre der Erfahrung bzw. Setzung von Differenz vorausliegt und subjektiver Ursprung eines radikalen Für-sich-seins des individuellen Bewußtseins ist. Gegenüber dieser Idee einer „primitiven Gegenwart“ (Schmitz) betont Merleau-Ponty, daß „ich mich ursprünglich als zu mir selbst exzentrisches Sein erfassen“ (Merleau-Ponty 1966, 509) muß, daß also die vermeintlich unmittelbare → Gegenwart bei sich immer schon „durch A. vermittelt“ (ebd., 511) ist. Die ursprüngliche Instanz

dieser Vermitteltheit ist laut Merleau-Ponty die „leibliche Selbstvorgegebenheit“: diese impliziert stets „einen zeitlichen Verzug, der jedem Denken und Handeln den nachträglichen Charakter einer Wiederaufnahme oder Wiederaufführung, einer reprise verleiht“ (Waldenfels 1992, 61). Grundsätzlich fungiert A. bei Merleau-Ponty als Inbegriff sämtlicher überpersönlicher („allgemeinmenschlicher“) Erfahrungsstrukturen, die dem willkürlichen Zugriff des individuellen → Bewußtseins vorausliegen: darunter etwa die → „Geschlechtlichkeit“ (Merleau-Ponty 1966, § 28), die Intersubjektivität, durch die das individuelle Ich in einen „Hof“ von A.“ (ebd., 509) zurückgebetet wird, sowie das Faktum der Geburt und des Todes in ihrer entindividualisierenden bzw. A. stiftenden Funktion. Sofern der Begriff der A. für die Unmöglichkeit der „absoluten Individuierung“ (ebd., 486) steht, kann Merleau-Ponty den Begriff auch mit dem der „Passivität“ (ebd.) in Verbindung bringen.

Qu.: Hua III/1. – Hua V. – Hua XVII. – Husserl 1939 (⁶1985). – Merleau-Ponty 1945 (1966). TR

Allgemeines. → Allgemeinheit

Alltag. In seiner Interpretation des Alltagsverständnisses menschlichen Handelns geht es Schütz darum zu beschreiben, wie „hell-wache“ (d. h. in Einstellung völliger Aufmerksamkeit befindliche) Erwachsene die intersubjektive Welt des A.s sehen. Diese ist durchaus nicht privat, sondern von Anfang an intersubjektiv, eine Welt der Mitmenschen, die durch soziale → Handlungen miteinander verbunden sind; dies setzt → Kommunikation voraus. Diese alltägliche Welt

des Wirkens geht vom Platz aus, den der → Leib einnimmt, und von dessen grundlegendem Orientierungsschema (rechts/links, nah/fern usw.), innerhalb dessen die Wirkwelt in verschiedene Wirklichkeitsschichten gegliedert ist: die Welt in tatsächlicher Reichweite des Individuums, in wiederherstellbarer Reichweite, in erlangbarer Reichweite. Sie ist primär kein Gegenstand des Denkens, sondern ein zu beherrschender Raum.

Wenn Arendt von Alltagswirklichkeit spricht, meint sie die unseren Sinnen gegebenen beobachtbaren Tatsachen. Auch der bedeutende Denker braucht die Fähigkeit zum Alltagsdenken, um zu überleben, und auch die Wissenschaften müssen auf die Alltagserfahrung zurückgehen. Mit deren Hilfe lassen sich die meisten vom „Erkenntnisdrang“ aufgeworfenen Fragen beantworten. So sind auch gewöhnliche Alltagserfahrung der Ursprung metaphys. Fragen und philosoph. Spezialprobleme.

Qu.: Schütz 1971a, 350 ff., 376 ff. – Arendt 1978a (1979a). HV

Alltäglichkeit. Heidegger thematisiert u. d. T. „A.“ jene Seinsweise des → Daseins, aus der heraus es „zunächst und zumeist“ durchschnittlich existiert. Die alltägliche Indifferenz des Daseins heißt → „Durchschnittlichkeit“. Auch in der A. geht es dem Dasein um sein → Sein, allerdings in der Weise der Flucht vor diesem. Das hängt damit zusammen, daß das Dasein in der A. nicht in seinem eigensten Seinkönnen auf sich zukommt, sondern seiner in der Seinsart des Besorgens (einer Weise der → Sorge) gewärtig ist. Zur Seinstendenz der A. gehört die Erschließung des Daseins aus den Möglichkei-

ten des → Man, d. h. der → Entwurf auf das Besorgbare der alltäglichen Beschäftigung. Die A. gehört somit nach Heidegger zum → Verfallen und zur → Uneigentlichkeit des Daseins.

Patočkas verstreute Hinweise zur A. nehmen einerseits Heideggers Analysen auf und verorten diese andererseits in seiner Theorie der → Bewegung der Existenz. Die A. ist der Grund dafür, daß die Aufgabe des Durchbruchs zur dritten Bewegung (Zugang zur Gewinnung des eigenen Selbst in Annahme seiner Endlichkeit) verdeckt bleibt: „Anonymität, Nicht-Verantwortlichkeit und Nivellierung bilden die Bewegung der A.“ (Patočka 1990, 274) Allerdings bleibt Patočka Heidegger gegenüber kritisch, insofern der Aufbruch zur → Verantwortung eine bei diesem defizitäre Behandlung der Probleme der Leiblichkeit und der Gemeinschaft bedarf.

Qu.: HeiGA 2, §§ 9, 26-27, 51, 71. – Patočka 1990 pass.; TDB, 397 ff. HV

Alterität. → Anderer

Ambiguität. Levinas versteht unter A. das Zugleich von phänomenaler Bedeutung und ethischem Anspruch. So siedelt er in seiner Frühphilosophie die Liebe an der Grenze zwischen dem seinsimmanenten Bedürfnis und dem seinstranszendenten Begehren an. Die Sterblichkeit als der Grund der A. ist ausgezeichnet sowohl durch die Fähigkeit des Willens als auch durch die drohende Gewalt des → Todes, der jedem Können ein Ende setzt. In der Spätphilosophie besteht die A. des Ich im Zugleich der lustvollen Selbstbehauptung und der Verwundbarkeit durch den anderen Menschen. Die im → Antlitz des oder der Anderen begehrende → Transzendenz als das „Jenseits-des-

sein“ ist zugleich ein → „In-der-Welt-sein“ (Levinas 1992, 334). Denn im Gesagten als der weitergegebenen und verfügbaren Information wird im → Sagen vom Zeichengeben selbst Zeichen gegeben. So sind durch das Bewußtsein faßbarer Sinn des Gesagten und Sinnüberschuß des Sagens in A. verknüpft.

Qu.: Levinas 1961 (1987). – Levinas 1974 (1992). – Lit.: Wiemer 1988. RE

Amphibologie. Mit diesem Ausdruck charakterisiert Levinas das Verhältnis zwischen dem → Sein und dem Seienden. Statt der ontolog. → Differenz bei Heidegger spricht Levinas von einer Identität bzw. von originärer Doppeldeutigkeit (A.) von Sein und Seiendem. Dies folgt unmittelbar aus seiner Interpretation des Seinsgeschehens, wo sich das sich zeitigende (An-)Wesen („essance“) je schon als → Sprache bzw. als Denomination des Seienden ereignet. In dieser Doppeldeutigkeit kann das „Nomen (Seiendes) als Verb (Sein) erklingen und das Verb der Apophasis zum Nomen werden“ (Levinas 1992, 103). Das ursprüngliche Geschehen der Transzendenz wird damit nicht im Sein gesucht (Heidegger), sondern in der absoluten Differenz zwischen dem Selben und dem Anderen.

Qu.: Levinas 1974 (1992), 96-106. BK

Analogie. In Zusammenhang mit dem Problem der „Fremderfahrung“ bezeichnet Husserl in den *Cartesischen Meditationen* das erscheinende „Fremdsubjekt“ als „Analogon“ des konstituierenden → Ichs. „Der ‚Anderer‘ verweist seinem konstituierten Sinne nach auf mich selbst, der Andere ist Spiegelung meiner selbst, und doch nicht eigentlich Spiegelung; Analogon

meiner selbst, und doch wieder nicht Analogon im gewöhnlichen Sinne. [...] Zunächst betrifft das irgendeine alter *ego's*, dann aber kurzum eine objektive Welt in der eigentlichen und vollen Bedeutung.“ (Hua I, 25 f.)

Heidegger spricht von A. in Zusammenhang mit der scholastischen Auffassung des → Seins als eines *transcendens*: „Die Einheit dieses transzendental ‚Allgemeinen‘ gegenüber der Mannigfaltigkeit der sachhaltigen obersten Gattungsbegriffe hat schon *Aristoteles* als die *Einheit der A.* erkannt.“ (HeiGA 2, 4)

Im ersten Bd. Von *Zeit und Erzählung* betont Ricœur gegen Braudel die Notwendigkeit an der A. „zwischen der Zeit der Individuen und derjenigen der Kulturen“ festzuhalten und rekapituliert dabei die wichtigsten Funktionen der A.: „Diese A. auf der Ebene der Zeitlichkeit ist von der gleichen Art wie die A., die wir auf der Ebene der Verfahren zwischen kausaler Zurechnung und Fabelkomposition, dann auf der Ebene der Entitäten des Dramas zu bewahren versuchten.“ (Ricœur 1988, 337) Im dritten Bd. dieses Werkes sucht Ricœur „die Frage nach der Repräsentanz der ‚wirklichen‘ Vergangenheit durch die historische Erkenntnis“ (Ricœur 1991, 222), d. h. das Problem wie „das Vergangensein der Vergangenheit zu denken“ (ebd., 225) sei, mit Hilfe der drei „großen Gattungen“ des Selben, des Anderen und des Analogon“ (ebd., 225) zu klären. Wird die Vergangenheit „Im Zeichen des Selben“ gesehen, so stellt sich die Historie als „Nachvollzug“ der Vergangenheit in der Gegenwart“ (ebd., 225) dar. „Im Zeichen des Anderen“ wird die Vergangenheit „gegenüber allen Versuchungen und Versuchen von ‚Einfühlung‘“ (ebd., 234) als das An-

dere und Fremde gesehen. Da diese Weisen der Vergangenheitsbetrachtung beide einseitig seien, kommt Ricœur zum Schluß: „Eine Weise, ihre jeweiligen Beiträge zur Frage nach dem letzten Referenten der Geschichte zu ‚retten‘, besteht darin, ihre Anstrengungen im Zeichen einer ‚großen Gattung‘ zu vereinen, die selbst das Selbe mit dem Anderen verbindet. Das Ähnliche ist eine solche große Gattung. Oder besser: das Analoge, das eher eine Ähnlichkeit zwischen Relationen als zwischen einfachen Gliedern ist.“ (ebd., 241)

Qu.: Hua I. – HeiGA 2. – Ricœur 1983 (1988). – Ricœur 1985 (1991) MW

Analyse. Die phänomenolog. A. hat nichts mit einer Zerlegung in Elemente zu tun, wie es die A. im gewöhnlichen Sinne erfordert. Denn die → Intentionalität als Thema der A. ist nicht als ein Außereinander, sondern als ein Ineinander der darin beschlossenen intentionalen Gehalte zu verstehen. Es geht Husserl darum, die Horizontstruktur der Intentionalität durch die „Enthüllung der in den Bewußtseinsaktualitäten *implizierten* Potentialitäten“ (Hua I/, 83) aufzuwickeln. Diese Entfaltung der intentionalen Implikationen ist vor allem als deskriptive A. zu verstehen, da sie zu einer systematischen → Beschreibung des Mitgemeinten führt, und läßt verschiedene Modalitäten zu. In der natürlichen → Einstellung ist sie eine psycholog. A. der menschlichen → Seele und ihrer → Erlebnisse. Nach der → Epoche vollzieht die → transzendente A. eine Erschließung der konstitutiven Funktionen, um die → Korrelation von → Welt und Weltbewußtsein aufzuweisen. Transzendente A. ist sta-

tisch, wenn sie die verschiedenen → Typen von → Gegenständen als fertige → Einheiten betrachtet. Im Gegensatz dazu „ist die genetische Intentionalanalyse auf den ganzen konkreten Zusammenhang gerichtet, in dem jedes Bewußtsein und sein intentionaler Gegenstand als solcher jeweils steht“ (Hua XVII, 316). Hier kommt in Frage die Geschichte des Bewußtseinslebens und wird ein Höhepunkt der A. erreicht, indem alle intentionalen Einheiten aus einer → Genesis hervorgehen. Merleau-Ponty ist ein Kritiker der bloßen reflexiven A., insofern die → Reflexion Abstand von den Gegenständen nimmt und das → Bewußtsein als ein ganz sich selbst gegenwärtiges Sein darstellt. Folglich plädiert er für eine existentielle A., die die Alternative von Erklärung und Reflexion nicht mehr bestehen lasse, um eine Dialektik von Form und Inhalt, d. h. eine Rationalität in der Kontingenz zu entdecken.

Qu.: Hua I, 83-86, 170-171. – Hua VI, 161-163. – Hua VIII, 120-145. – Hua XVII, 214-216, 315-319. – Merleau-Ponty 1945 (1966, 4-11, 147-169). – Merleau-Ponty 1964, 284, 296-298; (1986, 293, 307-309). – Lit.: Fink 1966, 201-223. RW

Analytik des Daseins. Heidegger hat das Wort „A.“ aus Kants *Kritik der reinen Vernunft* übernommen (Heidegger 1987, 148). Das → Dasein ist die ontische wie ontolog. Bedingung aller → Ontologien, weil zu seinem → Sein Seinsverständnis gehört. Dessen expliziten Aufweis leistet die A.d.D. Sie ist nicht Auflösung (*Analysis*) in einzelne Elemente, sondern vielmehr „ein ‚Auflösen‘ als auflockerndes Freilegen der Keime der Ontologie“ (HeiGA 3, 41)

Qu.: HeiGA 2, § 5. – HeiGA 3, § 8. – Heidegger 1987. – Lit.: Herrmann 1987, § 5. – McDonald 1997. HV

Anarchie. (frz.: *l'anarchie*) Etymologisch bedeutet „A.“ die Privation einer „arché“ – eines Ursprungs bzw. eines Prinzips. Der späte Levinas verwendet diesen Ausdruck für die Konstitution der ethischen Subjektivität. Den Kern der Subjektivität stellt „der-Andere-in-mir“ (*l'Autre-dans-le-Même*) dar, der das Subjekt früher (vorsprünglich oder ohne Anfang) bestimmt als sich dieses im Selbstbewußtsein aktiv wahrzunehmen vermag. Gerade die Unmöglichkeit, die an-archische Störung (*dérangement*) des → Anderen in die Ordnung bzw. Herrschaft (*arché*) des (Bewußt-)Seins zu überführen, spiegelt die ursprüngliche → Passivität des ethischen Subjekts wider. Dabei handelt es sich um eine positive Bedeutung dieser ethischen „Unordnung“: als A. des Guten, das je schon das Subjekt als → Verantwortung für den Anderen gewählt hat.

Qu.: Levinas 1974 (1992, 219-227). BK

Anderer. (frz.: *l'autre, l'autrui*) Der Begriff des A.en ist für die „Sozialontologie der Gegenwart“ (Theunissen 1965) von zentraler Bedeutung. Dabei ergeben sich Berührungen wie Überschneidungen zwischen verschiedenen philosoph. Richtungen, namentlich zwischen dialogischen Denkern wie Buber, Rosenzweig, Ebner, Rosenstock-Huussy und Angehörigen der Phänomenologie, wobei Philosophen wie Grisebach, Löwith oder Jaspers eine Zwischenstellung einnehmen. Innerhalb der Phänomenologie sind außer Husserl vor allem Heidegger, Schütz (der allerdings ganz an

Husserl orientiert ist), Sartre, Levinas und Waldenfels zu nennen, die sich mit dem A.en thematisch auseinandergesetzt haben, während bei Scheler, Schapp (im Spätwerk), Binswanger, Reinach, Arendt u. a. die damit verflochtenen Probleme und Themen zwar präsent sind, doch nicht unter dem Leitbegriff „A.“ (was auch z. T. auf die genannten Dialogiker zutrifft). Husserls Konzept des A.en bzw. weiterführende Ansätze dazu finden sich in der *Formalen und transzendentalen Logik* (Hua XVII) und vor allem in den *Cartesischen Meditationen* (Hua I), außerdem in den Manuskripten, die jetzt u. d. T. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (Hua XIII-XV) vorliegen. Das Problem des A.en stellt sich explizit im Horizont der transzendentalen Problematik der → Intersubjektivität und intersubjektiven → Welt (Hua XVII, § 96). Es ist die Aufgabe, verständlich zu machen, wie „mein“ → transzendentales → Ego ein anderes transzendentales Ego konstituieren kann, das als anderes „absolut unzugänglich“ sein muß und gleichwohl als „seiendes“ erkannt werden kann, weil es sonst außerhalb jeglicher → Erfahrung stünde. Die Entfaltung der damit verbundenen Problematik führt zu einer Stufenfolge der → Konstitution des A. Auf der konstitutiven Unterstufe (der → primordialen Welt) weist der A. auf mich als psychophys. Ich zurück. Darin liegt zugleich der Rückverweis auf meine Leiblichkeit (→ Leib) und damit auf mich als Glied einer ersten Natur, die in originaler Erfahrung noch kein fremdes Ich enthält. Doch liegt darin schon das Fundament für die Konstitution eines ersten Ich-Fremden, d. h. des A.en in der Form „anderes Ich“ (das zweite Ego als „alter ego“, Hua I, 125). Daß mir etwas bewußt

ist, das ich selbst nicht bin, setzt voraus, daß zu meinen eigenen Bewußtseinsweisen auch solche gehören, die nicht unter die Modi des Selbstbewußtseins subsumiert werden können. Auf dem Untergrund dieser primordialen Welt erfolgt die Konstitution des A. in mehreren Stufen. Das an sich erste → Fremde ist das andere Ich. Hier steht der A. leibhaft da, ohne daß damit das andere Ich ursprünglich gegeben wäre. Diese Mitvergegenwärtigung des A.en („Als-mitgegenwärtig-bewußtmachen“, ebd., 139) nennt Husserl → Appräsentation. Diese zeigt sich schon als ein Moment der äußeren Erfahrung, indem mit der Vorderseite eines → Dinges auch dessen Rückseite appräsentiert wird. In der Fremderfahrung muß eine Ausweisung durch → Wahrnehmung allerdings ausgeschlossen werden: Innerhalb der primordialen Sphäre ist der A. als anderer Leib in analogisierender → Auffassung gegeben. Diese „verähnlichende Apperzeption“ (ebd., 141) ist aber kein Schluß, sondern verweist auf eine → Urstiftung zurück: Ego und alter ego sind immer schon in ursprünglicher → „Paarung“ gegeben. Diese ist ihrerseits eine Urform der → passiven Synthesis, u. zw. als → „Assoziation“ deren ursprüngliches Prinzip (vgl. ebd., § 39). Indem das in Analogisierung Präsentierte zur Präsenz kommt, ist der Leib des A.en nicht ein zweiter eigener, sondern ein fremder Leib. Er bekundet sich als solcher in seinem wechselnden Gebaren, das aber in sich stetig verläuft. „In dieser Art bewährbarer Zugänglichkeit des original Unzugänglichen gründet der Charakter des seienden *Fremden*.“ (ebd., 144) In der primordialen Sphäre wird der A. als *Ich* appräsentativ apperzipiert, d. h. als „Funktionszentrum für sein Wal-

ten“ (ebd., 146). Der Leib des A.en tritt in meiner monadischen Sphäre in Erscheinung, u. zw. liegt in dieser die Anzeige auf jenen Leib im Modus „Dort“. Der Leib des A.en wird als Leib einer anderen Welt in Analogie zur eigenen primordialen Welt apperzipiert. Damit wird bereits eine höherstufige → Apperzeption vollzogen. Der erste Gehalt der Kenntnis des alter ego liegt im Verstehen der Leiblichkeit des A. Gehalte der höheren psych. Sphäre (die als leibliche zur Erscheinung kommen: im Gehaben des Zornigen, des Fröhlichen usw.) werden durch → Einfühlung erfahren. Im „Einverstehen in den Anderen“ (ebd., 149) werden neue Verständnismöglichkeiten eröffnet, die in wechselseitiger Auswirkung auch das eigene Seelenleben mit neuen Assoziationen bereichert. Diese Wechselwirkung zwischen primordialen Ich und appräsentativ erfahrenen A.en stellt die Grundlage für die stufenweise sich fortbildenden Formen der Gemeinschaft dar: Die A.en haben für mich → Sinn und → Geltung, indem sie sich in mir als A.e konstituieren.

