



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Konstitution: Ein problematischer Begriff im Kern der
Phänomenologie Edmund Husserls?“

verfasst von / submitted by

Robert Stefanek BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2020 / Vienna 2020

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Philosophie UG2002

Betreut von / Supervisor:

Mag. Dr. Sophie Loidolt, Privatdoz.

Plagiatserklärung

Hiermit erkläre ich, dass ich die vorgelegte Arbeit selbstständig verfasst und ausschließlich die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt habe. Alle wörtlich oder dem Sinn nach aus anderen Werken entnommenen Textstellen und Gedankengänge sind durch genaue Angabe der Quelle (einschl. Seitenangabe, exakte URL usw.) – in Form von Fußnoten oder In-Text-Zitationen – gekennzeichnet. Dies gilt insbesondere für Quellen aus dem Internet, die unter Angabe von Autor/in (soweit recherchierbar), Titel (sofern vorhanden), genauer WWW-Adresse und Zugriffsdatum auszuweisen sind. Mir ist bekannt, dass auch fast wörtliche Paraphrasierungen von Texten, die pauschal, z.B. am Ende des Absatzes, ausgewiesen werden, als Plagiat gelten. Ich bin mir im Klaren darüber, dass auch nur einzelne Fälle von Plagiat zur Nicht-Bewertung der gesamten LV führen und der SPL gemeldet werden. Des Weiteren versichere ich, dass ich diese Arbeit noch an keinem anderen Institut zur Beurteilung vorgelegt habe.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	4
Konstitution als Auffassung: Der Begriff der Konstitution in der statischen Phänomenologie Husserls	8
Konstitution und Individuation	8
Individuation und die formale Ontologie: Konkretum, Abstraktum, Individuum .	11
Transzendente Konstitution und die Eidetik: Ulrich Claesges‘ Modell der zwei Aprioris	15
Ist die Konstitution idealistisch oder realistisch?	20
Fazit	23
Horizonte.....	25
Kinästhesen und Leibkonstitution	29
Leib und Gegenstand	38
Genetische Phänomenologie: Konfiguration, Assoziation, Triebe und hyletische Daten	41
Konfiguration	42
Assoziation	46
Arten und Funktion der Assoziation	47
Der genetische Konstitutionsbegriff in der Forschungsliteratur	52
Konstitution als Leistung der Assoziation	63
Metaphysik der Instinkte: Der Trieb zur Welthabe	65
Empirische und transzendente Triebe/Instinkte.....	65
Das Ich der Instinkte.....	78
Hyletische Daten: Urfaktizitäten oder Kreationen?	88
Fazit: Die Konstitution raumzeitlicher Gegenstände	99
Siglen- und Literaturverzeichnis	102
Anhang: Abstract	106

Einleitung

Warum ist der Begriff der Konstitution relevant oder sogar problematisch, wie es der Titel dieser Arbeit insinuiert? Die Relevanz des Konstitutionsbegriffs wird schon allein dadurch deutlich, dass es sich dabei um einen Begriff handelt, den Husserl praktisch in all seinen Überlegungen mindestens einmal verwendet. Zudem wird dieser Begriff selbst bzw. der damit angesprochene Prozess selbst nicht klar bestimmt. Vielmehr scheint es sich dabei um einen – von Eugen Fink so genannten – „operativen Begriff“¹ der husserlschen Phänomenologie zu handeln, d.h. ein Begriff, der zur Klärung von phänomenologisch beschriebenen Sachverhalten dienen soll, aber (deswegen) selbst nicht erklärt wird bzw. werden kann.

Gerade aber deswegen, weil der Konstitutionsbegriff in Husserls Überlegungen omnipräsent ist, kann hier nicht der Konstitutionsbegriff *im Allgemeinen* erörtert werden, da dieses Projekt einfach zu groß für den Rahmen dieser Arbeit wäre. Daher muss ich eine Einschränkung des Themenbereichs vornehmen: Ich widme mich hier daher ausschließlich der Konstitution raumzeitlicher bzw. räumlicher Gegenstände. Diese nehmen in Husserls Überlegungen stets einen prominenten Status ein, da die phänomenologischen Deskriptionen Husserls ihren Beginn zumeist mit ebendiesem Gegenstandstypus nehmen. Raumzeitliche und räumliche Gegenstände werde ich synonym verwenden. Das hat den Grund, dass ich in diesem Rahmen auch nicht weiter auf die Rolle des Zeitbewusstseins eingehen kann, als sich unmittelbar aus der Beschreibung der Erfahrung eines individuellen Gegenstandes, der an einer Raum- und Zeitstelle lokalisiert ist, ergibt. Dies hat den Vorteil mir einen klar umgrenzten Bereich der Konstitution räumlicher Gegenstände zu liefern, dem ich nachgehen kann, um die Frage zu klären, was mit der Konstitution gemeint ist und welche Voraussetzungen dabei eine Rolle spielen.

Notwendig aber, um zu klären, welcher Prozess mit dem Konstitutionsbegriff angesprochen ist, ist eine Unterscheidung zwischen der frühen Schaffensphase Husserls, der sogenannten „statischen Phänomenologie“ sowie der späteren Phase, der „genetischen Phänomenologie“. Während die statische Phänomenologie Erlebnisse in deren Struktur beschreibt, und damit die Elemente, die in dieser Beschreibung vorkommen, voraussetzt, stellt die genetische Phänomenologie den Versuch dar diese Strukturelemente aus der Genese des Bewusstseinslebens zu verstehen. So werden etwa Sinnfelder, wie z.B. das visuelle Feld, in

¹ Vgl.: Eugen Fink, 'Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie (1957)', in *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze.*, ed. by Franz-Anton Schwarz (Freiburg/München: Karl Alber, 1976), pp. 180–204 (p. 185.).

dem nur visuelle Daten angeordnet sind, von der statischen Phänomenologie vorausgesetzt als das, was aufgefasst wird. Die genetische Phänomenologie hingegen fragt, wie dieses Feld überhaupt zum Sinnesfeld wird, in dem ein bestimmter Datentyp – etwa visuelle Daten – angeordnet wird.