Heidegger thematisiert den A. unter der existenzialen Bestimmung des → Mitseins. Mit der Frage nach dem Wer des → Daseins zeigt sich dieses zwar als jenes, das ich je selbst bin; doch ist dieses Ich nie ohne die A.en gegeben. Deren Mitdasein wird zunächst am alltäglichen Mitsein aufgewiesen: „Der A. begegnet in seinem Mitdasein in der Welt.“ (HeiGA 2, 160) Das Verhältnis zum A.en interpretiert Heidegger im Ausgang vom Phänomen der → Sorge (als der Grundstruktur des → In-der-Welt-seins). Er bezeichnet es deshalb als „Fürsorge“. Diese umfaßt zwei extreme Möglichkeiten: Die einspringende Fürsorge nimmt dem

A.en dessen Sorge ab und springt für ihn ein; sie kann ihn damit in Abhängigkeit bringen. Die vorausspringende Fürsorge gibt dem A.en dessen Sorge erst eigentlich zurück, d. h. sie verhilft ihm dazu, für sich selbst durchsichtig und frei zu werden. Zwischen diesen beiden Extremen gibt es zahlreiche Mischformen. Im Modus der Alltäglichkeit ist der A. zunächst in der besorgenden Fürsorge erschlossen, d. h. im Besorgen der gemeinsamen Welt. Indem die A.en als das Begegnen, was sie treiben, ist das Dasein darum besorgt, sich gegen die A.en zu unterscheiden: das Moment der Abständigkeit. Indem im alltäglichen Miteinandersein die A.en die Herrschaft über das Dasein übernehmen, steht dieses in deren Botmäßigkeit. Die A.en dieses alltäglichen Miteinanderseins nennt Heidegger das → Man. Es ist ein Neutrum, unauffällig und nicht zu fassen, und übt dadurch seine Diktatur aus. Es besorgt die → Durchschnittlichkeit und ebnet alle Seinsmöglichkeiten ein. Mit den Charakteren der Abständigkeit, Durchschnittlichkeit und Einebnung wird die Öffentlichkeit konstituiert, die das einzelne Dasein entlastet und seiner Tendenz entgegenkommt, es sich leicht zu machen. Demgegenüber ist das eigentliche Mitsein mit A.en diesen in einem gemeinsamen Geschehen, dem → Geschick, verbunden. Es existiert „wesenhaft im Mitsein mit A.“ (ebd., 508) geschichtlich.

Sartres Darstellung der menschlichen Realität geht vom Cogito aus und entdeckt als dessen Grundstruktur das Für-sich-sein (*pour-soi*). Ein Aspekt dieses → Seins enthüllt sich in der → Scham (*honte*). Zu deren Struktur gehört untrennbar, sich *vor jemandem* zu schämen, sich darin zu erkennen, wie der A. mich sieht. Damit stellt sich

das Problem, dessen Sein eigens zu bestimmen. Aufzuklären ist, wie der A. nicht nur als ein Objekt der Welt, sondern als anderes Subjekt erfahren wird. Sartre führt die fundamentale Verbindung zum A.en auf die permanente Möglichkeit zurück, vom A.en gesehen zu werden. Er expliziert dies in einer umfassenden Analyse des → Blicks (*regard*). Primär begreife ich den A.en als das, wofür ich als Objekt existiere. Erst sekundär erfasse ich ihn in seinem → Leib. Mit dessen Thematisierung zeigen sich aber grundlegende Strukturen im Verhältnis zum A.en. Nun ist mein eigener Leib jener Standort oder Gesichtspunkt (*point de vue*) innerhalb meiner Welt, dem gegenüber kein externer Standpunkt mehr möglich ist, ein Instrument, das selbst nicht weiter instrumentalisiert werden kann. Umgekehrt erscheint aber der A. als ein solcher Gesichtspunkt bzw. als Instrument, das ich zusammen mit anderen Werkzeugen benützen kann. Darin liegt der radikale Unterschied zwischen dem Leib des A.en und meinem eigenen Leib: Er ist das Werkzeug (*outil*), das ich nicht bin und das ich benütze bzw. das mir Widerstand leistet. Der A. selbst erscheint als „Transzendenz-als-Gegenstand“ (*comme transcendance-instrument*) (Sartre 1943/1952, 406/440). Die Erkenntnis des A.en (und reziprok die Erkenntnis meiner selbst) liegt im wechselseitigen Füreinandersein als Objekt. Dieser Leib des A.en ist in seiner → Faktizität von der Situation, in der er erscheint, nicht zu trennen; er ist ursprünglich gegeben als „Leib-in-Situation“ (*corps en situation*) (ebd., 410/446). Das gilt für den Leib als Ganzes wie für seine mit ihm in synthetischer Einheit verbundenen Organe und unterscheidet ihn von einem Leichnam (weshalb

kein Weg von der Anatomie oder Physiologie zum Leib des A.en führt). Die Erfahrung des Leibes setzt ein zeitlich-räumliches Ganzes voraus. Als das, was er ist, gibt sich der A. in seinem Charakter (*caractère*). Dadurch erfahre ich ihn als frei. → Freiheit ist eine objektive Eigenschaft des A.en, seine unabdingbare Macht, die Verhältnisse (*les situations*) zu verändern. In der grundlegenden Verbindung mit dem A.en lassen sich ontolog. drei Dimensionen leibhaftigen Existierens herausstellen: die Existenz des eigenen Leibes; der eigene Leib, der vom A.en erkannt und benützt wird; der A. als Subjekt, der mich in meinem Leib erkennt. Ausgehend von diesen fundamentalen Bestimmungen untersucht Sartre die konkreten Beziehungen zum A.en. Sie manifestieren sich in drei Gruppen von Einstellungen (*attitudes*) gegenüber dem A.en: in Liebe, Sprache und Masochismus; in Indifferenz, Begierde, Haß und Sadismus; schließlich in „Mitsein“ (*être-avec*) und „Wir“. Während die ersten beiden Gruppen fundamentale Beziehungen bzw. Konflikte zum Ausdruck bringen, sind Mitsein und Wir abgeleitete Formen, die auf besondere Fälle beschränkt sind: Das Sein-für-den-A.en (*l'être-pour-l'autre*) geht dem Sein-mit-dem-A.en (*l'être-avec-autre*) voraus und begründet es (ebd., 486/529). Dabei unterscheidet Sartre zwischen dem Objekt-„Wir“ (*le „Nous“-objet*) und dem Subjekt-Wir (*le nous-sujet*). Jenes entspringt der Erfahrung einer Gemeinschaft von entfremdeten Ichs, namentlich in der Welt der Arbeiter im Kollektiv einer unterdrückten Klasse. Als Subjekt-Wir versteht Sartre erst den abgeleiteten und sehr flüchtigen Fall, sich als Subjekt zu erleben („ein rein subjektives ‚Erlebnis‘“, (*une ‚Erlebnis‘ purement*

subjective, ebd., 502/547). Nicht das „Mitsein“, sondern der Konflikt (*le conflit*) macht das Wesen der Beziehungen zwischen Individuen, die mit Bewußtsein ausgestattet sind, aus. Während das → Fremde dem Eigenen entgegengesetzt ist, bildet das Andere den Gegenbegriff zum Selben. Levinas möchte im Unterschied zu einer bloß „logischen Andersheit“, die sich in begrifflicher Differenzierung erschöpft (Levinas 1985, 257), oder zur Alterität der Negation eine Alterität etablieren, die nicht durch eine übergeordnete → Totalität nivelliert werden kann. Es geht ihm um eine Alterität, die weder durch das Selbe integriert noch durch dieses begrenzt oder bloß als Umkehrung der Identität verstanden wird. Im Unterschied dazu findet er in der Begegnung des Ich mit dem anderen Menschen eine radikale und absolute Alterität: Im → Antlitz wird *das* verfügbare andere (frz. *l'autre* ist als *das* bzw. *der* andere lesbar) zu *dem* oder *der* unverfügbaren A.en (frz. *l'autrui*) (Levinas 1987, 44). In der Begegnung mit dem anderen Menschen ist für Levinas nicht bloß ein „*Anderssein* (*être autrement*)“, sondern ein „*Anders-als-sein* (*autrement qu' être*)“ erschlossen. Die radikale Alterität liegt „außerhalb (*en dehors*)“ bzw. „jenseits (*au-delà*)“ des → Seins und äußert sich im ethischen → Anspruch, der das Ich in → Freiheit und → Verantwortung einsetzt (Levinas 1992, 31 f.). Die im ethischen „Bezug“ gegebene Alterität ist nicht aufzuheben, weder in synchronisierbarer Zeit noch durch eine sonstige Synthese. Sie ist Transzendenz, die vor jeder integrierenden Verfügbarkeit durch das Bewußtsein zur Verantwortung und Stellvertretung für den anderen Menschen zwingt. Levinas charakterisiert die Andersheit durch das → Sagen (*di-*

re), das im Unterschied zum Gesagten (*dit*) das Ich mit einem bleibenden ethischen Anspruch konfrontiert, dessen das Ich nicht Herr werden kann. Wie sich das Sagen nicht völlig in Gesagtes transformieren läßt, ist auch die andere Person nicht in die Selbstheit des Ich integrierbar. Vielmehr bleibt die irreduzible Alterität des A.en als solche mit dem Ich verstrickt. So ist in Levinas' Spätphilosophie die Alterität konstitutiv für Subjektivität, und zwar in der Struktur des „der-Andere-im-Selben (*l'Autre-dans-le-Même*)“ (Levinas 1992, 69).

Ricœur begreift Andersheit (*alterité*) als zum Sinngehalt und zur ontolog. Konstitution der → Selbstheit (*ipseité*) gehörig, u. zw. so, daß sie sich phänomenolog. in der Passivität bezeugt: in der Erfahrung des Eigenleibes (*corps propre*) bzw. des Leibes (*chair*), der zwischen Selbst und Welt vermittelt; im Verhältnis zum Fremden als dem A.en (*l'autre*) in der intersubjektiven Beziehung; im Gewissen. Die Passivität des Leibes wird in seiner ganzen Dimension im Leiden (*souffrance*) offenbar, wobei Ricœur im besonderen von Lebensgeschichten ausgeht. Aus dieser Perspektive erscheint das Leiden in der Unfähigkeit zu erzählen oder in der Weigerung dazu. Jedesmal übt jemand Macht über den A.en aus, womit er ihm – etwa in der Verachtung – Leiden zufügt. Die Passivität mit Bezug auf den Fremden bedeutet, daß der Handelnde durch den A.en die Urheber-schaft seiner eigenen Handlungen zugeschrieben bekommt. Das Selbst wird hier durch den A.en affiziert (*affecté*). Aus dieser Affektion durch den A.en erwächst auf der Ebene von Ricœurs Ethik die Verpflichtung für den A.en. In der Passivität des Gewissens meldet sich eine Stimme, die ein Aufgefor-

dertsein (*être-enjoint*) durch den A.en bekundet. Im Anruf des A.en liegt eine Aufforderung an das Selbst: „anzuerkennen, daß man aufgefordert ist, gut zu leben, mit den A.en und für sie (*avec et pour les autres*) in gerechten Institutionen und sich selbst als Träger dieses Gelöbnisses zu schätzen“ (Ricœur 1990/1996, 406/423).

Bei Waldenfels wird der A. im Kontext von Fremdheit thematisiert. Wenn Andersheit durch Abgrenzung vom Selben bestimmt wird, ist Fremdheit davon zu unterscheiden: Sie ist nicht einfach ein Anderes, sondern (in einer von mehreren Bedeutungen) solches, das einem A.en gehört (Waldenfels 1997, 20).

Qu.: Hua XVII, § 96. – Hua I, V. Meditation. – Hua VI, § 54. – Hua XIII (bes. Nr. 7). – Hua XIV (bes. Nr. 7, 11-13, 35). – Hua XV (bes. Nr. 1, 6, 27, 28, 30, 32, 35). – HeiGA 2, §§ 25-27, 71. – Sartre 1943 (1952). – Levinas 1979 (1989). – Levinas 1949 (1983). – Levinas 1961 (1987). – Levinas 1982 (1985). – Levinas 1974 (1992). – Ricœur 1990 (1996) (bes. 10. Abhandlung). – Waldenfels 1997 (bes. Kap. 1). – 1998. – Lit.: Dastur 1998. – Grathoff 1995. – Hagel u. a. 2002. – Hartmann 1983. – Hauck 1990. – Held 1991. – Huizing 1988. – Kampits 2004. – Labarrière 1998. – Michalski 1997. – Theunissen 1965. – Waldenfels/Därmann 1998. – Welsen 2003. HV (RE: Levinas)

Anders denken, leben. (frz.: *penser, vivre autrement*) Darunter versteht Foucault ein Denken der Überschreitung. Die Aufgabe der Philosophie liegt in der Anstrengung zu erkunden, „wie und wie weit es möglich wäre, anders zu denken“ (Foucault 1986a, 16). Philosophie wäre demnach die kritische Arbeit des Denkens an sich selber, die auch als → Askese bezeichnet wird. Denken und Wahrneh-

men ist nicht An-Eignung, sondern ein Denken, das sich in einem permanenten Prozeß des Sich-von-sich-Lösens vom Fremden und Anderen in Frage stellen läßt. Eine → Ethik als Ästhetik der Existenz versteht sich als Analyse und Ausarbeitung neuer Formen des Selbstverhältnisses, als Suche nach Möglichkeiten des A.l.s, die einen Ort des Widerstands gegen die individualisierenden und totalisierenden Mechanismen moderner → Macht darstellen können.

Qu.: Foucault 1984a (1986a). – Lit.: Dreyfus/Rabinow 1982 (1987). – Kögler 1994. RS

Andersheit. → Anderer

Anfang. Der A. ist nach Heidegger in herausragender Weise Problem der Philosophie. Er ist Problem der Philosophie zunächst i. S. des genitivus obiectivus: Philosophie hat es als Philosophie mit dem A. zu tun, der Frage nämlich nach dem → Sein als demjenigen, was Seiendes in dem, was und wie es ist, bestimmt. Derart ist die Frage nach dem Sein die Frage der Philosophie. Sie ist es als Frage nach dem A., der „*arché*“, als dem bestimmenden → Ursprung des Seienden.

Die Umgrenzung dieser Frage bei Aristoteles markiert, so Heidegger, den wesentlichen Abschluß der abendländischen Philosophie in ihrem Anfang: Was das Seiende sei, wird hinfort „Leitfrage der Metaphysik“. Insofern diese aber „in ihrem eigenen Gefüge nicht weiter entfaltet“ wurde – ein Desiderat, das sich bis hin zu Nietzsche fortsetze, dessen Denken deshalb „Ende der Metaphysik“ schlechthin sei (vgl. HeiGA 44, 205 ff. u. 225 ff.) –, erscheint das Anfangsproblem zugleich als Problem der Philosophie i. S. des

genitivus subjectivus: Die von der metaphys. „Leitfrage“ bestimmte philosoph. Tradition erweist diese insgesamt selbst als Problem. Aus der Perspektive eines „anderen A.s“, d. h. der Sicht eines die → Metaphysik „verwindenden“ Denkens (vgl. HeiGA 7, 69 ff.), offenbart sich die Notwendigkeit, „anfänglicher“, „ursprünglicher“ zu fragen – nicht mehr nur nach dem Seienden, sondern nach dem Sein selbst und seiner → Wahrheit. So wandelt sich die „Leitfrage“ der Metaphysik zur „Grundfrage“ eines „ursprünglicheren“ Denkens (vgl. HeiGA 65, passim; HeiGA 44, 230), wird der A. ‚vor‘ dem A. der griech. Philosophie bei Platon und Aristoteles zur Herausforderung. Das Ende der Metaphysik bei Nietzsche, erklärt Heidegger, „ist die Not des anderen Anfangs“ (HeiGA 47, 319). Dieser wird Sache eines → Denkens, das in der „Zwiesprache“ vor allem mit „anfänglichen“ Denkern wie Anaximander, Parmenides und Heraklit und der → Dichtung namentlich Hölderlins dem im ersten A. Ungedachten – der Wahrheit des Seins, der → „*aletheia*“ als der „Lichtung des Sichverbergens“ – auf die Spur zu kommen sucht. Der A., der demgemäß im Gespräch mit einem „anfänglichen“, vor-metaphys. Denken und Dichten als zu Denkendes in den Blick kommt, ist für Heidegger indessen gleichzeitig eine Größe, in der die Zukunft einer anderen Geschichte beschlossen ist. Er ist ihm das „alle Geschichte Bestimmende“ (HeiGA 54, 1), jenes, was als „das Zukünftigste“ allem Gewöhnlichen und Gewohnten vorausgreift, was, um als das „Ungewöhnliche“ zur Macht zu kommen, jedoch „die Umwälzung des Gewöhnlichen, die Revolution“ erfordert (HeiGA 45, 40 f.). In diesem Sinne er-

kennt Heidegger seit 1934/35 vorzüglich in Hölderlins Dichtung ein Anfängliches, das als „anderer Anfang“ des Denkens und der Geschichte gegen die vom „ersten“, metaphys. A. initiierte Geschichte zur Geltung zu bringen sei: Hölderlin, sagt Heidegger, hat „den Anfang einer anderen Geschichte gegründet“ (HeiGA 39, 1), weshalb es geboten sei, „im Übergang zum anderen Anfang“ solcher Dichtung „vorzudenken“, das anfängliche Wesen der Wahrheit denkerisch „vorbereiten“ (vgl. HeiGA 45, 127, 135, 190; sowie HeiGA 65, 422; HeiGA 5, 318).

In nicht minder exzeptioneller Weise ist das Problem des A.s im politischem Denken Arendts präsent, wenn sie das → Handeln als „Anfangen“ oder „Neuanfangen“ bestimmt (vgl. Arendt 1960, 15, 166 f., 174, 199, 242 f.; Arendt 1965, 272 ff.; Arendt 1994, 124 f., 218 ff., 224), den A., gemäß der Bedeutung des griech. „*arché*“, als Prinzip des Handelns begreift (vgl. Arendt 1960, 180 f.; Arendt 1994, 218). Ein Anfangen, das Arendt (unter wiederholtem Verweis auf Augustin) in der „Gebürtlichkeit“ (→ Geburt), der „Natalität“ des Menschen begründet sieht: Das Faktum des Geborens ist „die ontolog. Voraussetzung dafür [...], daß es so etwas wie Handeln überhaupt geben kann“ (Arendt 1960, 243), „Handeln als Neuanfangen [...] realisiert in jedem Einzelnen die Tatsache des Geborens“ (ebd., 167). Handeln vermag sich jedoch nicht in Isolation zu vollziehen, Grundbedingtheit des Handelns ist Pluralität. „Handeln [...] kann man nur mit der Hilfe der anderen und in der Welt“, weshalb es darauf angewiesen bleibt, „daß neue Anfänge gleichsam dauernd neu in das einmal Begonnene nachströmen“ (Arendt

1994, 224). Der „Sinn des Politischen“ (ebd., 218) verbindet sich für Arendt mit diesem Anfangenkönnen, das aber eben die „Gründung“ der im Handeln erfahrenen Freiheit notwendig macht – eine Einsicht, die sich ihr im Blick auf die röm. Antike und neuzeitl. vornehmlich im Ereignis der Amerikanischen Revolution demonstriert. Hier, so Arendt, begegnet das Ineins von Freiheitsgedanke und „Pathos des Neubeginns“ (Arendt 1965, 41), ein unableitbarer A., der freilich das strukturelle Problem in sich birgt, als dieser A. institutionell nicht faßbar zu sein. Der sich in der Revolution manifestierende „Geist“ des A.s versagt sich einer Konservierung in Institutionen (vgl. ebd., 298 f., 360). So stellen sich denn Arendt denkbare Freiheitsräume schließlich lediglich noch im Bild von „Oasen in der Wüste zufälliger Willkür“ dar (ebd., 354).

Qu.: HeiGA 6.1. – HeiGA 6.2. – HeiGA 7. – HeiGA 5. – HeiGA 39. – HeiGA 65. – HeiGA 44. – HeiGA 45. – HeiGA 54. – Arendt (1958) 1960. – Arendt (1963) 1965. – Arendt 1994. – Lit.: Canovan 1995, 130 ff. – Gadamer GW 3, 375 ff. – Gottsegen 1994, 98 ff. – Großmann 1996, 95 ff. – Großmann 1997 35-47. – Pöggeler 1963 (31990), 189 ff. – Pöggeler 1992, 283 ff. – Schürmann 1982. AGO

Angst. Der A. kommt unter Bezugnahme auf Kierkegaard in der Phänomenologie eine erweckende Funktion zu; sie wirft den Menschen auf sich selbst zurück und führt ihn an den Punkt, an dem er die Möglichkeit seiner Freiheit erkennt. Die A. ist daher nicht selbst Freiheit, sie ist aber auch nicht gänzlich unfrei, vielmehr ein wesentlicher Schritt in Richtung Freiheit. Daß Erscheinungen wie A. oder Schwermut (Depression) auch krankhaft sein

können (Angstneurose), wird dabei in Rechnung gestellt.

Bei Heidegger fungiert die A. als Grundstimmung, die dem → Dasein das → Nichts enthüllt und so jenes vor sich selbst bringt. Sie ist eine ausgezeichnete → Erschlossenheit des Daseins und nicht mit Furcht zu verwechseln. In der A. enthüllt sich die Nichtigkeit des → In-der-Welt-seins, d. h. die Unmöglichkeit, sich in der alltäglichen → Existenz einzurichten.

Binswanger setzt Heideggers durch Tod, A. und Schuld gekennzeichnete Endlichkeit des Daseins die Zeitlichkeit der → Liebe entgegen, relativiert dies aber später unter dem Eindruck von Heideggers Kritik.