Mit der Trennung in genetische und statische Phänomenologie jedoch gehen auch unterschiedliche Auffassungen vom Verhältnis beider Schaffensphasen. In Bezug auf den Konstitutionsbegriff kann man daher zwei Thesen unterscheiden: die *Ersetzungsthese* sowie die *Erweiterungsthese*. Erstere besagt, dass die genetische Phänomenologie und deren Resultate die Methodik und Resultate der statischen Phänomenologie *ersetzt*, weil die frühe Schaffensphase Momente nutzt, die problematisch sind bzw. den Ergebnissen der genetischen Phänomenologie widersprechen. Dem entgegen steht die *Erweiterungsthese*, deren Aussage ist, dass die beiden Schaffensphasen im husserlschen Denken nicht in einem Konkurrenzverhältnis stehen, sondern in einem Verhältnis der Bereicherung, derart, dass die Resultate der genetischen Phänomenologie die der statischen Phänomenologie bereichern und *vice versa*. Im Laufe dieser Arbeit möchte ich für die *Erweiterungsthese* argumentieren. Dies wird zu Beginn des zweiten Teils passieren, in dem ich mich spezifisch mit der genetischen Phänomenologie beschäftigen werde, während der erste Teil der Auffassung der Konstitution im Rahmen der statischen Phänomenologie gewidmet ist.

Um diesen Fragen nachzugehen, werde ich von einer konkreten Erfahrung ausgehen und die einzelnen Aspekte der Erfahrung raumzeitlicher Gegenstände auf die Frage nach der Konstitution hin befragen ebenso wie auf die damit einhergehende Frage nach dem Status der Konstitution als ein epistemisches oder ontologisches Unterfangen, sofern dies in diesem Kontext Sinn macht. Jedes Kapitel wird daher eine Beschreibung der beteiligten Erfahrungsaspekte ebenso wie eine Auseinandersetzung mit direkt mit diesen Aspekten verbundenen Forschungsbeiträgen beinhalten. Diese – im Anschluss an Husserl – verwendete „Abbaureduktion“ spiegelt den Unterschied zwischen genetischer und statischer Phänomenologie, und schlägt sich in der Unterteilung dieser Arbeit in die beiden Teile nieder. Beginnen werde ich daher mit der Frage, was es heißt einen *einzelnen, individuellen* raumzeitlichen Gegenstand zu konstituieren.

Im ersten Kapitel werde ich die Frage stelle, was es bedeutet einen *individuellen* Gegenstand zu konstituieren. In diese Kapitel wird es daher um die Frage gehen, was einen Gegenstand zu einem Individuum macht. Mit Rekurs auf die Eidetik sowie Zeit- und Raumstellen werde ich

versuchen diese Frage zu beantworten und ein Modell der statischen Konstitution als Auffassungsmodell vorschlagen.

Im zweiten Kapitel widme ich mich der Leiblichkeit und den Horizonten. Grund dafür ist, dass die Erfahrung nicht nur die Individualität eines räumlichen Gegenstandes präsentiert, sondern auch die Räumlichkeit und die damit einhergehende Perspektivität. Somit nimmt die Konstitution der Leiblichkeit eine besondere Stellung ein, indem der Leib sowohl als ein räumlicher Gegenstand angesehen werden muss als auch durch diesen die Räumlichkeit erst erschlossen werden kann. Daher wird die Konstitution des Leibs selbst untersucht werden. Meine Argumentation wird darin bestehen, dass eine rein epistemische Lesart der Leibkonstitution im Rahmen der Leibphänomenologie problematisch ist und sich letztlich selbst Mittel der Analyse aus der Hand nimmt, die sie ständig verwendet.

Mit dem dritten und vierten Kapitel wird der Bereich der statischen Phänomenologie verlassen und die Phase der genetischen Phänomenologie thematisch gemacht. Dort werde ich auf die Assoziation und die Konfiguration der Sinnesfelder zu sprechen kommen. Daten affizieren im Sinnesfeld und werden dort aufgefasst. Ich werde argumentieren, dass die Konfiguration und die (Ur-)Assoziation der Sinnesfelder zusammen mit dem Auffassungs-/Inhaltsmodell der Konstitution stehen kann, statt den Konstitutionsbegriff der statischen Phänomenologie zu ersetzen. Um dies zu zeigen, werde ich Thesen der Ersetzungsthese kritisch beleuchten und diskutieren.

Die Betrachtung der genetischen Phänomenologie kulminiert in dem 5. Kapitel, das sich mit den Instinkten beschäftigt und der Frage, was man als den Beginn der Konstitution oder der Welthabe anzusehen hat. In diesem Kapitel wird der Leib erneut eine Rolle spielen, da die Instinkte zunächst als leiblich gedacht werden können. In der Auseinandersetzung mit der Forschungsliteratur werde ich auf die Probleme bei der Konzeptualisierung der Instinkte zu sprechen kommen, ebenso wie die Unmöglichkeit der Leiblichkeit eine so fundamentale Rolle zuzuweisen. Argumentieren werde ich dies, indem ich erneut auf die Mittel der Eidetik zurückgreife.

Mit den Mitteln der Eidetik beschäftigt sich auch das letzte Kapitel über hyletische Daten. Dabei wird es darum gehen, ob die Eidetik auf hyletische Daten anwendbar ist oder ob es sich bei der Hyle um eine Urfaktizität handelt. Relevanz hat diese Frage, weil sie einerseits den Status der hyletischen Daten im Vergleich zum Ich klärt und andererseits vermeintliche Grenzen der Eidetik und damit auch meiner Argumentation aufzeigt.