Für Sartre ist der Mensch dasjenige Seiende, das sich seine → Existenz entwirft, so aber, daß ihm in diesem Für-sich die Verantwortlichkeit für die ganze Welt bewußt wird. Dies wird in der A. erfahren, in der sich das Für-sich vor die Aufgabe gestellt sieht, über den Sinn seines Seins zu entscheiden; zu meist flieht es aber vor dieser A.

Ricœur unterscheidet zwischen wahrer und falscher A. und zugleich zwischen verschiedenen Formen der A.: der vitalen vor dem Tod, der psych. der Entfremdung, der geschichtlichen des Unsinns, der existenziellen der Wahl und des Schuldigseins und der metaphys. A. (mythisch im Motiv vom Zorn Gottes). Ihr Gegensatz ist die Hoffnung, so aber, daß diese der A. stets ausgesetzt bleibt.

Qu.: Kierkegaard 1844 (ND 1984). – HeiGA 2, § 40. – HeiGA 42. – HeiGA 9. – Heidegger 1987. – Binswanger AW 2, 3-9, 13-238. – Sartre 1943 (1993). – Ricœur 1955 (1974). – Lit.: Düe 1986. HV

Anhalt. (frz. *prise*) In der *Phänomenologie der Wahrnehmung* entnimmt

Merleau-Ponty der Redeweise eines Patienten, des durch die hirnpathologische Untersuchung Goldsteins und Gelbs berühmt gewordenen Schneiders, den Ausdruck „Anhaltspunkte“ (Merleau-Ponty 1966, 134) und verwendet, terminologisch daran anknüpfend, das frz. Wort „prise“, um die Seinsweise des inkarnierten → Subjekts, der wesenhaft als „zur-Welt-seiend“ (ebd., 7, 10) verfaßten → Existenz zu bezeichnen. Nach Merleau-Ponty hat das normale und gesunde Subjekt in der sinnlichen → Wahrnehmung unmittelbar einen A. an seinem → Leib. Er ist gleichzeitig „A. des Subjekts an seiner Welt“ (ebd., 293). Dieser A. ist der „Ursprung des Raumes“ (ebd.): Der Abstand eines → Gegenstandes wird durch seine Situation bezüglich unseres „Anhaltsvermögens“ (ebd., 305), durch unser leibliches Uns-zu-ihm-Verhalten bestimmt: Die Teile des Raumes nach Breite, Höhe oder Tiefe koexistieren dadurch, daß sie sämtlich von einem „einzigen A. unseres Leibes an der Welt“ (ebd., 320) umfaßt sind. Den A. aber ermöglicht und begründet die lebendig „erlebte Gegenwart“ (ebd.), die → Vergangenheit und → Zukunft in ihre Dichte (*epaisseur*) schließt, und diese → Gegenwart hat ihrerseits im stillschweigenden *cogito* nur einen „gleitenden A.“ (ebd., 459) an sich selbst und an der Welt. Der A. ist also zwar immer unvollständig, aber macht doch als „Offenheit zur Welt“ (ebd., 345) die → Wahrheit der Wahrnehmung erst möglich.

Qu.: Merleau-Ponty 1945 (1966). TS

Anonymität. Husserl versteht darunter einerseits die Verschlossenheit der weltbildenden → transzendentalen

Subjektivität für den in der Welt Lebenden, dem die → Welt „das All des für ihn Geltend-Seienden“ ist. Ein solcher ist für die transzendente Problemdimension blind, sie bleibt „in einer verschlossenen A.“ (Hua VI, § 58). Diese A. kommt als solche durch die → Leistung der transzendentalen → Reduktion in den Blick. Indem die mundanen Objektivitäten außer Kraft gesetzt sind, öffnet sich die → Erfahrung für das transzendente → Ich – dafür, daß ich ein transzendentales Leben lebe, in der Form eines Gegenwartslebens mit dem „beiderseits endlosen Lebensstrom“ (Hua VIII, 86). Die Reduktion bringt aber auch zur Erfahrung, daß das letztfungierende Ich prinzipiell nicht erfaßt werden kann und solcherart notwendig „anonym“ bleibt. Sie gewahrt die A., weil sie das Selbst trifft, daß dieses gerade noch oder schon nicht mehr ist: Ich kann mich selbst nicht als fungierendes Ich erfassen, „weil ich das erfassende Subjekt selbst bin“ (Held 1966, 120). Wenn auch das phänomenologisierende Ich (vgl. Hua VIII, 440) das phänomenolog. transzendente Ich nie in Vollständigkeit enthüllen kann, ist dieses aber doch nicht anonym wie etwas, das hinter dem Sichtbaren läge, sondern als etwas, das in seiner A. im Sichtbaren „lebt“. Nitta interpretiert Husserls A. als „Medium“; so fungiert der → Leib als Nullerscheinung an sich selbst anonym und läßt darin zugleich die → Umwelt erscheinen. Die A. des Mediums liegt nicht darin, daß es hinter den → Gegenständen erscheint, sondern in seiner grundsätzlichen Ungegenständlichkeit.

Für Merleau-Ponty ist das „Sein-zur-Welt“ der konkrete Träger einer doppelten A.: im Sinne absoluter Individualität des eigenen Lebens, des-

sen Sinn ich nicht konstituiere (des Für-sich-seins), und i. S. des Lebens im Verhältnis zu Anderen (des Für-Anderere-seins), die nicht notwendig und niemals gänzlich Gegenstand für mich sind. A. der Anderen ist die des Man, A. des Für-sich-seins die des Bewußtseins, beide als Generalität und Individualität zueinander korrelativ.

Qu.: Hua VI, 207-212. – Hua VIII. – Nitta 1991. – Merleau-Ponty 1945 (1966), §§ 31 u. 33. – *Lit.*: Held 1966. – Hoffmann 2001, 118-132. HV

Anschauung. Im allgemein philosoph., hauptsächlich auf Kant zurückgehenden Sinn meint A. sowohl den Gegenstand als auch den Zustand eines Gerichtetseins auf etwas, das dem Subjekt gegenwärtig gegeben ist. A. heißt Erkenntnis einer Sache durch die Anwesenheit der Sache selbst. Man spricht also von A., wenn die Sache dem Subjekt unmittelbar, d. h. ohne Vermittlung durch anderes (z. B. durch das Denken), erscheint. Dies kann zweifach geschehen: als geistige Schau, Anblick übersinnlicher Wesenheiten, und als sinnliche Erfahrung, z. B. Wahrnehmung sinnlicher Gegenstände. In der Phänomenologie wird die A. im Einklang mit Kant als die unmittelbare Gebung eines Gegenstandes verstanden, nicht aber als das Gegebene (der Gegenstand). Sie ist ein Akttypus, eine Erlebnisweise. Vor allem wurde der phänomenolog. Anschauungsbegriff von Husserl und Scheler entfaltet.

Husserl übernimmt die Leibnizsche Unterscheidung zwischen intuitiver (anschaulicher) und symbolischer Erkenntnis, versteht sie aber in einer ganz neuen Weise. Für ihn heißt solche Unterscheidung keine Gegenüberstellung von einfacher Vorstellung und diskur-

sivem Denken. Während nach der philosoph. Tradition die A. → Intuition eines Schlichten, ihr Gegenüber synthetische → Erfassung eines Gegliederten ist, heißt A. für Husserl unmittelbare, erfüllte → Gegebenheit einer beliebigen Sache, ihr Gegenüber leere, unbestimmte Vorstellung derselben Sache. Die Anschaulichkeit wird also nicht durch die Art und Weise des → Gegenstandes, sondern durch diejenige seiner → Vorstellung bezeichnet. Jede erkennbare Sache kann unanschaulich gemeint sein, dann wird ihre → Bedeutung in leerer Weise verstanden. Oder sie kann anschaulich erfahren werden, dann schauen wir sie direkt an, haben wir sie vor Augen. Die Veranschaulichung besteht in einer → Erfüllung der Bedeutung (Intention) durch intuitiv erfahrene → Momente. Solche Erfüllung erzeugt eine Näherbestimmung der Sache und dadurch einen Erkenntniszuwachs. Erkenntnis findet für Husserl durch Veranschaulichung leerer Intentionen statt. Geschieht die Veranschaulichung allseitig, d. h. werden alle Momente an der gemeinten Sache intuitiv erfüllt, dann hat man adäquate → Evidenz der → Sache selbst. Normalerweise aber, etwa in der sinnlichen → Erfahrung, hat man eine nur einseitige, evtl. mehrseitige Erfüllung: die Evidenz ist dann eine inadäquate. Veranschaulichung gibt es für Husserl sowohl in der sinnlichen Erfahrung als auch in der ideierenden Erkenntnis. Wichtige Anschauungsweisen in der sinnlichen Erfahrung sind → Wahrnehmung, → Erinnerung und alle Formen der Einbildung. Nur Wahrnehmung ist aber originär gebende A., Bewußtsein, „den Gegenstand ‚originär‘, in seiner ‚leibhaftigen‘ Selbstheit zu erfassen“ (Hua III/1, 14 f.). Erinnerung ist nämlich bloße Vergegenwärtigung des Ge-

genstandes, Einbildung seine Neutralisierung („nicht positionale“ A., d. h. diejenige, die das Sein des Gegenstandes nicht setzt). Die ideierende Anschauungsweise heißt bei Husserl Wesensschau (bzw. -erschauung) und ist der → Akt, wodurch das → Allgemeine (die „Idee“) zum aktuellen Gegebenen kommt. „Wesenserschauung ist also A., und ist sie Erschauung im prägnanten Sinn und nicht eine bloße und vielleicht vage Vergegenwärtigung, so ist sie eine originär gebende A., das Wesen in seiner ‚leibhaften‘ Selbsttheit erfassend“ (ebd., 15).

Auch Scheler versteht unter A. die Erfahrung, in welcher „die Tatsachen selber und unmittelbar“ gegeben sind (ScheGW 10, 433). Wie bei Husserl stellt er der A. die bloße Verneinung von etwas gegenüber. Er versteht aber diese letzte als eine „transzendierende Erfahrung“ (ebd.) und behauptet, das Meinen gehöre der A. nicht. Für ihn ist die A. keine perspektivistische Erfahrung, keine intuitive Erfüllung von leer vorgestellten → Abschattungen der Sache, sondern intuitive Gegebenheit der Sache selbst als ein Ganzes. Erkenntnis ist für Scheler folgerichtig keine Konstruktion des Verstandes aufgrund eines sinnlichen Empfindungsinhalts (wie dies vor allem bei Kant der Fall war), sondern direkte A. (Intuition) der → Tatsache selbst, welche in ihr unmittelbar gegeben ist. Dem gegenüber stellt jeder sinnliche Empfindungsinhalt eine Abwendung von der echten → Wahrheit dar: „Die Sinnesfunktionen ordnen nur die A. in das Spiel der organischen Funktionen“, sie „haben dabei niemals eine positive, schöpferische Bedeutung, sondern nur einen *negativen*, selektorisches, unterdrückenden, analysatorischen Wert“ (ebd., 438). In dieser Hinsicht unter-

scheidet Scheler zwischen der reinen, phänomenolog. A. und der von den Sinnesfunktionen geprägten, natürlichen Weltanschauung.

In der späteren Phänomenologie, welche der erkenntnistheoretische Frage weniger Bedeutung beimißt, kommt der Anschauungsbegriff selten vor. Selbst Merleau-Ponty entfaltet seine Phänomenologie der Wahrnehmung ohne jedwede Beziehung auf das Thema der A. Levinas gibt eine vollständige Interpretation der Husserlschen Anschauungslehre mit der Absicht, zu zeigen, daß gerade die A. (*intuition*) jene Erlebnisweise darstellt, in welcher der Sinn des Daseins auftaucht. Sie ist für ihn der Ort, wo sich Phänomenologie und Ontologie berühren.

Qu.: Hua III/1. – Hua XIX/2. – ScheGW 10. – Merleau-Ponty 1945 (1966). – Levinas 1930. – *Lit.*: Pieper 1993. – Tugendhat 1967. – Volonté 1997. PV

Anspruch bezeichnet nicht nur eine rechtliche Größe, sondern auch ein ethisches Geschehen, das rechtliche und moralische Ordnungssysteme unterläuft.

Mit dem A. korrespondiert nach Reinach die Verbindlichkeit (→ Anspruch und Verbindlichkeit). So hat z. B. im Versprechen die versprechende → Person Verbindlichkeiten gegenüber der Person, der gegenüber das Versprechen geleistet wurde und die ihrerseits A.e gegenüber der versprechenden Person hat. Für Reinach ist ein A. genauso wie die Verbindlichkeit ein „rechtliches Gebilde“ (Reinach 1989, 143). Ein solches darf nicht als etwas Psychologisches mißverstanden werden, sondern hat ein unabhängiges Sein und ist ein zeitlicher Gegenstand. Von ihm gelten apriorische, d. h. allgemeine und notwendige, Sätze. A. und Ver-

bindlichkeit gründen also nicht im positiven → Recht, sondern sind apriorische Rechtsverhältnisse, die sozialen Akten entspringen. Im Unterschied zu *sittlichen* Rechten und Verbindlichkeiten haben A. und Verbindlichkeit ihren Ursprung in freien Akten von Personen. Den sozialen Akten wiederum liegt ein inneres Erlebnis zugrunde. Reinach unterscheidet den relativen A. vom absoluten. Während sich der relative A. nur auf fremdes Verhalten beziehen kann, ist der absolute A., den Reinach auch absolutes Recht nennt, nur auf das eigene Verhalten bezogen.

Levinas schreibt dem → Antlitz des anderen Menschen einen ethischen A. zu, den dieses dem Ich gegenüber zur Geltung bringt. Das Antlitz versperrt sich dem Zugriff durch das Ich im „ethischen Widerstand“ und konfrontiert es mit dem A. des Tötungsverbotes (Levinas 1987, 284 ff.). Dieser A. ist dadurch charakterisiert, daß das Antlitz in seiner Manifestation dem Ich nicht in Neutralität gegenübertritt, sondern mit einem „Ersuchen (*sollicitation*)“, das als „Anruf (*appel*)“ das Ich „angeht (*s'impose*)“ (ebd.). Ein solcher Anruf kann nicht abgewehrt werden, da er die Freiheit dem anderen Menschen gegenüber unterläuft, indem er sie erst stiftet. Als solcher ist der Anruf ein ethischer A., der die Freiheit des Ich auf den Anderen oder die Andere verpflichtet (*obligation*) und sie der grenzenlosen → Verantwortung für den anderen Menschen unterstellt. Der A. des Antlitzes ist so einerseits unhintergebar „Befehl (*commandement*)“ zur Gewaltlosigkeit (Levinas 1953 u. Levinas 1987). Darüber hinaus eröffnet er nach Levinas andererseits auch objektivierende → Sprache und Rede. Der A. des Antlitzes,

den Levinas gemäß seinem sprachlichen Moment auch → „Ausdruck (*expression*)“ nennt, ist zugleich aber auch Bedingung für das Zustandekommen eines Gesprächs und dafür, daß etwas zum Zeichen wird. Der „Ausdruck“ des Antlitzes des oder der Anderen ist ein wortloses SinnGeschehen, das Rede bedingt und ihr vorausliegt.

Waldenfels bestimmt den A. als „Appell, auf den wir antworten“ (Waldenfels 1994a, 585). Im Unterschied zu dem, was *geantwortet* wird, und dem, was *beantwortet* wird, ist der A. dasjenige, *worauf* geantwortet wird. Es besteht eine „*triadische Relation*“ (ebd., 571), in der nicht nur die ansprechende andere Person und das angesprochene Ich von Belang sind, sondern auch der Mitanspruch eines Dritten. So gilt für den A. die „responsive Differenz“ (ebd., 242 u. 634), d. h. daß zwischen dem A. und der → Antwort eine nicht überbrückbare Kluft besteht. A. und Antwort sind weder durch Entsprechung noch durch wechselseitige Passung aufeinander bezogen. Vielmehr verknüpft Waldenfels mit dem A. einen ethischen Impuls, der vor rechtlichen oder moralischen Geltungsansprüchen angesiedelt ist und der das Ich zum Antworten nötigt, wie immer die Antwort lauten mag. So ist der A. die Fremdheit schlechthin, die sich der verfügbaren → Ordnung des Ich entzieht. Insofern dieser A. nicht erfüllbar ist und die Erfüllung einer → Norm oder das Erreichen eines Zieles überschreitet, ist er ein „Überanspruch“ (ebd., 635 u. 355). Dieser begegnet auch in der Gleichzeitigkeit unvereinbarer A.e und in der Unmöglichkeit, das fremde Antlitz zu vereinnahmen. Dem angesprochenen Ich ist etwas zu sagen oder zu tun aufgegeben, ohne daß es dem darin gestellten

A. jemals hinreichend gerecht werden könnte.

Qu.: Reinach 1989. – Levinas 1953. – Levinas 1961 (1987). – Waldenfels 1994a. – *Lit.*: Waldenfels/Därmann 1998. RE

Anspruch und Verbindlichkeit. Sie gehören in Reinachs apriorischer Rechtslehre zu den sozialen Akten, die in einem Träger, der Person, fundiert sind. Sie stehen in einem korrelativen Verhältnis zueinander, der Gegner einer V. ist zugleich Träger eines inhaltssidentischen A.s. Beide können absolut oder relativ sein und entspringen freien Akten einer Person: eine relative V. oder ein relativer A. z. B. aus erteilten oder empfangenen Versprechen, ein absoluter A. (ein absolutes \rightarrow Recht) aus einem Akt der Übertragung, eine absolute V. aus einem Akt der Übernahme. Sie unterscheiden sich dadurch prinzipiell von sittlichen Verpflichtungen und Rechten, die niemals aus willkürlichen Akten begründbar sind. Ursprung beider – der Grund, auf den immer wieder zu ihrer Legitimierung zurückgegangen werden muß – ist das Versprechen. Es gibt zwei Erlöschensarten von A. und V.: eine auf Grund äußerer Unmöglichkeit der Einlösung, eine zweite durch Verzicht.

Qu.: Reinach 1989. HV

Antizipation. Als Gattungsbegriff für alle Arten von Vorgriffen auf Zukünftiges umfasst A. bei Husserl zwei Typen von A.en: solche, die selbständige \rightarrow Akte (intentionale \rightarrow Erlebnisse) sind, und solche, die unselbständige Teile (\rightarrow Momente) von Akten sind. Zum ersten Typus gehören insbesondere die Akte, die den Charakter von \rightarrow Vergewärtigungen oder „Vorveranschaulichungen“, (Husserl ⁵1976, 31) künf-

tiger Ereignisse, Zustände, Erlebnisse etc. haben, aber z. B. auch die wissenschaftlichen Induktionen und die auf Theorien beruhenden Vorhersagen. Zum zweiten, erst eigentlich von Husserl entdeckten Typ von A. gehören die in allen Akten und insbesondere in der \rightarrow Wahrnehmung als konstitutive Momente aufweisbaren Horizontintentionen, die Husserl auch „Leerantizipationen“ (ebd., 34 u. 140) oder „ursprüngliche“ bzw. „unmittelbare Induktionen“, nennt (ebd., 28; vgl. Hua XXXII, 138). Ein Teil dieser A.en fällt mit den Protentionen, den ursprünglichsten, passiv erwachsenden A.en zusammen. Eine \rightarrow Protention ist das mit \rightarrow Urimpression und \rightarrow Retention zum \rightarrow Präsenzfeld der lebendigen \rightarrow Gegenwart gehörige Moment des Gewärtigens des Nächstkommenden, das im stetigen Übergang zur nächsten lebendigen Gegenwart durch die neue Urimpression positive oder negative Erfüllung findet. Die protentionalen A.en sind inhaltlich bestimmt als jeweils retentional und urimpressional motivierte Vorgriffe auf typisch Bekanntes. So sind Protentionen konstitutiver Bestandteil des Horizontbewußtseins, in dem z. B. ein Tisch als \rightarrow Ding eines bestimmten Gestalttypus wahrnehmungsmäßig als etwas, das eine Rückseite hat, bewußt ist. Zur Wahrnehmung eines Dinges gehört nämlich die den Dingsinn wesentlich bestimmende vorprädikative „Verweisung von den eigentlich wahrgenommenen Seiten des Wahrnehmungsgegenstandes auf die mitgemeinten, noch nicht wahrgenommenen, sondern nur erwartungsmäßig und zunächst in unanschaulicher Leere antizipierten Seiten – als nunmehr wahrnehmungsmäßig ‚kommenden‘ eine stetige Protention, die mit jeder Wahrnehmungsphase

neuen Sinn hat“ (Hua I, 82). Das Horizontbewußtsein vom Ding greift aber als Typus-Apperzeption (→ Apperzeption) über die jeweilige Protention und das Nächstvorgezeichnete hinaus, sofern es auch auf weitere → Erfahrung vom selben Ding vorweist, „in typischer Weise Bestimmtes als typisch Vorvertrautes antizipierend“ (Husserl⁵, 32). Das im „Innenhorizont“ der jeweiligen Dingauffassung als mitgegenwärtig Gesetzte (z. B. die Rückseite) läßt erwarten, daß, wenn ich das und das tue (etwa um den Tisch herumgehe), jenes Mitgesetzte (seine appräsentierte Rückseite) zur Selbstgegebenheit kommen wird. Das noetische „läßt erwarten“ gehört zum im → Typus allgemein Appräsentierten als einem Wahrnehmbaren und durch Wahrnehmung zur Selbstgebung zu Bringenden. Diese A. künftiger vorgezeichneter Selbstgebungen liegt im Bewußtsein des „ich kann fortwahrnehmen“, das Husserl ein Bewußtsein der „Vermöglichkeit“ nennt, und ist konstitutiver Bestandteil der Dingwahrnehmung; als eine Elementarform von → Praxis ist die Dingwahrnehmung wie jede Form von Praxis wesentlich durch A.en bestimmt. Der → Appräsentation der jeweils unsichtigen Seiten bzw. der den Dingsinn bestimmenden „noematischen“ Verweisung auf diese korrespondiert so auf „noetischer“ Seite das antizipative Bewusstsein der Vermöglichkeit der Bewährung des appräsentierend Gesetzten in einem durch den jeweiligen apperzeptiven Typus allgemein vorgezeichneten Stil.

Gegenüber der Dingerfahrung und der für sie charakteristischen Art der A. hat die Erfahrung des Anderen als Alter Ego in der sog. → Einfühlung einen völlig anderen Charakter. Hier verbindet sich mit der durch die Leib-

erfahrung motivierten Appräsentation fremden Seelenlebens eine A. ganz anderer Art: antizipiert wird nicht wie bei der Dingerfahrung die künftige und vermögliche Selbstgebung des Appräsentierten – denn eine originale, das Erleben des Anderen selbstgebende Erfahrung ist prinzipiell unmöglich –, sondern antizipiert wird der auch künftig einstimmige, die appräsentierende Ausgangssetzung „seiender Anderer“ bewährende Verlauf ebensolcher Appräsentationen. Diese den Sinn „seiender Anderer“, konstituierende Erfahrungsart und die ihr zugehörige A. hat einen „eigenen Bewährungsstil“, da der Andere prinzipiell nur selbstgegeben sein kann „in der Art bewährbarer Zugänglichkeit des original Unzugänglichen“ (Hua I, 144). Da A.en notwendig zur Erfahrung aller Typen von Weltlichem gehören und jedes „Vermeinte in jedem Moment mehr ist (mit einem Mehr Vermeintes), als was im jeweiligen Moment als explizit gemeintes vorliegt“ (ebd., 84), haben wir es in jedem Moment mit einer „durch und durch von A.en überspannenen Welt“ (Hua XI, 11) zu tun. Und auch die in aller Erfahrung implizierte Horizontgewißheit der einen seienden Welt ist eine stetige, durch die vergangene Welterfahrung wohlmotivierte A. einer in infinitum einstimmig fortlaufenden Totalerfahrung.

Obwohl der Terminus „A.“ in der Daseinsanalytik Heideggers keine Rolle spielt, findet gleichwohl A. im formalen Sinne eines Verhaltens zur → Zukunft in ihr eine prominente Stelle, und zwar in der existenzialen Bestimmung des „*Sich-vorweg-Seins*“: Da das → Dasein ein Seiendes ist, „dem es in seinem Sein um dieses selbst geht“, ist es „ihm selbst in seinem Sein je schon *vorweg*“ (HeiGA 2, 254f.); es

kommt immer schon auf sich zu, das heißt: es ist „in seinem Sein überhaupt zukünftig“ (ebd., 431). Da das Sich-Entwerfen des Daseins auf das „Umwillen seiner selbst“ in der Zukunft gründet, ist der primäre Sinn der Existenzialität als der Seinsart des Daseins die Zukunft (ebd., 433). Das „Sich-vorweg-Sein“ macht eines der drei Bestimmungsmomente der Struktur Ganzheit aus, die Heidegger → „Sorge“ nennt : „Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)“ (ebd., 256). Die Sorgestruktur, die das → Sein des Daseins ausmacht, hat ihre ursprüngliche Einheit in der ekstatisch (→ Ekstase) verfaßten Zeitlichkeit (ebd., 432-436).

Für Sartre ist jede A. i. S. einer thematischen Vorhersage künftiger Ereignisse oder Zustände nur denkbar, wenn das Subjekt (das „Für-sich“) „das Sein ist, das von der Zukunft her zu sich selbst kommt und nur in der Weise existiert, daß es sein Sein außerhalb seiner selbst in der Zukunft hat“ (Sartre 1952, 184). Dieser ursprüngliche Zukunftsbezug ist kein Vorstellen von Zukunft, sondern eine Sinnbestimmung jedes gegenwärtigen Verhaltens „von der Zukunft her“ (ebd., 185): „Es gibt keinen Moment meines Bewußtseins, der nicht [...] durch die innere Beziehung zu einer Zukunft bestimmt wäre.“ (ebd., 185)

Qu.: Hua I, §§ 19-20 u. 52. – Hua X, §§ 24, 26, 29. – Hua XI, 3-24. – Hua XXXII, 134-149 u. 256-262. – Hua XXXIII, §§ 1-4. – Husserl 1939 (⁵1976), § 8. – HeiGA 2, §§ 41 u. 65. – Sartre 1943 (1952, 183-190). – Lit.: Gurwitsch 1957 (1974, §§ 37, 42 u. 43). – Held 1966, 39-45. ROSO

Antlitz. (frz.: *visage*) Levinas schreibt: „Die Weise des Anderen, sich darzu-

stellen, indem er die Idee des Anderen in mir überschreitet, nennen wir nun Antlitz.“ (Levinas 1987, 63) Der → Andere offenbart sich (→ Epiphanie) in seinem Gesicht, das aber jeweils schon über das Gesichtete hinausgeht. Das A. ist kein Phänomen, weil es sich der intentionalen → Korrelation mit dem erkennenden Bewußtsein entzieht und somit seine → absolute Andersheit als ein Überschuß an Sinn bewahrt. Das A. drückt sich in eigener Macht (*kath' auto*) aus und sein → Ausdruck ist zugleich der Ursprung der → Sprache, der als ethischer → Anspruch fungiert. Das A. gebietet in seiner → Nacktheit und Not. Sein Gebot lautet: „Du wirst nicht töten“.

Qu.: Levinas 1961 (1987, 267-365). BK

Antwort. Die → Differenz von Eigenem und → Fremdem bezeichnet die Dimension, innerhalb derer Waldenfels sein Antwortregister entwickelt. Mit dem Ausdruck „Register“ bezieht er sich auf die Bewegung des Antwortens (vom lat. *regere* „zurücktragen, zurückbringen, erwidern, eintragen“ – ein Bogen vom Einschreiben bis zum Einhören). In der A. wird das Fremde nicht nur als Angebot, sondern auch als → Anspruch verstanden, wobei das A.en auf fremde Ansprüche den Verzicht auf Aneignung und Gleichmachung des Fremden voraussetzt. Die A. knüpft an eine Frage oder Aufforderung an und wird dadurch über schon Gesagtes hinaus an etwas gebunden, das noch zu sagen ist. Insbesondere auf zwei Momente ist zu achten: daß die A. als eine zu realisierende Möglichkeit *bevorsteht* und daß sie wie eine erst zu leistende Zahlung *aussteht*. Sie ist nun zwar auf etwas aus (darin Husserls → Protention vergleichbar),

doch hat sie das ihr Ausständige nicht schon in einem gemeinsamen Sinnhorizont im Griff, sondern bleibt stets für Überraschungen empfänglich. Zu der von Waldenfels untersuchten Antwortlogik zählt eine Reihe von Momenten: der Hiatus von → Frage und A., der jedes Ganze sprengt; die Irreziprozität zwischen Anspruch und A.; die Asymmetrie von Frage und A., die es verwehrt, die A. bloß als einen Gesprächsakt unter anderen zu interpretieren; die Nachträglichkeit der A. in der Diastase; der Überschuß des Sagens im Gesagten. Das → Hören wie das Antworten verweist auf eine leibliche Nähe und Ferne, das Hören und Antworten erweist sich darin als responsive Leiblichkeit und leibhaftige Responsivität.

Qu.: Waldenfels 1994a.

HV

Anwesenheit. Mit „A.“ gibt Heidegger das griech. *ousia* interpretierend wieder. → Sein, griech. verstanden, ist nicht in seinem → Bezug auf ein → Subjekt als das von diesem gesetzte gedacht, sondern als es selbst. Dieses eigene → „Wesen“ (verbal) des Seins erfahren die Griechen als A.: „das aus der Verborgenheit *her* in die Unverborgenheit *vor*-Währen“ (HeiGA 9, 441). A. geschieht als Entbergen, Hervorkommen in die → Unverborgenheit (→ *alētheia*, → „Wahrheit“). Wenn die Griechen das Sein als A. auslegen und das Sein in höchster Instanz als reine A., liegt darin der Bezug zur Zeit: A. als → Gegenwart. Ungedacht bleibt dabei, daß die A. aus dem Abwesen hervorkommt und daß das Anwesende aus der Unverborgenheit aufgegangen ist.

Ausgehend von Heideggers schon in *Sein und Zeit* getroffener Feststellung, „Sein“ sei als A. mit Rücksicht auf den Zeitmodus der Gegenwart verstanden

worden, weist Derrida darauf hin, daß der Vorrang der Gegenwart von Parmenides bis Husserl gar nicht in Frage gestellt werden konnte, weil Gegenwart Evidenz bedeutet, das Element des Denkens schlechthin. Derrida geht in einer von Heidegger nicht beachteten Richtung weiter, indem er das Problem der A. mit der geschriebenen → Spur verbindet, wobei er die Mehrdeutigkeit des griech. *gramme* aufnimmt: Linie, Spur (vor allem aber „Schriftzug“). Die von Heidegger ausgehende Erschütterung der → Metaphysik der A. (Präsenz) steht noch im Bann der Grammatik der Metaphysik selbst, indem Uneigentliches und Eigenliches, ursprüngliche Zeitlichkeit und vulgärer Zeitbegriff unterschieden werden. Während Heidegger in *Sein und Zeit* A. noch mit Präsenz zusammendenkt, wird diese später als Beschränkung des Anwesens gedacht; letzteres in seinem inneren Bezug zum Abwesen. Derrida fordert eine Lektüre, welche die Überschreitung der Metaphysik leistet, indem sie die Spur zu einem ganz anderen Text legt – eine Spur freilich, die nicht zu einem neuen → Ursprung führt, und auch keine eigentliche Spur, da es kein Zentrum gibt. An die Stelle der verschiedenen Zentren der durch Präsenz bestimmten Metaphysik (*eidōs*, *archē*, *telos*, *energeia*, *ousia*, *alētheia*, Transzendentalität, Bewußtsein, Gott, Mensch) tritt ein unendlicher Austausch von Zeichen.

Qu.: HeiGA 5, 346 ff. – HeiGA 9.– HeiGA 7, 141 ff. – Derrida 1967 (1972, 422 ff.). – Derrida 1972 (1976, 38 ff.). – Derrida 1967 (1979).

HV

Anzeige, formale. Heidegger versteht unter f.r A. die besondere Art der philosoph. bzw. phänomenolog. Begrifflichkeit. Mit „formal“ bezeichnet er

die Allgemeinheit der Begriffe, doch ist diese uneigentlich. Das Eigentliche (→ Eigentlichkeit) wird mit dem Wort „A.“ bezeichnet: Damit kommt zum Ausdruck, daß alle philosoph. Begriffe von bloß hinweisendem und prohibitivem Charakter sind (d. h. die Aufgabe haben, von einem im → Verfallen des → Daseins gründenden stets möglichen Irrweg fernzuhalten); nur, wenn sie so genommen werden, geben sie die echte Möglichkeit des Begreifens.

Qu.: HeiGA 60, 1. T., § 13. – HeiGA 61, 33 ff. u. 141 ff. – HeiGA 29/30, § 70. – *Lit.*: Dijk 1991. – Imdahl 1997. HV

Apodiktizität, apodiktisch. Das Wort „a.“ wird seit der 1. Hälfte des 18. Jh.s in der Philosophie für „unumstößlich beweisend“ gebraucht. So unterscheidet Kant (Logik § 30) die Urteile der Modalität nach in problematische, assertorische und a.e Urteile (vom Bewußtsein der bloßen Möglichkeit, der Wirklichkeit, der Notwendigkeit begleitet).

Husserl unterscheidet zwischen dem assertorischen Sehen eines individuellen → Sachverhaltes und dem a.en Einsehen eines Wesensverhaltes, das insofern modifiziert sein kann, als es die Notwendigkeit des Soseins eines Einzelnen erkennt. In der Forderung nach einer a.en und an sich ersten → Evidenz folgt er Descartes. Eine solche a.e Evidenz kann auch an inadäquaten Evidenzen auftreten. Die höchste Dignität der A. zeigt sich darin, daß nicht nur Seinsgewißheit der evidenten Sachverhalte gegeben ist (was keinen Rekurs auf „Evidenzgefühle“ bedeutet, sondern die Aufgabe einer → Auslegung der fungierenden → Intentionalität in sich schließt (vgl. Hua XVII, § 59)), sondern durch kritische → Re-

flexion deren Nichtsein als undenkbar enthüllt wird. Eine a.e Begründung gelingt dann, wenn sie auf die einzige absolute → Urevidenz aller wissenschaftlichen Philosophie zurückführt (Hua VI, 80).

Qu.: Hua I (I. Med.) – Hua III/1, § 137. – Hua XVII, § 59. HV

Apophantik ist bei Husserl die Lehre von den prädikativen → Urteilen als bloßen → Bedeutungen. Ihre Aufgabe ist die Fixierung der reinen Bedeutungskategorien, d. h. der Grundbegriffe von den verschiedenartigen Satzformen, Satzgliedern, Subjektformen, Prädikatsformen, Formen der Verknüpfung von Sätzen zu neuen Sätzen usw. Während die apophantische Noematik diese Urteilsgebilde erforscht, hat die apophantische Noetik die korrelativen Urteilerlebnisse zum Thema.

Qu.: Hua III/1, 25-30, 339-342. – Hua XVII, 76-93, 110-135. – Hua XVIII, 244-246. – *Lit.*: Heffernan 1989. RW

apophantische Logik. Die formale Logik ist zum einen als a. L. auf prädikative → Urteile überhaupt und zum anderen als formale → Ontologie auf Gegenständlichkeit überhaupt und alle ihre Abwandlungsgestalten eingestellt. Als formale Analytik der Urteile teilt sich die a. L. in zwei Unterschichten ein. Erstens ist die Formenlehre der → Bedeutungen eine Theorie der verstehbaren Bedeutungsformen. Sie schließt nur das Unsinnige („ein rundes oder“) aus; deshalb gehören zu ihr alle Formen von widersprechenden Urteilen. Zweitens läßt die Logik der Widerspruchslosigkeit das Widersinnige („kein Viereck hat vier Ecken“) außer Betracht. Die zweite Schicht zeigt sich als Bedingung der Möglichkeit der

→ Wahrheit, denn ein → Widerspruch im bloßen Urteilen schaltet die → Adäquation an die vermeinten Sachen aus.

Qu.: Hua III/1, 25-28. – Hua XVII, 53 f. – Hua XIX/1, 326-348. – Lit.: Bachelard 1957. – Heffernan 1989. RW

Aporien der Zeitlichkeit. Nach Ricœur führt die philosoph. Reflexion über die → Zeit nicht nur faktisch, sondern notwendigerweise zu Aporien (vgl. Ricœur 1988, 131). Ricœur nennt drei grundlegende A.d.Z. (Ricœur 1991, 390-392): 1. die gegenseitige Verbergung der phänomenolog. und der kosmologischen Perspektive auf die Zeit (ebd., 392-400); 2. das Problem, die Zeit als Ganzheit zu denken (ebd., 400-417); 3. die Aporie der Unerforschlichkeit der Zeit (ebd., 417-437).

Die erstgenannte Aporie resultiert bei Ricœur aus der Gegenüberstellung des Augustinischen und des Aristotelischen Zeitdenkens. Sie besteht darin, daß weder die kosmologische Zeit im Sinne einer Abfolge von „Jetztpunkten“ aus der phänomenolog. Zeit i. S. einer → Zukunft und Vergangenheit implizierenden → Gegenwart abgeleitet werden kann noch umgekehrt. Diese Aporie findet in der „Poetik der Erzählung“ zwar keine Auflösung, aber doch eine „Replik“: in der Konstruktion einer zwischen phänomenolog. und kosmologischer Zeit vermittelnden „dritten“ Zeit, die durch den Akt des Erzählens konstituiert wird (→ Narrativität). Die zweite Aporie – wie läßt sich die in die drei → „Ekstasen“ Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart zerfallende Zeit als Einheit begreifen, sodaß wir berechtigterweise von „der“ Zeit als „Kollektivsingular“ sprechen können? – findet hingegen in

der Theorie der Narrativität keine „adäquate“ Replik mehr (Ricœur 1991, 417). Für die dritte A. – jene „seltsame temporale Situation, die uns sagen läßt, daß alle Dinge – wir selbst mit einbegriffen – in der Zeit sind, nicht in dem Sinne, den irgendeine ‚vulgäre‘ Auffassung diesem ‚in‘ gibt, wie es der Heidegger von *Sein und Zeit* wollte, sondern in dem Sinne, wie die Mythen sagen, daß uns die Zeit mit ihrer Unermeßlichkeit umfaßt“ (ebd., 392) – gibt es nach Ricœur kein narratives Äquivalent mehr. Daraus folgt, „daß auch die Erzählung nicht die Macht des Wortes erschöpft, das die Zeit figuriert“ (ebd., 392). Im Prinzip bedeutet dieses „Eingeständnis der *Grenzen der Erzählung*“ (ebd., 436) eine Relativierung der Grundthese von *Zeit und Erzählung*, nämlich der These von der strikten „Reziprozität von Narrativität und Zeitlichkeit“ (Ricœur 1988, 13 u. ebd., 131 f.).

Qu.: Ricœur 1983 (1988). – Ricœur 1985 (1991). FP

Apperzeption. Der Terminus wird philosoph. zuerst von Leibniz gebraucht, um von den schlafenden oder bewußtlosen Monaden die im Wachzustand zu unterscheiden; jene haben (wie alle Monaden) Perception, diese auch A. oder Bewußtsein (*Monadologie*, § 14). Husserl greift die Unterscheidung von Perception und A. auf und erkennt in letzterer einen Überschuß, der im → Erlebnis selbst liegt: als Aktcharakter, der die → Empfindung beseelt, sodaß wir nicht nur indifferent empfinden, sondern Gegenständliches distinkt wahrnehmen (diesen Baum sehen, jenes Klingeln hören u. dgl.) Er gebraucht für A. auch → „Aufmerk-

samkeit“ und setzt „Auffassungs- und Erfahrungsart“ mit A. gleich.

Qu.: Hua XIX/1. – Hua III/1, 116-118. HV

Appräsentation. Mit der um 1916 erfolgenden Einführung des A.s-Begriffs vertieft und modifiziert Husserl den Gehalt der unter den Titeln Kompräsentation, → Apprehension und Appräsenz geführten früheren Untersuchungen. (Hua XIII, 33 ff.; u. Hua IV, 162 ff.; 165 f.) Im Rahmen der die Dingwahrnehmung betreffenden Analysen stellt das terminologische Paar → Präsentation/A. eine Fortsetzung der in den *Ideen I* gemachten Entdeckung von Kern und → Horizont dar: Das eigentlich Selbstgegebene des → Dinges fungiert als Kern eines Horizontes uneigentlicher Mitgegebenheit. (Hua III/1, 91) Unter der Voraussetzung der methodischen Neuerung der genetischen Phänomenologie bestimmt Husserl die A. als durch → Assoziationen mit dem Kern von Präsentation verbundenene Vergegenwärtigung. Als passiv miteinander verschmolzene stehen Mitwahrnehmung und eigentliche → Wahrnehmung „in der Funktionsgemeinschaft einer Wahrnehmung, die in sich zugleich präsentiert und appräsentiert“ (Hua I, 150). Der Überschußcharakter der Wahrnehmung zeichnet sich dadurch aus, daß sie kraft A. stets mehr als das, „was sie wirklich präsent macht“, zu setzen vermag. (Hua I, 151) Sekundäre A.en ermöglichen zudem die Mitwahrnehmung der dinglichen Umgebung. (Hua XIII, 31) Während zum Wesen der transzendenten Wahrnehmung die prinzipielle Möglichkeit gehört, daß das Appräsentierte präsent gemacht werden kann, läßt die in der Fremderfahrung wirksa-

me A. keinerlei Erfüllung durch Präsentation zu. Husserls Exposition der transzendenten Fremderfahrung setzt mit der primordialen → Reduktion auf die Eigenheitssphäre (→ Originalsphäre) ein, innerhalb derer der vormalig → Andere als bloß eigenheitlich gefaßter → Körper in originaler Präsentation zur Erfahrung kommt. Sie motiviert die A. des Anderen, ist mit jener verflochten und macht den Wahrnehmungscharakter der Fremderfahrung aus. Die A. der psych. Innerlichkeit und Leiblichkeit (→ Leib) des Anderen kann sich prinzipiell nur in synthetisch einstimmig verlaufenden neuen A.en bewähren. Der Mittelbarkeit dieser → Intentionalität entspricht die Unzugänglichkeit des → Fremden, durch die er als Fremder für das ego zur Erfahrung gelangt. Genauer besehen findet die A. des Anderen in Form apperzeptiver Übertragung statt, die ihren Ausgang von der den Sinn *alter ego* urstiftenden Originalität des → ego nimmt. Die A. des Anderen bedarf daher grundsätzlich der Präsenz des ego (Hua XIV, 529). Die apperzeptive Sinnübertragung kompliziert ihren → Gehalt insofern, als sie im Sinne einer assoziativen Ähnlichkeitspaarung (Hua XV, 27) statthat. Der andere → Körper weckt die Außenerscheinungsweise des zuvor in seiner Innengegebenheit erfahrenen eigenen Leibes, er erinnert an das eigene körperliche Aussehen, „wenn ich dort wäre“ (Hua I, 147). Der andere Körper „dort“ weckt jedoch nicht nur die Körperlichkeit des eigenen Leibes „hier“, sondern damit zugleich auch die eigene Leiblichkeit, die wiederum beim Anderen jene Leiblichkeit weckt, welche die A. der fremden Leiblichkeit ermöglicht, von der alle höherstufen

A.en des Psychischen, Personalen und Fremdsubjektiven ihren Ausgang nehmen.