Insgesamt werde ich also die einzelnen „Schichten“ der Konstitution durchlaufen und sie eigens thematisieren in der Hoffnung abschließend ein grobes Verständnis von dem Prozess der Konstitution räumlicher Gegenstände erarbeitet zu haben, was auch zum Verständnis des Begriffs „Konstitution“ in der husserlschen Phänomenologie beiträgt.

Besondern Dank möchte ich noch dem Husserl-Archiv zu Leuven, unter der Direktion von Prof. Julia Jansen, für die Erlaubnis Manuskripte aus dem Archiv für diese Arbeit zu verwenden, aussprechen sowie der Universität Wien, die mir ein KWA-Stipendium für den Aufenthalt im Husserl-Archiv zu Leuven gewährt hat.

Konstitution als Auffassung: Der Begriff der Konstitution in der statischen Phänomenologie Husserls

Konstitution und Individuation

In dem folgenden Abschnitt werde zwei verschiedene, obzwar miteinander zusammenhängende Fragen gestellt und beantwortet: Erstens: Wie funktioniert die Individuation eines Gegenstandes und zweitens, welche Konsequenzen lassen sich diesbezüglich für die Interpretation des Begriffs Konstitution ableiten?

Der Kontext der zweiten Frage – wie bereits in der Einleitung skizziert – besteht in der Ambiguität des Begriffs Konstitution bei Husserl, der bei Husserl selbst zu schwanken scheint. Als Beleg hierfür seien die folgenden Zitate. Das erste stammt aus der *Formalen und transzendentalen Logik* und illustriert den Punkt, den Husserl auch in Schriften der früheren, „statischen“ phänomenologischen Phase setzt. Das zweite Zitat stammt aus der *Einleitung in die Philosophie* 1922/23.. Für diese Stelle ist es schwieriger explizite andere Belegstellen zu finden, allerdings scheint Husserl manchmal den Begriff der Konstitution in diesem zweiten Sinne zu verwenden.

„Alles Seiende [...] steht als intentional konstituiert in einer Stufenfolge intentionaler Funktionen und selbst schon intnentional konstituiert Seiender, die ihrerseits für neue Seinskonstitution in intetnionale Funktionen verflochten sind. Alles Seiende ist [...] letztlich relativ und ist mit allem in irgendeinem gewöhnlichen Sinne Relativen relativ auf die transzendente Subjektivität.“²

Die ‚Konstitution des Objektes‘ ist ein Titel für das System der Erlebnisse der Erkenntnissubjektivität, die wesensmässig zum System der Erkenntnisleistungen zusammengehören, in denen für das Erkenntnissubjekt das betreffende Erkenntnisobjekt als das dieses logischen Gehaltes und als wahrhaft Seiendes ‚zustande kommt‘. Und das gilt, wie für das einzelne Erkenntnissubjekt, so für die Allheit von solchen Subjekten, für die es ‚da‘, in deren sozial-wissenschaftlichem Erkenntnisbereich es ist, was es ist, erkannt ist oder nicht erkannt ist, und dann doch an sich ist. Es ist das System der wirklichen und möglichen intentionalen Erlebnisse des inneren Bewusstseins (der ideal und real möglichen), die in ihrer notwendigen Form und Systematik es ‚machen‘, dass für ein Erkenntnissubjekt das betreffende Objekt, als dieses prädikativ so zu bestimmende und in dieser Bestimmung wahrhaft seiend ‚da‘, aktuell da

² Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Husserliana: Gesammelte Werke: Bd. 17.*, ed. by Paul Janssen (Den Haag: Nijhoff, 1974), p. 241.

und an sich ist, ausgewiesen oder ausweisbar, und bleibend da als geltende Erkenntnismöglichkeit, auch wenn das Ich schläft.³

Das Schwanken des Konstitutionsbegriffs zeigt sich in beiden Auszügen klar und deutlich. Einmal bezeichnet der Begriff eine direkte Relation des Bewusstseins zu seienden Gegenständen, da alles Seiende konstituiert ist. Im anderen Zitat handelt es sich um das „System der Erlebnisse“, das bedingt einen Gegenstand als wahrhaftigen erleben zu können. Zudem beinhaltet das System die möglichen Erfahrungen, die ein mögliches Urteilssubstrat ermöglichen, wobei auch zu betonen ist, dass das Verb „machen“ in Anführungszeichen gesetzt wird. Das letzte Zitat ist gerade durch die Anführungszeichen, d.h. uneigentlichen Rede von „machen“, die nicht in einem wörtlichen sondern nur übertragenen Sinne zu verstehen ist, leicht in einer Weise zu verstehen, bei der es nur um bestimmte Sinnstrukturen oder (logische) Urteilsgegenstände geht, während das bei dem ersten Zitat etwas schwieriger zu argumentieren ist. Diese Ambiguität zwischen einem Begriff der Konstitution, bei dem es zumindest minimale ontologische Konsequenzen gibt und einem Verständnis, das sich rein auf Sinnstrukturen, Systeme möglicher Erfahrungen, Vernunftsetzungen als wahrhaft seiend etc., letztlich Strukturen des Verstehens bezieht gilt es zu klären, wenn man den Gehalt, die Leistung und auch die (metaphysischen) Voraussetzungen einer Phänomenologie verstehen will, die sich an Edmund Husserls Phänomenologie anschließt.

Um diese Frage zu klären, beginne ich mit der Frage, was es bedeutet einen *einzelnen, individuellen* Gegenstand zu konstituieren, da die Erfahrung einzelner, individueller Gegenstände einen unmittelbaren Teil der alltäglichen Erfahrung darstellt. Zwar haben wir es in der Erfahrung nie ausschließlich mit Einzelgegenständen zu tun, da Gegenstände ja auch immer vor bestimmten Hintergründen bzw. mit einem „Bewusstseinshof“⁴, wie Husserl dies in den *Ideen I* nennt, auftritt. Das bedeutet, dass die Betrachtung von Einzelgegenständen allein bereits eine Abstraktion ist. Dennoch ist es methodisch unabdingbar mit einem ersten, einfachen Schritt zu beginnen. Will man nun also auf der Basis einer phänomenologischen Methodik die Konstitution von raumzeitlichen Gegenständen verfolgen, so ist der erste Schritt die erste Stufe der Erfahrung dementsprechend zu reflektieren, d.h. die Erfahrung eines Gegenstandes als individuellen Gegenstand. Wie erfährt man einen individuellen Gegenstand *als solchen*? Welche subjektiven Leistungen werden an dieser Stelle im Rahmen einer husserlschen

³ Edmund Husserl, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23. Husserliana: Gesammelte Werke: Bd. 35.*, ed. by Berndt Goossens (Dordrecht: Springer Netherlands, 2002), p. 378.

⁴ Vgl.: Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Husserliana: Gesammelte Werke: Bd. 3/1.*, ed. by Karl Schuhmann and Rudolf Bernet (Dordrecht: Springer, 1976), p. 63.

Phänomenologie verortet? Was bedeutet es überhaupt einen individuellen Gegenstand als solchen zu erfahren? In der Forschungsliteratur wird dieser Prozess zumeist unter „formalen“ Bedingungen diskutiert. Unter ebensolchen formalen Bedingungen verstehe ich Bedingungen, die selbst keine inhaltlichen Bestimmungen tragen, sondern die Individualität durch ein bestimmtes „Register“ herzuleiten und erklären zu suchen, wie etwa, dass die Individualität eines Gegenstandes allein durch die Verankerung an einer bestimmten Raum- und Zeitstelle begriffen werden kann. Die inhaltlichen Bestimmungen bei einer solchen Auffassung von Individualität in den Hintergrund, obwohl es gerade diese sind, die die Individualität eines Gegenstandes an einer bestimmten Stelle zeitlich und räumlich als dieses Individuum mit diesen und jenen Eigenschaften individuieren.

Ein Grund für diesen Fokus der Forschungsliteratur mag daran liegen, dass einerseits Husserl den formalen Bedingungen sehr viel Raum widmet.⁵ Andererseits mag der Reiz der formalen Bedingungen und deren Voraussetzungen nachzugehen, auch darin liegen, dass v.a. die Betrachtung der Zeitlichkeit fundamentale Fragen und Schwierigkeiten im Herzen der husserlschen Phänomenologie eröffnet. Denn wenn das Zeitbewusstsein – die Husserl im Frühwerk als eine Orientierung im Ablauf einer sukzessiven Aufeinanderfolge von Erlebnissen⁶ versteht – als formale Bedingung von individuellen raumzeitlichen Gegenständen vom Subjekt her gedacht werden muss, so stellt sich auch die Frage inwieweit das Subjekt selbst durch den im zeitlichen Nacheinander geordneten Erlebnisstrom „konstituiert“ wird. Gelänge es nämlich die Zeit als inneres Zeitbewusstseins als Fundament der Konstitution aufzuweisen, so stellt die Zeit *das* fundamentale Konstitutionsprinzip dar für alle Typen von Gegenständlichkeiten dar, da sich die Konstitution letztlich stets auf die sukzessive Abfolge der Erlebnisse rückbeziehen ließe.⁷ Doch auch wenn die Zeitstruktur die fundamentalste Bedeutung hat, so lässt sich die Individuation von raumzeitlichen Gegenständen nicht allein auf die Struktur des inneren Zeitbewusstseins zurückführen, da dann noch ungeklärt bleibt, inwieweit inhaltliche Bestimmungen etwas zur Individualität eines Gegenstandes betragen können. Ist ein blauer Pullover *ein bestimmter* Pullover, nur weil er an einer bestimmten Raum- und Zeitstelle

⁵ Problematisch wird der Fokus auf formale Zusammenhänge, wie etwa die Raum- und Zeitstelle der Individuation, oder das Verhältnis zwischen dem erfahrenen Gegenstand sowie dem Bewusstseinshof, wenn die Individualität durch diese Formalzusammenhänge allein *erklärt* und *begründet* werden sollen. Denn formale Zusammenhänge sagen *ipso facto* noch nichts über das *principium individuationis* von Gegenständen aus.

⁶ Vgl. etwa: Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893 - 1917). *Husserliana: Gesammelte Werke: Bd. 10.*, ed. by Rudolf Boehm and Rudolf Bernet, Neudr. (Dordrecht: Springer, 1969), p. 27f.

⁷ Solche Theorien werden zum Beispiel von den Folgenden Autoren entwickelt: Rudolf Bernet, Iso Kern, and Eduard Marbach, *Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens*, 2. verb. Auflage (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1996); Sonja Rinofner-Kreidl, *Edmund Husserl. Zeitlichkeit und Intentionalität*, *Phänomenologie : 2, Kontexte* ; 8 (Freiburg iBrua: Alber, 2000); Dan Zahavi, *Intentionalität und Konstitution: eine Einführung in Husserls 'Logische Untersuchungen'* (København: Museum Tusculanum Press, Univof Copenhagen, 1992).

lokalisiert ist oder ist er u.a. auch durch die Farbe Blau in seiner Individualität bestimmt? Es bleibt also im Rahmen dieses Ansatzes unklar, inwieweit formale Kriterien der Individuation die inhaltlichen Beschaffenheiten ebenso individuieren können. Zudem wäre es eine unphänomenologisches Manöver die Konstitution aus einer theorielastigen *top-down* Methodik vom Zeitbewusstsein her zu denken, wenn die Konstitution individueller Gegenstände selbst noch andere Aspekte aufweist, die zu berücksichtigen sind, wie etwa die Individualität eines bestimmten Gegenstandes an einer Raum- und Zeitstelle. Daher werde ich mich im Folgenden vor allem auf eben die inhaltlichen Beschaffenheiten konzentrieren und erkunden, inwieweit diese eine Rolle bei der Individuation spielen. Die Rolle des Zeitbewusstseins muss ich zwangsweise offenlassen, da sie erstens viel zu umfangreich für diese Arbeit wäre. Zugleich kann ich diese Lücke verschmerzen, da es bereits eine Menge an Forschungsliteratur zur Rolle des Zeitbewusstseins in der husserlschen Phänomenologie gibt, sodass dieses Thema keineswegs Gefahr läuft nur unzureichend behandelt zu werden.