Unter Preisgabe ihres transzendentalen Status hat Schütz Husserls Phänomenologie der Fremderfahrung in Verbindung mit Max Webers Handlungstheorie für den programmatischen Aufriß einer verstehenden Soziologie fruchtbar gemacht. In *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* skizziert Schütz mit der Formel von der „Generalthesis des alter ego“ die Grundzüge einer Theorie des Fremdverstehens, die ihren Ausgang vom „Verstehen eines fremden Leibes als Leib“ (Hua XIV, 110) nimmt. Das echte Fremdverstehen des Appräsentierten ist in Akten der Selbstausslegung des Verstehenden selbst fundiert. Die *Collected Papers* setzen gegenüber dem egologisch-reflexiven Ansatz des früheren Werks neue Akzente. Die Möglichkeit von Sinnbildung wird nun in der alltäglichen → Lebenswelt selbst verortet, die einer gesellschaftlich-kulturell-historischen Konstitution unterliegt. In dem Maße, in dem Schütz den leiblich-gestischen Ausdruck, die Äußerung eines Wortes oder ein Artefakt als Ausdruckshandlungen bestimmt, die „von mir als Zeichen und Symbole von Ereignissen im Bewußtsein des Anderen gedeutet“ werden (Schütz GA I, 171), kann er Husserls „Theorie der A.“ für die Klärung der Paarbeziehung von Zeichen und Bezeichnetem, von Symbol und Symbolisiertem überhaupt in Anspruch nehmen: Zeichen und Symbol stellen Mittel der Bewältigung vielfältiger Erfahrungen von Transzendenz dar, die das hic et nunc des Individuums übersteigen. Der Analyse der spezifischen Formen von Transzendenz muß die der unterschiedlichen Appräsentationsbeziehungen ent-

sprechen. Insofern zeichenhafte und symbolische A.en sozial-kulturell bestimmt sind, ermöglichen sie zeichenhafte und symbolische Erfahrung von Intersubjektivität und sozialen Gruppen. (ebd., 401) Die Beziehung zwischen appräsentiertem und appräsentierendem Gegenstand läßt sich durch die Zugehörigkeit zu einem von vier Bezugssystemen (Apperzeptions-, A.s-, Verweisungs-, Rahmen- bzw. Deutungsschema) klären, deren typische → Relevanz nicht nur für die eigene biographische Situation, sondern auch für die der Anderen fraglose Geltung hat. Im → Alltag sind Appräsentationsverweisungen der Aufgabe unterstellt, die „immanente Transzendenz“ (ebd., 407) des Anderen und die seiner Welt zu bewältigen. Dagegen transzendiert die symbolische Verweisung den Alltag insofern, als das appräsentierte Glied einem anderen geschlossenen Sinnbereich angehört (Wissenschaft, Kunst, Religion, Politik, Phantasie), während nur das appräsentierende Symbol der Wirklichkeit des Alltags entstammt.

Qu.: Hua I, 138-156. – Hua VI, 162-169. – Hua XIII, 21-35, 55-60, 224-226. – Hua XIV, 516-519. – Schütz 1932. – Schütz GA I, 162-173, 331-411. – Lit.: Grathoff 1983, 87-120. – Held 1972, 3-60. – Holenstein 1972, 153-166. ID

Apprehension steht bei Husserl im systematischen Zusammenhang seiner Theorie der → Auffassung eines → Gehaltes. 1. In der Frühphase, v. a. in den *Logischen Untersuchungen*, unterscheidet Husserl in der Analyse der Auffassung zwischen Auffassungsform, Auffassungsmaterie und aufgefaßtem → Inhalt. Letzteren nennt er „Repräsentanten“. Die → Einheit aus

→ Form, Materie und Repräsentant ist die → Repräsentation selbst. Diese Repräsentation hat begrifflichen Charakter. Das Gelingen einer solchen Repräsentation nennt Husserl „A.“. A. ist zu unterscheiden von → Apperzeption. Apperzeption ist ein → Akt, der → Empfindungen derart erleben läßt bzw. „beseelt“, daß sie als Gegenständliches, als repräsentierender Inhalt erscheinen. Der apperzipierte Inhalt hat aber im Gegensatz zum apprehendierten Inhalt anschaulichen Charakter. In diesen Bedeutungen der Begriffe „A.“ und „Apperzeption“ zeigt sich deutlich Husserls Verbundenheit mit der Philosophie Kants.

2. In den *Ideen II* setzt Husserl A. mit → Appräsentation gleich. Appräsentation bedeutet das Mitgegenwärtigmachen von etwas originaliter nicht Gegenwärtigem. Bei Husserl ist die Fremdwahrnehmung das Paradebeispiel eines Aktes der Appräsentation. Während der Terminus „Appräsentation“ dann vor allem in den *Cartesischen Meditationen* eine wichtige Rolle spielt, wird der Terminus „A.“ in der Spätphase der Philosophie Husserls nicht mehr verwendet.

Qu.: Hua I. – Hua IV. – Hua XIX/1. – Hua XIX/2. CR

Apriori bezieht Husserl auf das → Wesen, → *Eidos*. Apriorische Erkenntnis ist Wesenserkenntnis als „auf Wesen, auf Essenzen, auf allgemeine Gegenständlichkeiten gerichtete Erkenntnis. Und hier hat auch die Rede vom A. ihre legitime Stelle“ (Hua II, 51). Zunächst vermeidet Husserl weitgehend den Begriff des A. wegen der damit verbundenen „verwirrenden Unklarheiten und Vieldeutigkeiten“ und

„anrühigen philosoph. Lehren“ (Hua III/1, 8). Verweise auf das A. erfolgen zumeist in kritischer Absetzung von der philosoph. Tradition: „Apriorische Urteile“ drücken das Beschaffenheitsein von Wesen und Wesenszusammenhängen adäquat aus und fixieren eine „*relation of ideas*“, ein A. in dem echten Sinne, den Hume zwar vorschweben hatte, aber durch seine positivistische Vermengung von Wesen und ‚*idea*‘ – als Gegensatz zu ‚*impression*‘ – verfehlen mußte“ (Hua XXV, 34). Im späteren Werk macht Husserl öfters Gebrauch vom Begriff des A. Die → transzendente Phänomenologie hat es in ihrer Erforschung des Bewußtseinslebens mit einem „*universalen, konstitutiven, alle Intentionalitäten umspannenden A.*“ zu tun, das sich zu einem „*A. der intersubjektiven Intentionalität*“ ausweitet“ (Hua XVII, 253). Die Universalität besteht darin, daß alles ontische A. nur „als Korrelat eines mit ihm konkret einigen, von ihm konkret unabtrennbaren konstitutiven A.“ möglich ist (ebd., 255; Hua IX, 297). Indem auf diese Weise sämtliche apriorische Disziplinen innerhalb der Phänomenologie des transzendentalen → Bewußtseins ihre Begründung erfahren, werden apriorische → Wissenschaften zu „unselbständigen Zweigen der einen Phänomenologie als universaler eidetischer Ontologie“ (Hua IX, 297). Die Universalität des A. umfaßt auch die Geschichtlichkeit des Subjektiven, die ihre genuin apriorische Struktur besitzt: Weist faktische Subjektivität eine immanent zeitliche → Genesis auf, so ist das A. des Subjektiven eine „*apriorische genetische Konstitution*“ und als solche „lebendige Sinnkonstitution“, „sedimentierte ‚*Geschichte*““ (Hua XVII, 257). Das A. der transzendentalen Sub-

jektivität ist jedoch „undenkbar ohne transzendentes Ich als faktisches“: „Ich erkenne, daß zu meinem faktischen Vermögen der Wesensvariation [...] sich die und die mir eigenen Urbestände ergeben, als Urstrukturen meiner Faktizität“, und „ich in mir einen Kern von ‚Urzufälligem‘ trage in Wesensformen“, in denen „die weltlichen Wesensnotwendigkeiten fundiert sind“ (Hua XV, 385 f.). Der Unterschied von „ontischem“ und „konstitutivem“ A. ist nicht deckungsgleich mit demjenigen von „objektivem“ und „lebensweltlichem A.“ (Hua VI, 143). Das objektive A. ist die auf Grund einer „idealisierenden Leistung“ vorgenommene „höherstufige Sinnbildung“ auf der Grundlage des lebensweltlichen A. (ebd.); objektives wie lebensweltliches A. sind ontisches A. und in ihrem genetisch-konstitutiven A. transzendental zu klären.

Wie bei Husserl ist auch bei Scheler das A. mit Anschauungsgegebenheit verbunden: „Als ‚A.‘ bezeichnen wir alle jene idealen Bedeutungseinheiten und Sätze, die unter Absehen von jeder Art von Setzung der sie denkenden Subjektivität und ihrer realen Naturbeschaffenheit und unter Absehen von jeder Art von Setzung eines Gegenstandes, auf den sie anwendbar wären, durch den Gehalt einer *unmittelbaren Anschauung* zur Selbstgegebenheit kommen.“ (ScheGW 2, 67) Daß alles A. auf → Erfahrung beruht, besagt, daß Apriorisches in natürlicher Weltanschauung und Wissenschaft „wirksam“, als solches „gegeben“ aber nur ist für die phänomenolog. Analyse (vgl. ScheGW 10, 416), die als „Wessensschau“ „*phänomenolog. Anschauung*“ oder *phänomenolog. Erfahrung*“ ist (ScheGW 2, 68). Für Scheler ist die Identifizierung des „A.“ mit dem

„Formalen“ ein „*Grundirrtum* der kantischen Lehre“ und die Gleichsetzung des Materialen mit dem „sinnlichen Gehalt“ eine willkürliche Voraussetzung (ebd., 73). Apriorität ist folglich nicht auf das Rationale und Logische zu begrenzen; auch das „*Emotionale* des Geistes“ besitzt „einen *ursprünglichen apriorischen Gehalt*“ (ebd., 82). Erst die Preisgabe des Gegensatzes von → Vernunft und Sinnlichkeit macht eine „*a priori materiale Ethik*“ möglich (ebd., 83). Später nimmt Scheler seine Kritik am Verständnis des A. seitens der philosoph. Tradition wieder auf: Kategoriale Seinsformen bilden nur „den *formalen Teil*“ des A., der „nicht die Gegenstände überhaupt, sondern die Arten des Realseins der Gegenstände angeht“, während material apriorische Wahrheiten sich auf „Was- und Inhaltsbestimmungen der realen Gegenstände“ beziehen (ScheGW 5, 197). Scheler betont jetzt noch nachdrücklicher, daß apriorische Gehalte nur auf dem Weg einer spezifischen Erfahrung erschlossen werden und wendet sich gegen Kants Auffassung, daß sie ein- oder angeboren sind. Ist alles → Wissen um sie Erfahrungswissen, so ist es doch „ein Wissen, das, obzwar a posteriori, aber darum nicht induktiv gewonnen, apriori für alle Gegenstände in *Geltung* steht [...], sofern sie nur *Gegenstände solchen Wesens* sind“ (ebd.). Mit der Konzeption der „*Funktionalisierung*“ apriorischer Erfahrung, die das Erfahrene in Denk-, Fühl- und Wollensformen umsetzt (Wesenserfahrung „*funktionalisiert sich zu einem Gesetz der bloßen ‚Anwendung‘ des auf die zufälligen Tatsachen gerichteten Verstandes*“, ebd., 198), denkt Scheler das Geschichtlichwerden apriorischer Bestände und die Geschichtlichkeit der Ver-

nunft. Scheler differenziert im Gegensatz zu Husserl das A. sachlich nach „Urphänomen“ („anschauliches echtes Wesen“) und „Idee“ (unanschaulicher apriorischer Bedeutungsgehalt); beider Deckung bezeichnet die „Urwesenheit“, die „allem Dasein und aller Realität, aber nicht minder allem zufälligen Sosein als Inhalt der Sinnesanschauung und der empirischen Begriffe notwendig im Sein vorhergeht“ (ScheGW 11, 81; weitere Differenzierungen des A. vgl. Hering 1921).

Heidegger befragt das A. auf seinen metaphys. Ursprung hin. Mit Bezug auf Husserl stellt er 1925 heraus, daß der „ursprüngliche Sinn des A.“ in seiner „universalen Reichweite und Indifferenz gegenüber der Subjektivität“ in der „Zugangsart zu ihm (schlichtes Erfassen, originäre Anschauung)“ und in der vorbereiteten Bestimmung seiner Struktur als eines „Charakters der Aufbaufolge im Sein des Seienden“ besteht (HeiGA 20, 102f.). In den *Beiträgen* heißt es: A. meint „in der Metaphysik, entsprechend deren Ansatz bei Plato, die Vorgängigkeit der Seiendheit vor dem Seienden“ (HeiGA 65, 222). In der Geschichte der → Metaphysik wandelt sich das A. zur *perceptio* und wird als *ego percipio* auf das Subjekt bezogen: „Es kommt zur Vorgängigkeit des *Vor-stellens*.“ (ebd., 223) Heidegger betont an dieser Stelle, daß das in *Sein und Zeit* behandelte „Seinsverständnis“ keine „Erweiterung dieses vorgängigen Vorstellens“ ist, „als *Übergang* aber weist es in die Metaphysik zurück. Die Wahrheit des Seyns und die Wesung des Seyns ist weder das Frühere noch das Spätere“ (ebd.).

Der späte Merleau-Ponty bezieht die Erkenntnis apriorischer Gehalte auf den „Raum der Existenz“ (→ Raum)

zurück, in dem die Identität der Idee „unter der Garantie meiner Dauer“ gewonnen wird (Merleau-Ponty 1986, 150): „Die Wesensmöglichkeiten können zwar *die Tatsachen* einschließen und beherrschen, aber sie selbst entstammen einer anderen, grundlegenden Möglichkeit: derjenigen, die meine Erfahrung bearbeitet und sie öffnet zur Welt und zum Sein und die [...] *ihre Tatsächlichkeit* erst beseelt und organisiert.“ (ebd., 148)

Für Patočka erschließt → Epoché, verstanden als → Bewegung der menschlichen → Existenz, das „universale A.“, nämlich die → Welt in ihrem zweifältig-einfachen A. von Erscheinungsfeld/Weltganzem, ein A., das bezüglich all dessen, was ist, in einem faktischen Sinn das Anfängliche ist, sofern es für alles Seiende sein Bestehen in Zeit und Raum erwirkt (Patočka 1991, 421).

Qu.: Hua II. – Hua III/1, §§ 2-4, § 7. – Hua IX, § 9. – Hua XV, 378-386. – Hua XVII, § 98, 379-393. – Husserl 1939, §§ 86-93. – ScheGW 2, Kap. II. – ScheGW 5, 195-210. – ScheGW 10, 415-419. – ScheGW 11, 81-93. – HeiGA 20, § 7. – HeiGA 65, 222 f. – HeiGA 67, 161. – Hering 1921, 495-543. – Beck 1925. – Ingarden 1925, 125-304. – Ingarden 1929, 159-190. – Ingarden 1965. – Spiegelberg 1930, 1-228. – Merleau-Ponty 1964 (1986), Kap. 3. – Conrad-Martius 1965, 335-356. – Schütz GA III, 127-152. – Hildebrand 1976, Kap. 4. – Fink 1988, § 9. – Reinach 1989, 531-550. – Patočka 1990, 84-88. – Patočka 1991. – Richir 1992 (2001, 413-423). – *Lit.*: Brand 1972, 128-148. – Eley 1962. – Eley 1969, § 27. – Gallagher 1972, 341-353. – Henckmann 1987, 117-140. – Ingarden 1973, 5-18. – Maxsein 1933. – Mohanty 1974, 46-65. – Murphy 1974, 66-79. HRS

Arbeit. Der Begriff A. hat bei Husserl eine wichtige Funktion, um die

Eigentümlichkeit der phänomenolog. Forschung zu beschreiben. Er versteht diese auf dem in seiner Unendlichkeit eröffneten Erfahrungsboden als methodische Arbeitsphilosophie, die „alle erdenklichen philosoph. und wissenschaftlichen Probleme der Vergangenheit“ stellt und entscheidet; statt vager Reden und dunkler Allgemeinheiten fordert sie „erledigende A.“. Erst wenn das Arbeitsfeld der Phänomenologie erreicht wird, zeigen sich die eigentlichen Arbeitsprobleme.

Bei Scheler wird A. schon in seiner vorphänomenolog. Phase (*Arbeit und Ethik*) zum Thema. Er betont die Gefahren der modernen Arbeitswelt, die dazu neigt, die Mittel über die Zwecke zu stellen. Die menschliche A. schafft nicht schon als solche → Werte, sondern erhält erst durch ihre Einordnung in die → Gesellschaft möglichen Sinn, der dann durch objektive Wertsysteme bestimmt wird. Moderne arbeitsteilige Fabriksarbeit und Menschenbildung sind Gegensätze. Der spätere Scheler weist auf den völlig neuen Anspruch hin, den philosoph. Wesensbegriff des → Menschen von der A. her zu bestimmen (Bergsons „*homo faber*“); darin kulminiere der Geist des Pragmatismus. Scheler versteht unter A. jede seelisch-leibliche Tätigkeit, die zur Umformung eines gegebenen Materials führt. Davon zu unterscheiden ist die Erkenntnis, da ihr die Absicht fehlt, am realen Bestand einer Sache etwas zu ändern. Die eigentlich philosoph. Frage zielt auf die Eigenständigkeit der Erkenntnis ab. Scheler stellt die Frage, ob das Denken („reines Denken“) wie auch die emotionalen und die der Strebenssphäre angehörigen → Akte des Geistes von den jeweiligen Folgen der Handlungen abhängig sind und damit durch die Folgen und die eingesetzten

Mittel (Organe und Funktionen) veränderlich werden. Für ihn liegen hier prinzipielle Irrtümer, die durch Husserls *Logische Untersuchungen* widerlegt wurden. Für eine solche Widerlegung sei es aber auch nötig, die verschiedenen Arten des Wissens zu berücksichtigen.

Arendt gliedert die → *vita activa* (die anders als in der Tradition der *vita contemplativa* nicht untergeordnet wird, sondern neben dieser gleichberechtigt besteht) in die Bereiche der A., des → Herstellens und des Handelns. Sie spricht von Grundtätigkeiten, welche mit den Grundbedingungen des menschlichen → Lebens auf der Erde korrespondieren. Die A. entspricht dem Leben selbst; das Herstellen entspricht der Weltlichkeit, indem es eine künstliche Welt von Dingen produziert, in der menschliches Leben zuhause ist (von Natur ist es heimatlos); das Handeln entspricht dem Faktum der Pluralität von Menschen, es spielt sich ohne Vermittlung von Materie und Dingen direkt zwischen jenen ab. Allgemeinste Bedingtheit menschlichen Lebens sind → Geburt und Tod. – Die A. hinterläßt nichts Greifbares, ihr Resultat wird sogleich wieder verzehrt; die durch sie hervorgebrachten Konsumgüter haben den geringsten Grad an Beständigkeit. In dieser Bindung an den Konsum zeigen sich Grenze und Gefahr der A.: Mit der ungeheuren Steigerung der Produktionstätigkeit ist das Gleichgewicht zwischen Tätigkeit und Ruhe tiefst gestört. Nicht durch den Gebrauch der Konsumgüter wird die Welt für den Menschen bewohnbar, sondern durch das Herstellen von Dingen, die gebraucht werden können.