Individuation und die formale Ontologie: Konkretum, Abstraktum, Individuum

Michaela Summa erweist in ihrem Artikel „Process and Relation“ die problematische Stellung des Individuums innerhalb philosophischer Denkweisen, anhand klassischer, philosophischer Problemstellungen, sowie anhand Bruchlinien innerhalb der husserlschen Phänomenologie selbst. Ein individueller Gegenstand liegt für Summa am Kreuzungspunkt zwischen ontologischen, epistemologischen sowie zeitphänomenologischen Nuancen. Ontologisch nimmt das Individuum eine besonders exponierte Stellung ein, so Summa, weil Husserls Projekt einer formalen Ontologie als ein eidetisches Unterfangen individuelle räumliche Gegenstände selbst nur als ein Allgemeines, nicht als dieses spezifische Individuum zur Kenntnis nehmen kann.⁸ ⁹ Zugleich stehen die Wesensgesetze doch in einer bestimmten wechselseitigen Relation mit den individuellen Gegenständen, da sich die Ersteren ja stets in

⁸ Vgl.: Michaela Summa, ‘Process and Relation: Husserl’s Theory of Individuation Revisited’, in *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, ed. by Burt Hopkins and John Drummond, XII, 2012, pp. 109–35 (p. 114.).

⁹ An dieser Stelle könnte man einwenden, dass diese Argumentation nur für die frühe statische Phänomenologie gilt, da die Versuche der genetischen Phänomenologie von einer Monade zu sprechen, den Versuch darstellt die individuelle transzendente Subjektivität *als individuelle* transzendente Subjektivität zu fassen und somit nicht als eidetische Struktur greifbar ist. Dieser Problematik werde ich mich im letzten Kapitel anhand der sogenannten „Urfaktizität“ widmen. Grundsätzlich lässt sich sagen, dass ich es für plausibel halte, dass sich das Ich in seiner Faktizität – zumindest teilweise – der Eidetik entzieht. Gleiches lässt sich aber nicht für Gegenstände oder gar für hyletische Daten sagen, da die Hyle/Gegenstände nicht in derselben Weise bei jeder Erfahrung vorausgesetzt werden müssen, wie das Ich.

den Letzteren ausdrücken müssen, andererseits der Zugang zu den Wesensgesetzen auch stets über individuelle Gegenstände epistemisch vermittelt ist.¹⁰ Die Frage nach dem Wie der Gegebenheit individueller Gegenstände führt Summa auf die Fragen nach der Individuation in der Transzendentalphilosophie Husserls überhaupt, sei dies die Individuation von Gegenständen oder die der transzendentalen Subjektivität, um zu klären was denn ein Individuum genau ist. Für meine Zwecke kann ich auf die Diskussion der Letzteren nicht eingehen, sondern konzentriere mich auf die allgemeine Individuationsproblematik von räumlichen Gegenständen.

Um diese Frage näher zu beantworten, spürt sie der Entwicklung des Denkens der Individuation im Denken Husserls nach. Die detailreiche Analyse von Husserls denkerischer Entwicklung führt dazu, dass die Frage nach der Individualität und dem Prozess der Individuation von Gegenständen ohne die Differenz von Abstraktum und Konkretum nicht adäquat zu beantworten sei, weil Individuum selbst ein eidetischer Begriff ist.¹¹ Dabei handelt es sich jedoch nicht um eine naive Juxtaposition zwischen Individuellem und *eo ipso* Konkretum, sowie einem Abstraktum als eidetische Struktur.

Die Eidetik ist für Husserl eine reine materiale Wissenschaft. Analog zur Geometrie lassen sich Wesenseinsichten mit der Eidetik ausdrücken, d.h. Einsichten in die notwendige Verfasstheit der Dinge, die nicht nur formaler Natur sind, wie das etwa bei der Arithmetik der Fall wäre. Vielmehr zeigen sich durch die invarianten Strukturen bestimmter Gegenstände bzw. „Gegenstandstypen“, wie etwa „rechtwinkeliges Dreieck“ oder „räumliche Gegenstände“, die notwendig auf die Gegenstände dieses Bereichs zutreffen müssen. So muss ein rechtwinkeliges Dreieck einen Winkel von 90 Grad aufweisen, andernfalls wäre es kein rechtwinkeliges Dreieck. Die Eidetik verbleibt bei Husserl jedoch nicht auf der Ebene solcher Konkretheit sondern schreitet im Rahmen immer weiter fortgehender Generalisierung und Formalisierung zu weiteren Allgemeineren fort, sodass die Eidetik letztlich als die Wissenschaft aller materialer Invarianzen angesehen werden kann und eine Theorie, die an irgendeinem Punkt über die Deskription eines Einzelgegenstandes hinausgehen zu sucht, sich der Eidetik bedienen muss. In der Eidetik gibt es jedoch nicht nur die allerallgemeinsten Kategorien, wie etwa die „Leerregion Gegenstand-überhaupt“¹², sondern auch die konkretesten, wie eben das „Konkretum“ bzw. das „Individuum“, auf die Summa im rekurriert.

¹⁰ Vgl.: Summa, p. 115.

¹¹ Vgl.: Summa, p. 113.

¹² Husserl, *Hua XVII*, p. 132.

Die Differenz zwischen „Konkretum“ und „Abstraktum“ wird bei Husserl *innerhalb* der eidetischen Taxonomie verortet, da es sich sowohl beim „Abstraktum“ als auch beim „Konkretum“ um eidetische Begriffe handelt. Ein „Konkretum“ enthält nämlich bereits allgemeine Bedingungen, die ein konkreter Gegenstand zu erfüllen hat, wenn er denn ein konkreter Gegenstand eines bestimmten Typus sein möchte. Etwas ist abstrakt, wenn es in einer bestimmten Weise ergänzungsbedürftig ist, d.h. wenn es nicht möglich ist, dass dieses „Abstraktum“ ohne ein es ergänzendes existiert, während ein Konkretum genau diese Bedingung in der Lage ist zu erfüllen.

„Unselbstständig ist z.B. eine kategoriale Form, sofern sie notwendig zurückweist auf ein Substrat, dessen Form sie ist.“¹³ Daraus ergeben sich durch Anwendung auf verschiedenste eidetische Sachverhalte folgende weitere Begriffsbestimmungen: „Ein unselbstständiges Wesen heißt ein *Abstraktum*, ein absolut selbstständiges ein *Konkretum*. Ein Dies-da, dessen sachhaltiges Wesen ein Konkretum ist, heißt ein *Individuum*.“¹⁴

Husserl erklärt uns hier den eidetischen Unterschied zwischen Konkreta, Abstrakta und Individuen. Die Juxtaposition ist nicht so simpel, dass Abstrakta und Konkreta absolute Gegensätze sind, denn bei beiden handelt es sich um eidetische Bestimmungen, d.h. wesensmäßige Bestimmungen. Auch ein Dies-da, d.h. ein in Raum und Zeit lokalisierter Einzelgegenstand, hat einen Sachgehalt in einer Weise, dass es Wesen ausdrückt. So drückt sich im Einzelgegenstand Kerze, der an einem bestimmten Raum- und Zeitpunkt lokalisiert ist, das sachhaltige Wesen Kerze-Sein aus. Die Unterscheidung zwischen dem Einzelgegenstand und dem konkreten sachhaltigen Wesen macht Husserl besonders deutlich, wenn er von dem Dies-da als „pure, syntaktisch formlose individuelle Einzelheit“¹⁵ spricht. Die Reinheit und Formlosigkeit des Dies-da drückt sich bereits in der Namensgebung aus, die eine rein hinweisende Bezugnahme darstellt, da keine anderen Bestimmungen zur Verfügung stehen, andernfalls würde es sich dabei nicht um eine pure und syntaktisch formlose Einzelheit handeln. Doch natürlich hat der infragestehende Gegenstand Bestimmungen, Eigenschaften etc. Diese sind allerdings im sachhaltigen letzten Wesen zu verorten.¹⁶ Das bedeutet, dass das Dies-da ohne ein konkretes sachhaltiges Wesen eine reine, bestimmungslose Abstraktion ist, deren Konkretion sich nur durch die Wesenheiten ergeben, d.h. das Kerze-Sein bedingt die individuelle Kerze. Doch das bedeutet nicht, dass das Dies-da zu vernachlässigen wäre. Das

¹³ Husserl, *Hua III/1*, p. 28.

¹⁴ Husserl, *Hua III/1*, p. 29 (Kursivierungen im Original gesperrt).

¹⁵ Husserl, *Hua III/1*, p. 28.

¹⁶ Vgl.: Husserl, *Hua III/1*, p. 28.

Dies-da stellt den Träger der Wesenheit eines Gegenstandes, der auch – wie der Name bereits impliziert – eine bestimmte Lage in Raum und Zeit einnimmt (Dies-da). Dieses Wesen bestimmt nun, ob es sich bei einem Gegenstand, um ein Individuum handelt. Kriterium dafür ist nun, ob das sachhaltige letzte Wesen, d.h. diejenige Wesensstruktur, die am konkretesten auf den Einzelgegenstand angewendet werden kann, ein Konkretum oder ein Abstraktum ist. Zudem weist Husserl den Konkreta die Bestimmungen der möglichen Selbstständigkeit zu. Ist ein Wesen selbstständig, so kann es für sich alleine stehen, kann allein existieren, ohne eines Zusatzes zu bedürfen. Umgekehrt ist etwas unselbstständig, wenn es eines Zusatzes bedarf, um existieren zu können. Auf das sachhaltige Wesen gelegt, heißt das, dass ein selbstständiges Wesen (etwa Kerze-Sein) eines Dies-da ein Individuum markiert, das als Gegenstand existieren kann (Kerze). Ein unselbstständiges Wesen jedoch (Rot-Sein) bedarf eines Zusatzes, um existieren zu können, wie etwa einem Individuum.

Das Individuum Kerze setzt sich also zusammen aus den beiden abstrakten und daher unselbstständigen Elementen des Dies-da und des letzten sachhaltigen Wesens. Daraus geht nun auch hervor, dass ein Gegenstand niemals bloß ein reines Individuum sein kann, da dies dann nicht einmal mit der Bestimmung eines Gegenstandes überhaupt auftreten könnte. Vielmehr bedarf es beiderlei: einem Dies-da sowie dem letzten sachhaltigen Wesen, das als Wesen auch Allgemeinheit für sich beansprucht, selbst wenn sie sich nur einmal individuieren, und einem Dies-da, einem Substrat dar.¹⁷ Da ein konkretes Wesen als eidetische Struktur alleine noch keinen raumzeitlichen Gegenstand ausmacht, bedarf es also eines derartigen Substrats, das die Raum- und Zeitlage bereits beinhaltet: das Dies-da. Doch auch dieses bleibt eine Abstraktion, sofern es allein als Dies-da genommen wird ohne ein dazugehöriges Wesen. Durch die Rolle die das Dies-Da in der Individuation spielt, fällt es diesem zu hinreichend für Individuation zu sein. Da das Dies-da zugleich die Raum- und Zeitlage als ein Etwas an einer bestimmten Stelle beinhaltet, avanciert dies gleich zum Prinzip der Individuation.¹⁸ Das Dies-da individuiert sich selbst, indem es sich selbst und das konkrete Wesen, das die inhaltlichen Bestimmungen ausmacht, setzt. Sowohl das Dies-da als auch das letzte sachhaltige Wesen sind für sich allein besehen Abstraktionen, die nicht allein in der Erfahrung angetroffen werden

¹⁷ Vgl.: James G. Hart, *Meontology of the 'I': A Transcendental Phenomenology*, Who One Is, James G. Hart ; Book 1 (Dordrecht: Springer, 2009), p. 279.