Für Fink sind A., Herrschaft, Liebe, → Spiel und → Tod Grundphänomene des menschlichen Daseins. In der

Wesensverfassung der A. liegt die Polarität von Notwendigkeit (als Befriedigung von Bedürfnissen) und Freiheit (als Äußerung menschlicher Freiheitsgewalt und Schöpferkraft), wobei diese Spannung in der modernen technischen Welt so dominant wird, daß die Probleme menschlicher Existenz als Arbeitsprobleme erscheinen. Negativ erhält die A. den Charakter einer Feindschaft des Menschen gegenüber der Erde, ohne sich je absolut über die Natur erheben zu können. In der A. wird er zum Ursprung von neuem, in der Natur nicht vorkommendem Seienden. Der Bau der Gesellschaft ist mitgeprägt durch die A., wobei die Trennung in körperliche und geistige A. das folgenreichste Ereignis in der Entwicklung der Arbeitsteilung darstellt. A. ist ihrem Wesen nach Mit-A., die Arbeitsgemeinschaft ist eine Fundamentalförm der Gemeinschaft überhaupt. Müllers *Phänomenologie der Arbeit* untersucht deren anthropolog. Voraussetzungen und geschichtlichen Orientierungshorizonte mit Blick auf die Möglichkeiten humanen Arbeitens zunächst mit Bezug auf Marx, dann in Untersuchung des Arbeitscharakters der Rationalität bei Locke und Kant, insgesamt in einer Bestimmung des Verhältnisses von Lebenswelt und A.

Qu.: Hua III/1. – Hua VI. – ScheGW 1. – ScheGW 8. – Arendt 1958 (1960). – Fink 1979. – Müller 1994. – Müller 1997. – Lit.: Lembeck 1994. – Mader 1980. – Villa 1996.

HV

Archäologie. Foucault nennt A. das in den sechziger Jahren entwickelte Verfahren einer kritischen Analyse von Strukturen und Voraussetzungen des subjektphilosoph. und humanwissenschaftlichen Denkens in der Moderne. Neben der → Genealogie von

Machtbeziehungen und der → Ethik des Selbstbezugs ist die A. des Wissens methodologisch die eher „objektivistische“ Form des theoret. Zugriffs, die in unterschiedlicher Gewichtung sein gesamtes Werk durchzieht. Der Archäologe versucht aus einer unparteilichten Perspektive die „unterirdischen Schichten“ freizulegen, „die eine Kultur durchlaufen und stützen“ (Foucault 1971, 344). In strikter Abgrenzung zu hermeneut. Verfahrensweisen versteht sich diese bewußt distanzierende Analyse als Ethnologie der eigenen Kultur, der es um die Rekonstruktion der Ordnung des → Diskurses und des Wissens in ihrer historisch-kontingenten Bestimmtheit geht. Die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis werden als *historisches Apriori* gefaßt. Die A. gilt den Gestalten des Wissens über die Form des → Menschen. Eine A. der Humanwissenschaften bedeutet eine „radikale Dezentrierung des posttheologischen-anthropozentrischen Weltbildes“ (Fink-Eitel 1989, 90); der Mensch ist „eine einfache Falte in unserem Wissen“ und wird verschwunden sein, „sobald unser Wissen eine neue Form gefunden haben wird“ (Foucault 1971, 27).

Qu.: Foucault 1966 (1971). – Foucault 1961 (1969). – Lit.: Dreyfus/Rabinow 1982 (1987). – Fink-Eitel 1989. – Kögler 1994. RS

Askese meint bei Foucault die Formen der ethischen Arbeit an sich, eine Tätigkeit der Selbstformung. In der Auseinandersetzung mit der antiken Sexualmoral kommt Foucault zum Entwurf einer als Ästhetik der Existenz verstandenen Moralauffassung, in der A. nicht als Selbstzweck und bloße Verzichtleistung aufgefaßt wird – zu

dieser Bedeutungsverengung kommt es erst im christlichen Kontext –, sondern als Voraussetzung, um von einer passiven, normierten Konstitution des Selbst zu einer aktiven und mithin ethischen Form der Selbstsorge (*epimeleia heautu*) zu kommen. In diesem affirmativen Verständnis ist A. nicht von außen auferlegt, sondern entspringt der Entscheidung, sich um sich selbst zu kümmern. Sie ist im Kontext einer → Ethik zu sehen, der es nicht um normative Verbindlichkeit geht, sondern um die selbstverantwortliche Arbeit an den Formen, in denen die Existenz zu gestalten ist.

Qu.: Foucault 1984a (1986a). – Foucault 1985. – Lit.: Ortega 1997. – Schmid 1991. RS

Assoziation dient in der genetischen Phänomenologie Husserls zur Bezeichnung des „Prinzips der passiven Genesis“ (Hua I, § 39; Hua XI). Schon in den *Logischen Untersuchungen* weist Husserl unter Zurückweisung empiristischer Assoziationstheorien darauf hin, daß Vorstellungsverbindungen i. S. der A. mehr sind als Komplexionen psych. Daten: „Die A. ruft die Inhalte nicht bloß ins Bewußtsein zurück und überläßt es ihnen, sich mit gegebenen Inhalten zu verknüpfen“, sondern sie erzeugt „deskriptiv eigentümliche Charaktere und Einheitsformen“ (Hua XIX/1, 36). Gegenstand der A. sind also räumlich koexistente und zeitlich sukzessive → Momente von Bewußtseinsinhalten, welche „durch gegenseitige affektive Weckung oder Verstärkung der auf diese Momente gerichteten Intentionen aufgrund von Kontiguität, Ähnlichkeit und Kontrast“ (Bernet/Kern/Marbach 1989, 187) verbunden sind. In den

Cartesianischen Meditationen wird A. als „transzendental-phänomenolog. Grundbegriff“ bzw. „als Titel für eine intentionale Wesensgesetzlichkeit der konkreten Konstitution des reinen ego“ (Hua I, 114) bestimmt, wodurch Husserl die Kluft zwischen psychologischen Theorien der A. und dem phänomenolog. Begriff der A. weiter vergrößert. Unter dem Stichwort „paarende A.“ (ebd., 151) erfährt ‚A.‘ innerhalb der Theorie der Fremderfahrung eine intersubjektive Wendung. So wird der Zusammenhang zwischen dem eigenen und dem fremden Körper nicht durch einen Schluß oder einen Denkkakt, sondern durch assoziative → „Paarung“ (ebd., § 51) gestiftet: Indem „der fremde Körper im Dort eine paarende A. eingeht mit meinem Körper im Hier und [...] zum Kern einer Appräsentation wird, der Erfahrung eines mitdaseienden ego, muß dieses nach dem ganzen sinngebenden Gang der A. notwendig appräsentiert sein als jetzt mitdaseiendes ego im Modus Dort“ (ebd., 148).

Aus anthropologischer Perspektive weist Scheler den Begriff A. als mechanistische bzw. sensualistische Kategorie zurück. In seinen Studien zur Entwicklung des → Geistes in *Die Wissensformen und die Gesellschaft* betont er, daß die Gliederung der Wahrnehmungswelt „ein Dissoziationsvorgang, kein Assoziationsvorgang“ (ScheGW 8, 327) ist. Gegenüber dem aus der traditionellen Assoziationspsychologie stammenden „Vorurteil der primär gegebenen Empfindung“ (ebd.) hebt Scheler die Vorgängigkeit originärer Ganzheiten in der menschlichen Erfahrung hervor: Geistige Entwicklung im weitesten Sinn resultiert nicht aus der A. elementarer Vorstellungen, sondern im Gegenteil aus der zunehmen-

den Differenzierung gegebener Erfahrungskontinuen.

Qu.: Hua I. – Hua XI. – Hua XIX/1. – ScheGW 8. – Lit.: Holenstein 1972. TR

Ästhetik wird in der Phänomenologie und ihrem Umfeld auf zweifache Weise verstanden. 1. Als transzendente Ä. im Sinne Kants beschreibt sie das Projekt der Husserlschen Philosophie insgesamt nach deren Wendung zur Transzendentalphilosophie als Ausfaltung des Kantschen Ansatzes in Form einer durch die Methode der phänomenolog. → Reduktion als solche erst ermöglichten Erforschung des Wesens der → Erfahrung: „[...] alles, was wir bisher in der Phänomenologie der Anschauungen und ihrer noematischen Strukturen behandelt haben, [ist] ‚transzendente Ästhetik‘ [...]“ (Hua XI, 498 – gestrichene Stelle) Gleichwohl ist die „Übereinstimmung doch nur eine äußerliche“ (Hua VII, 386), insofern Kant nicht bis zum Problem der → Konstitution vordringe. Vor allem im Hinblick auf dieses ist Ä. jedoch für Husserl von Interesse, wenn er etwa im zweiten Buch der *Ideen* von den „Aistheta in Bezug auf den ästhetischen Leib“ handelt, worunter er „materielle Dinge als solche in ihrer ästhetischen Struktur“ (Hua IV, 55) verstanden wissen will.

Heidegger widmet in seiner Marburger Zeit mehrere Vorlesungsstunden einer phänomenolog. Interpretation der transzendentalen Ä. Kants, wobei er diese – im Anschluß an seine (später auch für *Sein und Zeit* maßgebliche) Herleitung des Grundbegriffs der Phänomenologie, des *phainomenon*, von der aristotelischen → *aisthesis* (vgl. HeiGA 17, 8 f.; HeiGA 21, § 23; HeiGA 2, 45) – gegenüber der von der Marbur-

ger Schule der Neukantianer höher bewerteten transzendentalen Logik wieder in ihr ursprüngliches Recht setzen will (vgl. HeiGA 25, 76-163), und zwar durch Herausarbeitung der → Zeit als einer für jegliche ontologische Erkenntnis unabdingbaren „universalen reinen Anschauung“ (ebd., 162)

2. Ä. im Sinne der philosoph. Beschäftigung mit Fragen der Kunst spielt bei Husserl nur eine vergleichsweise marginale Rolle dort, wo er im Kontext seiner Analysen zu → Phantasie und Bildbewußtsein (→ Bild) – auch hier in steter Ausrichtung an resp. Abhebung von Kant – die „ästhetische Einstellung“ als „Interesse an der Erscheinung“ bestimmt und vom theoretischen „Interesse an der Sache“ unterscheidet (Hua XXIII, 145). Nachhaltige Wirkung auf die philosoph. Ä. haben jedoch Husserls phänomenolog. Ansatz als solcher und insbesondere seine philosoph. → Methode ausgeübt. So haben etwa im Bereich der Literaturtheorie die russischen Formalisten Husserls Mittel der „Einklammerung“ übernommen und auf die Dichtung, insbesondere auf die Lyrik, angewandt, und auch die Mitglieder der sogenannten Genfer Schule (Rousset, Richard, Starobinski) bzw. ihr nahestehende Literaturwissenschaftler (Staiger, Miller) standen unter dem Einfluß Husserls und Heideggers, wenn sie den literarischen Text isoliert von seinem Entstehungskontext (Autor, Epoche, Rezeption) betrachteten und das Hauptaugenmerk der Analyse darauf legten, wie er wahrgenommen wird. In dieser unmittelbar an Husserls Phänomenologie anknüpfenden Tradition am gehaltvollsten sind die ausgedehnten Studien zu Literatur, Malerei, Musik und Film des polnischen Husserl-Schülers Roman Ingarden, auf den etwa die Un-

terscheidung zwischen „seinsautonomen“ (realen oder Natur-) Gegenständen und „seinsheteronomen“ (intentionalen) Gegenständen wie Kunstwerken zurückgeht und auf dessen Werk auch noch die Wirkungsästhetik Iasers kritisch Bezug nimmt.

Im Werk Heideggers finden sich zahlreiche Annäherungen an ästhetische Phänomene, etwa ein Bildnis von Goghs (in *Der Ursprung des Kunstwerkes*), lyrische Dichtungen von Hölderlin, Rilke, Trakl, Celan und anderen, sowie eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Ä. Nietzsches. Von entscheidender Bedeutung hierbei ist stets der Bezug des Kunstwerkes zur → Wahrheit, verstanden als → Un-verborgenheit; Kunst wird von der griechischen *aisthesis* einerseits und der *techne* (→ Technik) andererseits her gedacht als eine Weise des Entbergens des → Seins: „Die Kunst ist das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit“ (HeiGA 5, 64); als „eine Gestalt des Willens zur Macht“ stiftet sie eine → Welt, die sich dem Menschen im ästhetischen Zustand – benannt durch die Nietzscheschen Grundworte „Rausch“ und → „Schönheit“ –, in dem die Grenzen von Subjekt und Objekt verkehrt, aufgehoben sind, öffnet (vgl. HeiGA 43, 143 f.).

Das Ins-Werk-Setzen mit Heidegger als geschichtlich verstanden und in seinem Hauptwerk *Wahrheit und Methode* in Form einer hermeneut. Philosophie dargelegt zu haben, ist das Verdienst des Heidegger-Schülers Gadamer, der damit eine im deutschsprachigen Raum seit dem 18. Jh. florierende Tradition (Schleiermacher, Dilthey) ins Gegenwartsgeschehen der Philosophie einholte. In Frankreich haben Husserls Überlegungen zum Bildbewußtsein und Heideggers kunsttheo-

retische Reflexionen ihren Widerhall zunächst vor allem im Werk Maurice Merleau-Pontys gefunden, der in seinen Studien zur Sichtbarkeit bzw. Unsichtbarkeit die ontologische Relevanz der modernen Malerei aufweist und deren Fähigkeit, Wahrheit zu „stiften“, ihre schöpferische Kraft mithin, über den zuvor entwickelten Begriff des „Paradoxes des Ausdrucks“ (→ Ausdruck) in Verbindung mit der Dichtung und der Philosophie bringt. Im Gefolge Merleau-Pontys hat Dufrenne seine großangelegte *Phänomenologie der ästhetischen Erfahrung* entwickelt, die um die Begriffe Präsenz, Repräsentation und Empfindung kreist: in der ästhetischen Erfahrung werde das empfindende Subjekt über das „Quasi-Subjekt“ des Kunstwerks, des ästhetischen Objekts, seiner selbst inne.

Die kunstwissenschaftliche Legitimation von Heideggers Auslegung einzelner Kunstwerke ist vielfach in Frage gestellt und ebenso oft verteidigt worden, etwa in der Debatte zwischen Schapiro und Derrida um van Goghs Bildnisse von Schuhen bzw. genauerhin um den fragwürdigen Verweischarakter, der jeder „Abbildung“ von „van Goghs“ Schuhen zukomme oder nicht zukomme – ein genuin phänomenolog. Thema (vgl. Derrida 1992).

In einem gegenüber Heidegger nuancierten, doch vergleichbaren Sinn am antiken Denken orientiert sich Foucault, wenn er von einer „Ä. der Existenz“ spricht – bestimmten → Praktiken (etwa körperliche Übungen, aber auch das Führen eines Tagebuchs) zur Herstellung eines ethischen Selbstverhältnisses, charakterisiert durch die „Sorge um sich“ (→ Sorge), das zugleich die Etablierung eines Verhältnisses zu anderen überhaupt erst ermöglicht habe, insofern es Vorausset-

zung für die Fähigkeit zur Übernahme eines politischen Amtes in der *polis* gewesen sei. Eine solche Ä. der Existenz unter den Bedingungen der Moderne nicht einfachhin zu wiederholen, sondern sie diesen gemäß neu auszuarbeiten, ist dem späten Foucault zufolge das philosoph. Gebot der Stunde, umso mehr, als davon auch die Möglichkeit oder Unmöglichkeit von Wahrheit im politischen Diskurs abhängt.

Qu.: Hua XI. – Hua VII. – Hua IV. – Hua XXXIII. – HeiGA 2. – HeiGA 4. – HeiGA 5, 7-68. – HeiGA 12. – HeiGA 17. – HeiGA 25. – HeiGA 39. – HeiGA 43. – HeiGA 52. – HeiGA 53. – Ingarden 1931. – Ingarden 1937. – Ingarden 1962. – Iser 1972. – Iser 1976. – Gadamer GW I. – Merleau-Ponty 1964 (1986). – Merleau-Ponty 1969 (1984). – Merleau-Ponty 1945 (1966). – Dufrenne 1953. – Derrida 1978 (1992, 301-442). – Foucault 1984b (1986b). – Foucault 1985 (1996). – Foucault 1994d, 730-735. – Lit.: Bernet/Kern/Marbach 1989, bes. 131-143. – Biemel/v.Herrmann 1989. – Dreyfus/Rabinow 1982. – Eagleton 1983. – Faden 1986 – Good 1998a – Foucault 1994d. – Herrmann 1980. – Herrmann 1989. – Jamme/Harries 1992. – Miller 1963. – Richard 1955. – Rousset 1962. – Schmid 1991. – Schmid 1991a, 159-219. – Staiiger 1955. – Starobinski 1961. – Striedter 1969. – Zima 1991. ARB

Asymmetrie. Mit A. bezeichnet Levinas die Art der Beziehung des Einen zum → Anderen, insofern beide in einem Verhältnis der Ungleichheit zueinander stehen, das sich nicht auf eine gemeinsame Identität zurückführen läßt: der Andere als anderer Mensch in Erniedrigung (in Armut und Fremdheit, als Witwe und Waise), zugleich in einer Erhabenheit (mich zur Freiheit aufrufend). Er wendet sich mir mit seinem → Antlitz zu, geht aber nicht in der Vorstellung des Antlitzes auf. Die

A. besteht in einem Mehr oder Weniger des dem Anderen Begegnenden: in einem Weniger als der zu seiner Verpflichtung Aufgerufene; in einem Mehr als der zur Hilfe Ermächtigte.

Qu.: Levinas 1961 (1987) (III B 8). HV

Atmosphäre. Bei Schmitz ein Gefühl, das den → Leib umgreift und in die überpersönliche Welt einbettet. Wesentlich ist die Räumlichkeit (→ Raum) der A.n. Schmitz unterscheidet überpersönliche A.n (z. B. eine Landschaft) von A.n persongebundener Gefühle (z. B. Freude oder Trauer). Eine übergreifende A., der sogar geschichtsbildende Kraft zukommt, ist das Klima. Hier berühren sich Schmitz' Ausführungen mit älteren von Watsuji.

Für Tellenbach bezeichnet A. die Zugehörigkeit zu einer gemeinsamen Welt im Mitsein, von Anbeginn dem Kind in Duft und Schmecken der Mutter gegenwärtig.

Böhme entwickelt in Fortführung des Begriffs der Aura bei Benjamin „A.“ als einen Grundbegriff der Ästhetik. Deren Inhalt wandelt sich dabei von einer Theorie der Künste zu einer allgemeinen Theorie ästhetischer Arbeit, bestimmt durch die Produktion von A.n bzw. auf Seite der Rezeption zu einer Theorie der Wahrnehmung (griech. *aisthesis*).

Qu.: Schmitz System III/2. – Watsuji 1997. – Tellenbach 1968. – Böhme 1995. – Lit.: Hauskeller 1995. HV

Auffassung. Der Möglichkeit eines vorurteilslosen Sehens und Anschauens bahnt Husserl mit dem → „Prinzip aller Prinzipien“ den Weg. Demnach sollen wir alles, was sich uns in seiner leibhaftigen → Wirklichkeit darbietet, einfach so hinnehmen, „als was es sich

gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt“ (Hua III/1, 51). Diese Aufforderung erfordert eine Aufklärung der Bezugsmöglichkeiten eines → Aktes auf einen → Gegenstand. Die A. wird von Husserl als ein Aufbauteil bedeutungsverleihender Akte eingeführt. Sie ist, wie die → Deutung und die → Apperzeption, ein Aktcharakter. Husserl spricht auch von einem Erlebnischarakter, dessen grundsätzliche Leistung darin besteht, „allererst das ‚Dasein des Gegenstandes für mich‘“ (Hua XIX/1, 397) auszumachen. Insgesamt haftet der A. jedoch eine gewisse Mehrdeutigkeit an. Sie hat den Charakter der → Präsentation, den der Deutung, was nahelegt, daß wir es in der → Erfahrung mit zu interpretierenden Texten zu tun haben, sowie den Charakter der beseelenden Produktion von → Gegenständen. Wir bringen diese Aspekte der Reihe nach zur → Geltung. Zunächst sind alle Akte auf Materie bezogen. Diese Materie ist die Komponente eines Aktes, die diesem einen Gegenstandsbezug und die Weise, in der der Gegenstand gemeint wird, verleiht. Sie ist damit der „Sinn der gegenständlichen A.“ (oder kurzweg der Auffassungssinn; ebd. 430)). Husserl bezeichnet den Auffassungssinn auch als das „als was‘ der A.“ (Hua XIX/2, 622) und die Vorstellungsart eines Gegenstandes (→ Wahrnehmung, → Phantasie etc.) als „Auffassungsform“ (ebd., 624). Sodann unterscheidet Husserl die → Wahrnehmung, die auf eine Erschließung der Fülle eines leibhaftigen Gegenstandes gerichtet ist, von der Imagination. „Die verbildlichende A. macht es, daß wir statt einer Wahrnehmungserscheinung vielmehr eine Bilderscheinung haben, in welcher auf Grund der erlebten Empfindungen der

bildlich vorgestellte Gegenstand (der Kentaur auf dem gemalten Bild) erscheint“ (Hua XIX/1, 399). Die hier fungierende Differenz bemißt sich daran, daß die Wahrnehmung, definiert als „perzeptive A.“ (Hua XIX/2, 609), eine Präsentation ist, während die verbildlichende oder „imaginative A.“ (ebd., 608) den Charakter einer → Repräsentation hat. Geht im Prozeß der Erfahrung die perzeptive in eine imaginative A. über, dann ereignet sich eine Auffassungsmodifikation. Das Bezogensein der Wahrnehmung auf die Fülle eines Gegenstandes bedeutet auch, daß die Wahrnehmung am Ideal der → Adäquation orientiert ist. Dadurch wird das Problem der → Wahrheit thematisch. Eine Intention gilt als vollständig erfüllt in einer endgültigen Präsentation, die einen Gegenstand als ihn selbst darbietet. Wahrheit ist dann erreicht, wenn der Gegenstand genau so gegenwärtig ist, wie er intendiert wird. Husserl vertritt eine Version der Konzeption von Wahrheit als *adaequatio rei et intellectus*, d. h. als Übereinstimmung von gegebenem Sachverhalt und gedanklicher Intention. Diese Wahrheit wird als → Evidenz erlebt. Die Erfahrung der Übereinstimmung erfordert jedoch einen eigenen Akt „objektivierender A.“, d. h. „ein eigenes Hinblicken auf die vorhandene Wahrheit“ (ebd., 652). Die objektivierende A. macht die erlebte Übereinstimmung zum Thema. Weitergehende Fragen an die gesamte Konzeption der A. stellen sich, wenn wir an den Anfang zurückkehren. Bevor Husserl die genannten Aspekte der A. im einzelnen vorstellt, äußert er ganz grundsätzlich, daß „jedes Auffassen in gewissem Sinne ein Verstehen oder Deuten ist“ (Hua XIX/1, 79). Gegebenes ist also nur in Deutungen gegeben.