¹⁸ Vgl.: Hart, p. 281. Im Original heißt es: 'In the thing-ontology it is the ultimate substrate of the "this-here" which renders the eidetic singularity [= konkretes, letztes sachhaltiges Wesen, R.S.] an existing individual essence; it is this which most basically individuates because it "individuates itself" and even though it is without any material content it is the ultimate principle of individuation.'

können. Nur als ein Wesen seiend lässt sich ein Dies-da also erfahren und *vice versa*. Wenn allerdings das Dies-da der Träger der formalen Bestimmungen von Raum und Zeitstelle ist, während das sachhaltige Wesen die inhaltlichen Bestimmungen abbildet, so ist auch klar, dass sowohl formalen Bestimmungen als auch die inhaltlichen Bestimmungen bei der Konstitution eine Rolle spielen müssen, da das Dies-Da sich eben als wesenhaft seiend setzen muss. Somit greift eine Theorie, die die Individualität allein an der Raum- und Zeitstelle festmacht, zu kurz, da damit allein nur ein abstraktes Dies-Da konzeptualisiert wäre.

Damit ist eine Aussage über die Zusammensetzung des Seins der erfahrenen Kerze gemacht, die in der Erfahrung immer enthalten ist, wenn auch nicht explizit als solches erkannt. Immerhin ist ein naives Durchleben der Erfahrung, und damit auch der sachlichen Wesenstrukturen in der Erfahrung, noch identisch mit der Herausarbeitung der sachhaltigen Wesen im Rahmen einer reflexiven Analyse. Die Unterscheidung zwischen „Bekanntschaft“ und „Erkenntnis“ kann hier erneut Anwendung finden. Damit ist gemeint, dass die erfahrungsmäßige Bekanntschaft mit dem Kerze-Sein im Rahmen der Kerzenerfahrung noch lange nicht bedeutet, dass man zugleich auf die Wesenseinsicht in den porphyrischen Baum der Wesenseinsicht hat und das letzte sachhaltige Wesen der Kerze (Kerze-Sein) auch abstraktiv von dem Individuum Kerze trennen kann. Doch zugleich erlaubt diese Bekanntschaft erst einen reflexiven Prozess, der genau in dieser Lage ist. Darauf weist Ulrich Claesges hin, wenn er von zwei Formen des Apriori in Husserl spricht, die beide elementar für das Verständnis der Konstitution sind. Wenn diese beiden Formen also Licht auf die Konstitution werfen können, so ist es möglicherweise lohnend sich mit dieser Theorie weiter auseinanderzusetzen, um zu verstehen, welche Rolle die Eidetik in der Konstitution – v.a. in der Konstitution der Individualität – spielt, wenn denn überhaupt.

Transzendente Konstitution und die Eidetik: Ulrich Claesges' Modell der zwei Aprioris

„Transzendente Konstitution meint erstens den Sachverhalt selbst, nämlich das Gegründetsein des ontischen Apriori in einem konstitutiven Korrelationsapriori, das als Regelstruktur der transzendentalen Subjektivität begriffen werden muß. Der Begriff meint dann zweitens die *Explikation* des Begründungsverhältnisses, nämlich, daß dieses sich in der Intentionalanalyse als

ein Weg darstellt, welcher das ontische Apriori als Resultat zum Vorschein bringt, und zwar als Resultat einer ‚Geschichte‘.“¹⁹

Claesges macht in diesem Zitat deutlich, dass es bei der Konstitution, erst mal ganz allgemein gesprochen, um ein Verhältnis zwischen einem „ontischen Apriori“ sowie der „Regelstruktur der transzendentalen Subjektivität“. Dieses Verhältnis kann zwei Formen annehmen: einerseits ein Gründungsverhältnis und andererseits lassen sich beide Elemente auch als ein Explikationsverhältnis darstellen. Schon jetzt wird also deutlich, dass man den Konstitutionsbegriff – und auch die Konstitution von individuellen Raumgegenständen – nicht ohne einen Verweis auf das Apriori, d.h. im Husserls Systematik die Eidetik, verstehen kann. Wie und warum aber? Die nächsten Schritte müssen also klären, wovon Claesges überhaupt spricht, wenn er vom ontischen Apriori sowie der Regelstruktur oder dem „konstitutiven Apriori“ spricht.

In bestimmter Hinsicht unterscheidet sich das, was Claesges unter dem „ontischen Apriori“ versteht nicht wesentlich von dem, was ich bereits im Rahmen der Auseinandersetzung mit Summas Theorie der phänomenologischen Individuation als Eidos oder letzte sachhaltige Wesenheit bezeichnet habe. Dabei handelt es sich um bestimmte invariante Formen, die im Rahmen der eidetischen Variation gewonnen werden können und Invarianten von Gegenständen des gleichen Typs aufweisen. So etwa beinhaltet das Eidos von räumlichen Gegenständen, dass sie nicht nur ausgedehnt sind, sondern auch Farben besitzen, es z.B. ein Wesensgesetz ist, dass Farbe und Fläche immer zusammen auftreten. Dieses ontische Apriori begegnet uns laut Claesges im naiven Bewusstseinsleben ständig, da jeder Gegenstand ein bestimmtes Eidos hat. Allerdings sind diese Wesensstrukturen noch nicht als solche erkannt und reflexiv herausgestellt worden, sondern stellen sich in der Erfahrung zunächst als inhaltliche Prädikate dar.²⁰

Claesges weist darauf hin, dass wir im Rahmen des Weltbezugs bereits mit Allgemeinen bekannt sind, etwa der oben bereits als Beispiel verwendeten Kerze. Die alltägliche, naive Erfahrung kann zum transzendentalen Leitfaden genommen werden, um die Möglichkeit der Erfahrung selbst zu befragen. Andererseits kann dieses Apriori als Apriori im Rahmen einer spezifischen – von Husserl vor allem in *Erfahrung und Urteil* beschriebenen – Methodik, der eidetischen Variation herausgestellt werden. Claesges versteht also das ontische Apriori sowohl

¹⁹ Ulrich Claesges, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, Phaenomenologica, 19th edn (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1964), p. 33.