Für Cassirer sind es symbolische Formen wie Sprache, Mythos, Wissenschaft, Religion, Kunst und Technik, die von vornherein an deutender Sinnbildung teilhaben. Sofern jede Deutung einen bestimmten Gesichtspunkt favorisiert, sind Deutungskonflikte im Erfahrungsprozeß nicht auszuschließen (vgl. Schnell 1995, 40 ff.). Hier ergeben sich Anknüpfungspunkte für die hermeneut. Annahme, welche Ricœur zufolge besagt, daß Gegebenes ohnehin nur durch einen Konflikt der → Interpretationen zu gewinnen ist (vgl. Ricœur 1969). Heidegger gab dieser Annahme eine eigene Wendung. Indem er in seiner → Hermeneutik der → Faktizität die → Existenz selbst als ein → Verstehen und Auslegen begreift, knüpft er wiederum an Nietzsche an, für den das Leben ein perspektivisches und sinnsetzendes Interpretieren ist. Mit einer interpretationsfreien Wahrheit ist nicht zu rechnen. Husserl hat seine Lehre der A. noch in einen anders akzentuierten Bezugsrahmen als den bisher dargestellten versetzt. Ausgangspunkt ist jetzt die Unterscheidung von hyletischen Empfindungsdaten und „beseelender A.“ (Hua III/1, 227). Farb-, Tast-, Tondaten und andere sensuelle Erlebnisse haben „in sich nichts von Intentionalität und benötigen deshalb eine „beseelende“, sinngebende A.“ (ebd., 192), eine → Schicht des Noetischen. Sinnhafte → Erlebnisse konstituieren sich, indem → *hylé* und *morphé*, d. h. „formlose Stoffe und stofflose Formen“ (ebd., 193) ineinandergreifen. Gurwitsch, der seinerseits das Bewußtsein als ein → Feld beschreibt, wendet ein, daß wenn wir dem Prinzip aller Prinzipien treu bleiben und nicht in eine mythische Rede-weise verfallen wollen, die Husserl an Kant kritisiert, dann zugeben müßten,

daß diese Zweischichtentheorie unhaltbar ist. (Gurwitsch 1929, 353 ff.) Sinnlose Daten gibt es überhaupt nicht, weil Gegebenes immer nur als gestaltetes und strukturiertes gegeben ist. Der Dualismus von A. und Inhalt wird auch von Merleau-Ponty zurückgewiesen, da jener beide Elemente gleichermaßen entstellt. „Es gibt keine *hyle*, keine Empfindung ohne Kommunikation mit allen anderen Empfindungen und den Empfindungen der Anderen, und eben aus diesem Grunde gibt es auch keine *morphe*, keine A. oder Erfassung, die berufen wäre, einem Bedeutungslosen erst Sinn zu geben und die aprior. Einheit meiner und der intersubjektiven Erfahrung zu gewährleisten.“ (Merleau-Ponty 1966, 461) Statt dessen gilt es von einer Dialektik von Form und Inhalt auszugehen, die sich in einem Dialog zwischen Wahrnehmung und auffordernden Gegenständen realisiert. „Dieser Dialog des Subjekts mit dem Objekt, in dem das Subjekt den im Objekt ausgebreiteten Sinn übernimmt und das Objekt die Intentionen des Subjekts, umgibt das Subjekt mit einer Welt, die von sich aus zu ihm spricht, und verlegt seine eigenen Gedanken in die Welt selbst.“ (ebd. 160 f.) Subjekt und Objekt sind hier nicht mehr Elemente eines Dualismus. Die Rede von einem im Objekt ausgebreiteten Sinn besagt nämlich, daß „mein Akt kein ursprünglich konstituierender ist, sondern ein aufgeforderter und motivierter“ (ebd., 307).
 Qu.: Hua III/1. – Hua XIX/1. – Hua XIX/2. – Cassirer 1923. – Ricœur 1969 (1974). – Gurwitsch 1929. – Merleau-Ponty 1945 (1966). – Lit.: Schnell 1995. MWS

Aufmerksamkeit. Die A. ist eine attentionale Zuwendung. Sie bezeichnet nach Husserl eine „Grundart inten-

tionaler Modifikationen“ (Hua III/1, 215). Scheler bestimmt die A. im Zusammenhang des emotionalen Lebens einerseits als die die Wahrnehmung und das sinnliche Gefühl begleitenden sensualistisch-intellektualistischen → Akte und andererseits als voluntaristischen Begriff, der dem Streben nach → Werten inhärent ist (ScheGW 2, 158 ff., 332 ff.). Merleau-Ponty vertritt eine „Genealogie des Sehens“, welche die aktive → Konstitution eines → Gegenstandes im Zusammenhang mit den Leistungen der A. vorsieht (Merleau-Ponty 1966, 50).

Als beschreibbares, erstmalig bei Aristoteles erwähntes Phänomen zeigt sich der Begriff der A. begriffsgeschichtlich weitgehend konstant. Als funktionelles Konzept liegt er in einer Spannweite vor, dessen unterschiedliche Bedeutungen nicht immer eindeutig zu trennen sind. In der Phänomenologie spannen sich die Bedeutungsausrichtungen über einen sensualistischen Dispositionsbegriff, einen kognitiven Apperzeptionsbegriff hin zu einem voluntaristischen Begriff. Der sensualistische Dispositionsbegriff kennzeichnet im Rahmen der Phänomenologie einen bei Scheler im Zusammenhang von Pawlows Tierversuchen erwähnten sensorischen und motorischen Reflex und deutet, allgemeiner gefaßt, auf einen in der Erfahrung situierten Reizbegriff (→ Reiz) (vgl. ScheGW 9, 25 ff.; ScheGW 2, 165 f.) bzw. auf eine Empfindsamkeit und ein Affiziertwerdenkönnen (Hua XI, 148 ff.; Merleau-Ponty 1966, 253 ff.). Den kognitiven Apperzeptionsbegriff (→ Apperzeption) beschreibt Husserl in seiner Untersuchung der Bewußtseinsmodi und Bewußtseinsinhalte. Dieser auf Augustinus und Leibniz zurückgehende Apperzeptionsbegriff vereinigt zwei

Bedeutungen: erstens die klare Vorstellung gegenüber der dunklen, der bloßen „*perceptio*“; und zweitens die Aufnahme einer Vorstellung in das Selbstbewußtsein. Für die sowohl intellektualistische als auch voluntaristische Auffassung von Leibniz besteht das Wesen einer Monade aus Perzeptionen (Denken und Anschauung) und Appetitionen (Wollen, Strebung), die aufeinander bezogen werden. Dieser Doppelaspekt zeigt sich, indem einerseits Wahrnehmungen durch Strebungen hervorgebracht und als Gegenwärtiges von der A. gehalten werden, andererseits, besonders bei Augustinus, die A. durch die Seele gelenkt wird (Augustinus 1958, 12 f., 65; Augustinus 2000, 37, 39; Leibniz 1954, 14-23). Eine voluntaristische Auffassung vertritt auch Descartes, der die A. als willentliche Fixierung des Bewußtseinsinhaltes beschreibt, die aber auch z. B. durch eine Überraschung herbeigeführt werden kann (Descartes 1984, § 70, § 76).

Ein weiterer die phänomenolog. Lehre der A. beeinflussender Hintergrund ist die Psychologie des späten 19. und frühen 20. Jh.s. So bezeichnet Wundt, der dem Begriff der A. eine vielschichtige Rolle zuschrieb und der zu Husserl ein äußerst kritisches Verhältnis hatte, die A. als einen durch subjektive „eigenthümliche Gefühle charakterisierten Zustand, der die klare Auffassung eines psych. Inhalts begleitet“ (Wundt 1896, 245 ff.; Wundt 1874, 332 f.). Der einzelne Vorgang, durch den ein psych. Inhalt zu klarer Auffassung gebracht wird, ist die Apperzeption (Wundt 1896, 245). Die Beziehung der A., i. S. eines mitwirkenden emotionalen „Thätigkeitsgefühls“ (Wundt 1874, 252), mit einem Funktionsbegriff der Apperzeption ist in ei-

ne autogenetische Theorie des Willens eingebettet. „Jeder Act der A. ist ein Willensact.“ (ebd., 310, 351 ff.; 1896, 238 ff.) Lotze spricht von „Graden von A.“, und je nach Stärke der A. „steigt die Vorstellung eines Etwas“ in unserem Bewußtsein empor (Lotze 1894, 31). Auch Lipps schließt sich diesem funktionalen Apperzeptionsbegriff an, indem er beschreibt, daß jede Empfindung von mehr oder weniger A. begleitet ist. Aber wenn sie ein gewisses graduelles Maß an A. auf sich gezogen hat, dann überschreitet sie die „Apperzeptionsschwelle“ und rückt als (qualitativer) Inhalt in den Mittelpunkt des Bewußtseins (Lipps 1911, 53 ff.). Beeinflußt von Wundt und wegweisend für Husserl unterscheidet Lipps aktive und passive Apperzeption, d. h.: „Ich wende das eine Mal frei meine A. einem Erlebnis zu, das andere Mal geschieht es, daß das Erlebnis die A. auf sich zieht.“ (Lipps 1902, 5) Dieser Vorgang wird von Husserl im Zusammenhang einer Phänomenologie der Tendenzen ausgearbeitet (vgl. Marbach 1974, 241 ff.).

In kritischer Auseinandersetzung mit dem sensualistischen Charakter der Psychologie und in Anknüpfung besonders an die Schriften von Lipps und Pfänder betont Husserl den Wesenszusammenhang zwischen A. und → Intentionalität (vgl. Hua III/1, 215). Der Bewußtseinsmodus der A. wird von Husserl als „ausgezeichnete Funktion“ beschrieben, die eine „gewisse Einstellung“, ein unsagbares Charakteristikum“ ist (Hua XIX/1, 423; Hua XVI, 146). Die Funktion der A. im Zusammenhang der → Wahrnehmung besteht darin, daß sie intentionale Gegenstände irgendwelcher → Akte herausgreift, auf die wir aufmerksam sein können. Aufmerksam können wir nur

auf das sein, was wir im „Bewußtsein haben“ (Hua XIX/1, 424) bzw. auf *etwas*, auf das wir achten (vgl. Hua XVI, 147). Die aktuelle Wahrnehmung ist jeweils umgeben von einem → Horizont der Potentialität. Die Funktion der A. ist systematisch verbunden mit dem „Horizont unbestimmter Wirklichkeit“, aus dem sie mit Strahlen des „aufhellenden Blickes der A.“ Gegenstände beleuchten kann (Hua III/1, 57). Der Unterschied zwischen → Aktualität und Potentialität der → Setzung steht in naher Beziehung zu den Aktualitätsunterschieden der A. und Unaufmerksamkeit, fällt aber mit diesen keineswegs zusammen, da der Bewußtseinsmodus der A. nicht irgendeine → Einstellung des → Bewußtseins neben anderen (z. B. der Unaufmerksamkeit), sondern der Name für die originäre, lebendige Aktualität des Bewußtseins und seinen Selbstbezug ist (vgl. Hua XVI, 147; Orth 1999, 73). Somit ist die A. eine Einstellung der Zuwendung (oder Abwendung) des → Ich auf „Gegenstände – innerer oder äußerer – Wahrnehmung, Erinnerung, Erwartung oder auch Sachverhalte einer wissenschaftlichen Erwägung u. dgl.“ (Hua XIX/1, 424). Diese aufmerkende Zuwendung „findet sich vor“ mit Bezug auf den intentionalen Gegenstand, als „Unterlage für Identifikation“ (Hua XVI, 147, vgl. Orth 1999, 86) oder als Bewußtseinsmodus, der zu Akten von *intentionalen* → Erlebnissen gehört (vgl. Hua XIX/1, 423 f.). Im Zusammenhang des Forschungsbereichs der → Passivität untersucht Husserl die Leistung der affektiven Weckung einer auf einen Gegenstand gerichteten Intention. Affektion setzt die Abhebung von ‚etwas‘ voraus, das einen „eigen tümlichen Zug“ auf das Ich ausübt. Es ist ein Zug in einem „Reich affektiver

Tendenzen“, der sich in der aufmerksamen Zuwendung entspannt (Hua XI, 148 ff.). Somit ist Vergegenständlichung nur da, sofern ein Konstituiertes einen affektiven → Reiz ausübt, dem das Ich Folge leistet und sich aufmerkend, erfassend zugewendet hat (Hua XI, 162). In der Forschungsphase der *Ideen I* läßt sich Husserl von Lipps und Pfänders Lehre vom Ich als Zentralpunkt des psych. Lebens beeinflussen und erhebt, kritisiert von Gurwitsch, das reine Ich zum Zentrum der Aufmerksamkeitsstrahlen (vgl. Hua III/1, 214; Gurwitsch 1929, 279 ff.). Er betont den vom Ich ausgehenden voluntaristischen Aspekt in der A: „Ich kann meine A. wandern lassen“ (Hua III, 57) und will so Abwandlungen des ganzen Erlebnisses nach seiner noetisch wie noematischen Seite hin erreichen. Scheler beschreibt ein Streben nach Werten, in dem durch alle Art von wachsender Tätigkeit (sowohl im Streben als auch im Aufmerken) die intellektuellen Inhalte oder Willensprojekte stärker an das Ich gebunden werden, wobei die A. in eine aktive und eine passive unterteilt wird (ScheGW 2, 332). Die an einen voluntaristischen Begriff angelehnte aktive A. bedeutet ein Suchen und wird als eine vom Ich ausgehende Tätigkeit erfahren. Die passive A. bezeichnet ein Sich-Aufdrängen eines Bewußtseinsgegenstandes, von dem jemand angezogen oder abgestoßen sein kann. Hier wird die gegebene Tätigkeit als eine auf das Ich zukommende erlebt (vgl. ebd., 158 ff.). Die passive A. setzt mindestens die Perzeption eines Gegenstandes voraus. Hierbei ist sowohl die Auffälligkeit des Gegenstandes bedingend für das Maß des Sich-Aufdrängens, als auch die Interessensrichtung des betreffenden Individuums

und die „feste Wand“ des → Milieus (ebd., 158). Das Milieu, die praktisch als wirksam erlebte Wertwelt, ist Begrenzung und dessen Gehalt zugleich, „die überhaupt mögliche Materie für ihre nach Aktart und Grad variablen Inhalte“ (ebd.). Jedes Streben und → Wollen ist geprägt von → Gefühlen. Gefühle sind sehr unterschiedlich von der Zuwendung durch die A. betroffen. Sinnliche Gefühle gewinnen, entsprechend der „Arten und Stufen der A.“, eher an Klarheit, während vitale Gefühle, die unsere „Lebenstätigkeiten sinnvoll lenken helfen“, durch die Zuwendung der A. eher gestört werden (ebd., 261, 337). Sie funktionieren nur im Dunkeln. Seelische Gefühle, wie → Schmerz hingegen, werden durch die Abwendung der A. leichter erträglich (vgl. ebd., 338). Lebensgefühle, wie z. B. Seligkeit oder Verzweiflung, sind *Leibgefühle*, die durch die A. nicht verändert werden (ebd., 341). Merleau-Ponty betont, wie auch schon Scheler, die Prozeßhaftigkeit des Empfindens und Wahrnehmens. Seine Analysen kritisieren den Empirismus und Intellektualismus, da beide die → Konstitution des Gegenstandes verschweigen und übergehen. Der erstere faßt den Akt der A. als nicht produktiv und als allgemeines Vermögen auf, der andere betont die Produktivität der A. und vertritt, daß der Wahrnehmende durch die A. Aufklärung über einen Gegenstand erhält, der die intelligente Struktur bereits in sich trägt (Merleau-Ponty 1966, 47). Merleau-Ponty wählt eine mittlere Position und bestimmt die Leistung der A. als „aktive Konstitution eines neuen Gegenstandes durch Thematisierung und Explikation von solchem, was zuvor nur gegenwärtig war als unbestimmter Horizont“ (ebd., 52). Die A. bedeutet nicht nur eine

Steigerung von Klarheit, sondern eine Leistung, Gegebenes „ursprünglich *gestalthaft* zu artikulieren“ (Merleau-Ponty 1966, 51).

Es ist bezeichnend, daß Husserl und Merleau-Ponty schreiben, daß man noch eine Phänomenologie der A. entwerfen müsse (vgl. Hua III/1, 215). Ein Weg wäre die Konfrontation des Bewußtseins mit seinem eigenen „präreflexiven lebendigen Beisein bei den Dingen“ (Merleau-Ponty 1966, 53) und eine Ausarbeitung des bei Merleau-Ponty und Waldenfels, aber auch bei Husserl selbst angelegten Feld- und Strukturbegriffes auf der Ebene der → Erfahrung (Waldenfels 2000, 62 ff.).

Qu.: Hua III/1. – Hua XI. – Hua XVI. – Hua XIX/1. – Hua XXXV. – ScheGW 2. – ScheGW 9, 7-72. – Merleau-Ponty 1945 (1966). – Aristoteles 1995. – Augustinus 1953 (1958). – Augustinus 2000. – Descartes 1649 (1984). – Leibniz 1840 (1954). – Wundt 1896. – Wundt 1874 (©1903). – Lotze 1894. – Lipps 1902. – Lipps 1903a (41911). – Pfänder 1904. – Orth 1999. – Gurwitsch 1929. – Waldenfels 2000. – *Lit.*: Holenstein 1972. – Hua XXXV. – Kühn 1998a. – Leibniz 1962, 533-546. – Lee 1993. – Lipps 1902 (31926). – Marbach 1974. – Stumpf 1890. CS

Augenblick. Bei Platon ist der A. das Plötzliche (*exaiphnes*) im unfaßbaren Übergang des Einen von Ruhe zu Bewegung (Parmenides 155 e ff.). Aristoteles bezieht den rechten A. (*kairos*) auf die Situation des Handelns (Nikomachische Ethik III 1). Kierkegaard sieht im A. den Berührungspunkt von Zeit und Ewigkeit (aber auch negativ den A. als etwas, das im Grunde bedeutungslos ist, weshalb die Menschen von einem A. zum nächsten übergehen: Entweder-Oder pass.).

Eine genauere Stellung nimmt innerhalb der Phänomenologie der A. bei Heidegger ein, der in ihm die eigentliche → Gegenwart erblickt. Aristoteles habe zwar dieses Phänomen gesehen, doch sei es ihm nicht gelungen, den spezifischen Zeitcharakter des A.s zu fassen, weil er ihn mit dem „Jetzt der vulgär verstandenen Zeit“ identifiziert habe. Vielmehr ist umgekehrt das → Jetzt aus dem A. „abkünftig“ (HeiGA 24, 408). Der A. ist der primäre und eigentliche Modus der Gegenwart. In ihm hält sich das → Dasein in der Entschlossenheit und ist solcherart dem ihm Begegnenden geöffnet. Dieser eigentlichen Gegenwart des A.s entspricht als uneigentliche das Gegenwärtigen. Das platonische *exaiphnes* wie der aristotelische *kairos* spielen herein, wenn Heidegger sagt, vom „Rand des Möglichen in den Ruck zur Wirklichkeit“ führe „nur das einzelne Handeln selbst – der A.“ (HeiGA 29/30, 257).

Für Binswanger gehört der A. in den Daseinsentwurf der → Liebe. In deren ewigen A. fallen die Gegensätze von Sieg und Niederlage, Glück und Unglück, Schmerz und Freude, ja von Leben und Tod in einer „erotischen Dialektik“ (AW 2, 132) zusammen. Das deutungsverleihende Wort der Liebe, im rechten A. gesprochen, ist das Du.

Qu.: HeiGA 2, § 68. – Binswanger AW 2, I. Teil, Kap. 1.A.IV. – *Lit.*: Pöggeler 1989. HV

Ausdruck. Der phänomenolog. Gebrauch des Terminus A. umfaßt neben dem sprachlichen auch den physiognomischen und leiblichen A., zudem schließt er bei einigen Autoren die existentialen und ethischen Implikationen des Begriffs mit ein. Ge-

genüber dem Ausdrucksverständnis naturwissenschaftlich-mechanistischer (Piderit, Darwin) bzw. psychologischer Lehren (Wundt, Klages) proklamieren vor allem die an Scheler anknüpfenden phänomenolog. Ansätze eine diesseits aller projizierenden Denk- (Analogieschluß) oder Gefühlsakte (→ Einfühlung) liegende unmittelbare Verständlichkeit der Ausdruckserscheinungen. In der Phänomenologie Husserls vollzieht sich die Auseinandersetzung mit dem Ausdrucksgeschehen zunächst unter ausschließlich sprachlogischen Gesichtspunkten. Dieser Beschränkung korrespondiert der definitorische Ausschluß des mimischen und gestischen A.s aus dem Feld der Ausdrucksmöglichkeiten, da diese für ihn „keine Bedeutungen im prägnanten Sinne sprachlicher Zeichen“ (Hua XIX/1 A, 31) repräsentieren. Im Gegensatz zu den „anzeigenden Zeichen“ charakterisiert den A. neben der ihm innewohnenden → Bedeutung (vgl. ebd., 23, 30; Hua III/1, 286) sein intentionaler Bezug auf (anschaulich oder ideell) Gegenständliches (Hua XIX/1, 37, 46, 49). Während er in der „kommunikativen Rede“ als „Anzeichen“ auftritt, dem die Funktion der „Kundgabe“ (ebd., 33) zukommt, verliert der A. zwar nicht seine Bedeutungshaftigkeit innerhalb der Redesituation im „einsamen Seelenleben“ (ebd., 35-39), jedoch entfällt hier seine anzeigende und kundgebende Funktion. Am Ausdruckspänomen differenziert Husserl mit den „ausdrucksverleihenden“ und den „bedeutungserfüllenden Akten“ (ebd., 38) zwei Aktreihen, die als solche eine phänomenolog. → Einheit darstellen. Sind erstere dem A. wesentlich, so trifft dies auf letztere zwar nicht zu, dennoch stehen sie insofern in einer „logisch fundamentalen Beziehung zu

ihm [...], daß sie seine Bedeutungsintention mit größerer oder geringerer Angemessenheit erfüllen“ (ebd.). Im Rahmen seiner sprachlogischen Untersuchungen des Ausdrucksphänomens nimmt Husserl eine Reihe weiterer begrifflicher Differenzierungen vor. So unterscheidet er u. a. zwischen „okkasionellen“ und „objektiven“ (ebd., 86; Hua XIX/2, 492, 689), „vollständigen“ und „unvollständigen“ (Hua III/1, 261), „kategorematischen“ und „synkategorematischen“ (Hua XIX/1, 286, 292-296), sowie „exakten“ und „vagen“ (ebd., 87) Ausdrücken. Im weiteren Verlauf seines Schaffens richtet sich Husserls Aufmerksamkeit nicht nur auf den sprachlichen Ausdrucksbereich, sondern erweitert diesen um das Phänomen des leiblichen A.s. Als „Ausdruckssystem“ (Hua VI, 479) bzw. „Ausdrucksfeld“ (Hua XIV, 327) kommt dem → Leib dabei eine zentrale Bedeutung im Hinblick auf das Fremdverstehen zu. Auf Grund der zwischen Geist und Leib bestehenden Einheit (vgl. Hua VI, 247, 325, 340-343; Hua XIII, 70) vollzieht sich der Wahrnehmungsverlauf von der Wahrnehmung des → Körpers eines Menschen durch dessen A. auf das Ichsubjekt (vgl. Hua XV, 506, 656; Hua VI, 480; Hua XIV, 331, 404, 461). Dabei will Husserl die „Mittelbarkeit des A.s.“ jedoch nicht als „Mittelbarkeit eines Erfahrungsschlusses“ (Hua IV, 375) verstanden wissen. Mit der leiblichen Präsenz des → Anderen ist dieser auf Grund der einheitsstiftenden Funktion des A.s (ebd., 245, 341-343) immer auch „geistig selbstgegenwärtig“ (ebd., 375).

Dem unter dem Einfluß der kausalen Psychologie entstandenen Ausdrucksverständnis als äußerer Abbildung eines inneren Vorgangs begegnet Scheler mit dem Hinweis auf die phänomena-

le Unmittelbarkeit der Ausdrucksweisen (vgl. ScheGW 2, 516; ScheGW 3, 279; ScheGW 9, 17; ScheGW 10, 138). Für ihn repräsentiert der A. ein „Urphänomen des Lebens“ (ScheGW 9, 15; ScheGW 10, 186 Fn.), da er das „Erstgegebene [ist], was wir an allen Dingen erleben“ (ScheGW 8, 279, 110; ScheGW 7, 233). Gegenüber den Erklärungsversuchen des Ausdrucksverstehens der Assoziations-, Einfühlungs- und Analogieschlußtheorie attestiert Scheler der Wahrnehmung eigener wie fremder seelischer Zustände eine prinzipiell gleiche Zugänglichkeit. Indem der psychophysisch indifferente Leib als „Ausdrucksfeld“ (ScheGW 7, 21, 92; ScheGW 8, 57, 376; ScheGW 10, 86, 135, 138, 186 Fn.) fungiert, vollzieht sich aufgrund der den Ausdrucksphänomenen immanenten „universale[n] Grammatik“ (ScheGW 7, 22, 92, 112; Hua IV, 166) in diesen selbst eine originäre → Erfassung fremder Gemütszustände (ScheGW 7, 57). Erscheinen sowohl Selbst- wie auch Fremdwahrnehmung immer an bestimmte „Ausdruckstendenzen“ gebunden (ebd., 246), so handelt es sich bei der Korrelation zwischen A. und → Erlebnis nicht um eine „Kausal-“, sondern um eine „Symbolbeziehung“ (ebd., 21; vgl. ScheGW 10, 91 Fn.), d. h. Fremdseelisches wird weder erschlossen noch eingefühlt, sondern in den Ausdrucksphänomenen „erschaut“ (ScheGW 2, 133, 271, 334, 516). Auf Grund der Abhängigkeit der Selbstwahrnehmung von der erlebnisstrukturierenden Funktion der → Sprache kommt unter den Künstlern vor allem den Dichtern die Aufgabe zu, „die herrschenden Schemanetze [...] durch die Schöpfung neuer Formen des A.s [zu] überflügeln“ (ScheGW 10, 331-37). Über die menschliche Sphäre

hinaus gewinnt der Ausdrucksbegriff für Scheler auch Bedeutung im Rahmen seines naturphilosoph. Ansatzes, in dessen Rahmen er die Natur als „ein ungeheures Ganzes von Ausdruckfeldern kosmovitaler Akte“ (ScheGW 7, 112) und die Naturgebilde als „erstarrte Ausdrucksgeste Gottes“ (ScheGW 10, 186, 334) bezeichnet.

Analog zu Scheler hebt auch Heidegger den A. als zur Struktur des Lebendigen zählendes „Grundphänomen“ (HeiGA 58, 251, 46) hervor. Für Heidegger ist „Leben überhaupt und überall nur A. [...] und [wird] im A. gelebt [...]“ (ebd., 153). Diesem Verständnis korrespondiert seine Bestimmung der → Wissenschaft als „Ausdruckszusammenhang des faktischen Lebens“ (ebd., 46, 50), wobei er die philosoph. „Ausdrucksbegriffe“ von den wissenschaftlichen „Ordnungsbegriffen“ abgrenzt (vgl. ebd., 142f., 240, 262). Gegen eine „stillstellende Objektivierung“ (ebd., 168) des A.s verweist Heidegger darauf, daß kein Ausdruckszusammenhang aus seiner Einbettung in die Gesamtsituation isoliert dargestellt zu werden vermag (vgl. ebd., 262) und daß jede Ausdrucksgestalt „ihrem Sinn nach zu bewahren ist, d. h. ständig neu zu gewinnen ist“ (ebd., 168). Bekundet sich die „Ausdrucksgestalt“ (ebd., 166, 258) des Selbst immer nur im Rahmen situativer Kontexte, so repräsentieren Erlebnisse weder Dinge noch etwas Vereinzelt, sondern „Ausdrucksgestalten von Tendenzen von konkreten Lebenssituationen“ (ebd., 233). Eine Deutung des Ausdrucksbegriffs im daseinsanalytischen Sinne verfolgen die psychopathologischen Studien Binswangers. Auf Überlegungen Husserls und Heideggers zurückgreifend wendet sich Binswanger gegen eine psychologische Auffassung der Termi-

ni A. und Ausdruckssphäre (vgl. Binswanger AW 1, 317), der er den Begriff eines „existenzialen A.s“ (ebd., 133, 136) gegenüberstellt. Hierunter versteht er einen der Umgangssprache entnommenen Begriff (z. B. ‚Großmüdigkeit‘), wobei der Gehalt des Wortes ‚groß‘ „in der Bedeutungsschicht der Existenz wurzelt“ (ebd., 136). Zur „existenzial-anthropologische[n] ‚Funktion‘“ eines solchen A.s gehört es ferner, „mehrere Bedeutungsrichtungen gleichermaßen in sich ‚zum A.‘ [zu] bring[en]“ (ebd.). Vor dem Hintergrund seiner Diagnose des Krankheitsbildes der ideenflüchtigen Verwirrtheit expliziert Binswanger die „sprachliche Kundgabe [...]“ als die wesentliche Ausdrucksform des Mit- und Miteinanderseins“ (ebd., 110). Mit Husserl betont er, daß das Verständnis des A.s als Kundgabe darin besteht, daß der Hörende den Sprechenden „anschaulich als eine Person [...] wahrnimmt“ (ebd.). Entsprechend seiner daseinsanalytischen Fassung des Ausdrucksphänomens distanziert sich Binswanger von der psychologischen Unterscheidung von Erlebnis und A. (vgl. ebd., 382 f.). Analog zu Scheler hebt er hervor, daß es sich bei der Erfahrung des fremden Ich nicht um ein „Prinzip der systematischen Einheit in Erklärung der Erscheinungen“ der Person, sondern um ein Prinzip der Anschauung“ (ebd., 244) handelt. Seiner Ansicht nach vollzieht sich der Vorgang des Verstehens nicht als ein ‚Verstehen von Zusammenhang‘“ (Binswanger 1962, 688 Fn.; Binswanger 1922, 246), sondern als „anschauliche[s] Auffassen eines Elementes als A., Kundgabe usw. einer sich äußernden Einheit, der Person“ (ebd., 247).

In seiner „verstehenden Soziologie“ unterscheidet Schütz zwischen ei-

ner „Ausdrucksbewegung“ und einer „Ausdruckshandlung“. Während diese in kommunikativer Absicht („Kundgabenbehandlungen“) erfolgt (vgl. Schütz 1991, 162), stellt jene kein „echtes Handeln“, sondern ein „bloßes Sich-Verhalten“ (ebd., 163) dar. Erscheinen Ausdrucksbewegungen nur für den Beobachter in einem Sinnzusammenhang, so kommt den Ausdruckshandlungen auch im Bewußtseinsablauf des Beobachteten ein Sinn zu (vgl. ebd., 164). Unabhängig davon, ob es sich um A.shandlungen oder -bewegungen handelt, immer fungieren diese für den Beobachter als „Anzeichen für ein Erlebnis des fremden Ich“ (ebd., 163). In Anlehnung an Husserl und Scheler spricht auch Schütz vom → Leib als „Ausdrucksfeld“, der mittels seiner Bewegungen „die Gedanken des Anderen anzeigt“ (ebd.). Schütz hebt hervor, daß der Umfang dieses Feldes am größten in der „unmittelbaren sozialen Beziehung“ ist, d. h. wenn „zwischen den Partnern nicht nur eine Gemeinsamkeit der Zeit, sondern auch des Raumes besteht“ (ebd.). Letztere führe dazu, daß der leibliche A. des Anderen nicht nur als ein der Außenwelt zugehöriges Ereignis, sondern als Teil des Kommunikationsprozesses verstanden wird (vgl. Schütz GA I, 253).

Ebenso wie zuvor bereits Scheler und Heidegger vertritt auch Merleau-Ponty die Auffassung einer unmittelbaren, von bedeutungsverleihenden Akten unabhängigen Verständlichkeit des Ausdrucksgeschehens (vgl. Merleau-Ponty 1976, 179, 180; Merleau-Ponty 1966, 220, 338 f., 373). So geht der Rekonstruktion einzelner phys. Details mittels eines induktiven Schlußverfahrens die ganzheitliche Erfassung des „physiognomischen A.s“ (Merleau-Ponty 1976, 180, 191; Merleau-Ponty

1966, 488) voraus. Als „Ausdrucksraum ausgezeichneten Sinnes“ vollzieht der → Leib selbst die Ausdrucksbewegung (vgl. Merleau-Ponty 1966, 176, 442), so daß der → Sinn einer verstandenen Geste, wie auch Sartre betont (vgl. Sartre 1993, 611), nicht ‚hinter‘ dieser liegt, sondern sich in ihr selbst offenbart (vgl. Merleau-Ponty 1966, 219, 220). Im Gegensatz zur Mehrzahl klassischer Ausdruckslehren sieht Merleau-Ponty das Verhältnis von A. und Ausgedrücktem nicht durch eine vollständige Adäquation gekennzeichnet (vgl. Merleau-Ponty, 1986, 51, 52, 57, 58, 62, 67 f.). Zwar erweisen sich beide Momente als untrennbar miteinander verbunden (vgl. Merleau-Ponty 1966, 445), jedoch gewährleistet die jedem Ausdrucksvollzug inhärente relative Offenheit, daß das Ausgedrückte und der sich in ihm offenbarende Sinn den A. entweder übersteigt oder aber hinter der Ausdrucksintention zurückbleibt (vgl. Merleau-Ponty 1973, 8). Dieser Mittelstellung des A.s zwischen reiner Aktion und reiner Passion sowie der Unmöglichkeit einer vollständigen Rückführung des Ausgedrückten auf den A. und umgekehrt verdankt sich, so Merleau-Ponty, das allem Ausdrucksgeschehen inhärente schöpferische Moment (vgl. Merleau-Ponty 1966, 445). In bezug auf den sprachlichen A., dem er insofern eine besondere Bedeutung zuerkennt, als daß dieser die einzige Ausdrucksform darstellt, die „der Sedimentierung und Konstitution intersubjektiver Erwerbe fähig ist“ (ebd., 225), unterscheidet Merleau-Ponty zwischen einer „gesprochenen“ und einer „sprechenden“ Sprache (Merleau-Ponty 1986, 34). Während sich jene als bereits erworbene durch ihre ‚Nachträglichkeit‘ auszeichnet und als

Trägerin des Sinns hinter diesen zurücktritt, realisiert sich letztere erst im Ausdrucksvollzug selbst. Repräsentiert die gesprochene Sprache „die Menge der Bezüge zwischen etablierten Zeichen und verfügbaren Bedeutungen“, so bezeichnet die sprechende Sprache einen „Vorgang, durch den sich eine gewisse Anordnung von Zeichen und schon verfügbaren Bedeutungen verändert und umformt“ (ebd., 36). Nach Merleau-Ponty unterliegt dem „System der offiziellen Grammatik“ ein „Ausdruckssystem“ (ebd., 50; vgl. auch Merleau-Ponty 1966, 222), das Bedeutungsgehalte nicht auf bloße Zeichen reduziert, sondern seine Ausdrucksformen durch Empfang und Modulation der Ausdrucksvollzüge anderer realisiert (vgl. Merleau-Ponty 1986, 50 f.). Das sich im A. bekundende Verhältnis zum Anderen schließt auch die Welt der Dinge mit ein. Dieser lebendigen, diesseits jedes reflexiven Zugangs liegenden Beziehung zu den Dingen trägt Mischs Begriff des „evozierenden A.s.“ (Misch 1994, 511 ff.) Rechnung, den er von den rein diskursiven Ausdrucksformen (vgl. ebd., 547) unterscheidet. Mischs Hinweis auf den „Anmutungscharakter“ (ebd., 514) des Begegnenden offenbart sowohl den appellativen Gehalt der Dinge als auch ihre „Selbstmacht“ (ebd., 512) und Widerständigkeit. Insofern das „Wort [...] eine Antwort auf die Dinge“ (Lipps ³1977, 115) und damit Aufnahme und Wiedergabe in einem darstellt, bedeutet – hierin kommen die Positionen Mischs, Lipps’ und Merleau-Pontys überein – „jede Beziehung zum Sein gleichzeitig Ergreifen und Ergriffenwerden“ (Merleau-Ponty 1986, 333). Mit der sich im Ausdrucksgeschehen bekundenden Verschränkung von Eigenem und Fremdem (ebd.) entdeckt sich für

Merleau-Ponty zugleich die Rätselhaftigkeit des Ausdrucksgeschehens (vgl. Merleau-Ponty 1973, 31; sowie Merleau-Ponty 1966, 444, 446). Das sich in ihm vollziehende Spannungsverhältnis von Ich und Anderem, Signifikant und Signifikat läßt Merleau-Ponty von einem „Paradox des A.s“ (Merleau-Ponty 1984, 189; vgl. auch Merleau-Ponty 1986, 57) sprechen, das sich im Gegensatz zu logischen Paradoxien einer finalen Lösung entzieht. Nach Merleau-Pontys Ansicht erschöpft sich die offene Dialektik des A.s weder in einer einseitig den Bereich der Natur bzw. des Geistes privilegierenden wissenschaftlichen Analyse (vgl. Merleau-Ponty 1973, 57), noch beruhigt sie sich in einer „schlechten Ambiguität“ als einer „Mischung von Endlichkeit und Universalität, von Innerlichkeit und Äußerlichkeit“ (ebd., 11). Der sich im Ausdrucksphänomen realisierenden „guten Ambiguität“ i. S. einer Spontaneität, die das scheinbar Unmögliche verwirklicht, scheinbar heterogene Elemente zusammenfaßt und eine Vielzahl von Monaden zu einem einzigen Gewebe von Vergangenheit und Gegenwart, Natur und Kultur einigt“ (ebd., 16), vermag nur eine „dritte Philosophie“ (ebd., 57) hinreichend Rechnung zu tragen, die die im Ausdrucksgeschehen begegnenden Widersprüche als Zeugnis der spezifisch ambiguen Verfassung des Menschen anerkennt.

Gegen die Auffassung des A.s als einer sich äußerlich darstellenden inneren Zuständigkeit wendet sich auch Levinas, nach dessen Ansicht sich die traditionellen Erklärungsversuche des Ausdrucksgeschehens von einer „Sehnsucht nach Erkenntnis“ (Levinas 1987, 125) geleitet zeigen. Für Levinas besteht das Wesentliche des A.s

nicht darin, „uns das Innere des Anderen zu geben. Der Andere, der sich ausdrückt, gibt sich gerade nicht und bewahrt daher die Möglichkeit zu lügen“ (ebd., 290). Jedoch setzen Lüge und Wahrheit bereits die „Authentizität des Antlitzes“ (ebd., 291) (→ Antlitz) als „A. schlechthin“ (ebd., 258; vgl. auch Levinas 1983, 199) voraus. Mit der „Epiphanie des Antlitzes“ (ebd., 291) (→ Epiphanie) offenbart sich die „ursprüngliche Eindeutigkeit des A.s“ (ebd.), dessen vornehme Eigenschaft für Levinas nicht in dessen informativem Gehalt liegt, sondern darin, „von sich selber Zeugnis zu geben“ (ebd., 290). In Entgegensetzung zum traditionellen Verständnis verkörpert das sich ausdrückende Seiende für Levinas ein solches, „das an sich bleibt“ (ebd., 151). Da auch der → Andere in seinem A. „in jedem Augenblick die Idee [zerstört], die sich ein Denken von diesem A. machen könnte“ (ebd., 64), manifestiert sich die ausdruckshafte Beziehung zwischen Selbst und Anderem als die einer radikalen Trennung. Trotz der sich im Ausdrucksgeschehen bekundenden „Nicht-Gegenseitigkeit“ (ebd., 432) (→ Asymmetrie) spricht Levinas von einem „Ausdrucksleib“ (ebd., 377), dem eine dem Antlitz analoge Ausdruckhaftigkeit eignet (vgl. ebd., 383). Gegen die Tradition der Ausdruckstheorie argumentiert Levinas, daß der A. nicht in der „Artikulation des Verstehens“ (Levinas 1983, 113) besteht, sondern in der Stiftung einer Gemeinsamkeit, die jedem Verstehen vorausgeht. Levinas ist davon überzeugt, daß der Mensch sich in seinen Werken nicht im eigentlichen Sinne auszudrücken vermag, sondern diese lediglich die Erscheinung einer Tätigkeit, nicht jedoch deren Urheber (Levinas 1987, 258) repräsentieren.