²⁰ Vgl.: Claesges, p. 32.

als den Kreuzungspunkt zwischen dem Eidos als der Invarianzen zwischen ähnlichen Objekten als auch als erfahrungsermöglichend, d.h. das Apriori, das die „Erfahrung dadurch ermöglicht, daß das Bewusstsein vor aller Erfahrung in einem ausgezeichneten Bezug zu ihm steht“²¹. Geht man diesem letzteren Aspekt nach, so folgt man notwendig dem Weg der transzendental-phänomenologischen Intentionalanalyse. Denn wenn man die Frage stellt, wie das Verhältnis zwischen den Erfahrungsgegenständen und dem Bewusstsein beschaffen ist, so gilt es zu fragen, wie sich die Gegenstände im Bewusstsein zeigen und welche Leistungen das Bewusstsein erbringt, um diese präsentische Funktion ausüben zu können. Dabei ist das primäre Ziel der Intentionalanalyse den Gegenstand von ihm selbst her verständlich zu machen, was allerdings durch den eben skizzierten Weg in der Frage nach den subjektiven Leistungen und dem Verhältnis zwischen Bewusstsein und den Gegenständen, der transzendentalen Subjektivität, nach sich zieht.²²

Vorausgesetzt für diesen Weg ist der Vollzug der transzendentalen Reduktion, in der die Glaubenssätze bzgl. der Existenz von Gegenständen zugunsten einer Beschreibung der Phänomene suspendiert werden. Vollzieht man die Reduktion, so folgert Claesges, so können die einzelnen Individuen, die als Exempel im Rahmen der eidetischen Variation auftreten nicht mehr als seiend auftreten. Was von der Invarianz dann bleibt, beschreibt Claesges als einen „Möglichkeitsspielraum“²³. Dieser Möglichkeitsspielraum stellt dann etwa die Bedingungen dar, die ein räumlicher Gegenstand erfüllen muss, damit er als räumlicher Gegenstand gelten kann, so kann es etwa keinen räumlichen Gegenstand geben, der nicht ausgedehnt ist. Entscheidend ist nun die „Rücknahme“ des ontischen Aprioris in das von Claesges so genannte „konstitutive Apriori“, wobei die durch die eidetischen Möglichkeiten bestimmte Regelstruktur eine entscheidende Rolle spielt. Die Regelstruktur wird beschrieben durch den eidetischen Möglichkeitsspielraum, der durch die transzendente Reduktion als Möglichkeiten offenbar wird. „Diese Regelstruktur regelt die gemäß dem Schema Ego-cogito-cogitatum beschreibbare Intentionalität des transzendentalen Bewußtseins.“²⁴ Somit ist die Regelstruktur eine solche für die transzendente Subjektivität. Was bedeutet das? Bei dieser Regelstruktur handelt es sich, um das von Husserl in der *Krisis*-Schrift so bezeichneten Korrelationsapriori. Dabei meint er den Sachverhalt, dass jeder Noesis, d.h. jedem Bewusstseinsakt, ein bestimmtes Noema korreliert. Diese Korrelation erfolgt aber bereits im Rekurs auf apriorische Strukturen. Denn

²¹ Claesges, p. 27.

²² Vgl.: Claesges, p. 25.

²³ Claesges, p. 29.

²⁴ Claesges, p. 31.

die Wahrnehmung steht in einem wesensmäßigen Korrelationsverhältnis mit Wahrgenommenen, ebenso wie Phantasieakte in einer Korrelation zu phantasierten Gegenständen stehen. Da sich die Wahrnehmung stets auf Wahrnehmungsgegenstände (räumliche Gegenstände) richtet und eben nicht auf z.B. Phantasiegegenstände, müssen die wesensmäßigen Invarianzen von Raumgegenständen bzw. Phantasiegegenständen die „Regel“ sein auf die sich die entsprechenden Akte richten können. Dies nennt Claesges auch das „konstitutive Apriori“, weil es für ihn den Grundstein der Konstitution impliziert.

„Die zum intentionalen Leitfaden gemachte und in der Intentionalanalyse explizierbare Regelstruktur der transzendentalen Subjektivität bezeichnet Husserl im Gegensatz zum ontischen Apriori als ‚konstitutives Apriori‘.²⁵

Diese beiden Formen des Aprioris, das ontische sowie die Regelstruktur der transzendentalen Subjektivität, spielen eine Rolle für die Konstitution, wie sich aus dem obigen Zitat ergeben hat. Claesges beschreibt zwei verschiedene „Richtungen“ der Relation: eine „epistemische“, die darauf abzielt, dass das ontische Apriori, d.h. die erfahrenen Wesen im Rahmen der Erfahrung individueller Gegenstände, nur auf der Basis des konstitutiven Aprioris, d.h. der Korrelation zwischen Noesis und Noema zu erklären ist. Die andere Richtung – und gleichsam andere Seite der Medaille – ist, dass es sich bei der transzendentalen Konstitution auch um ein *Gründungsverhältnis*, das „Gegründetsein“ des Einen im Anderen, handelt.²⁶ Doch genau dieses Gründungsverhältnis bleibt letztlich unterbestimmt.

Zwar stellt Claesges fest, dass das ontische Apriori in der transzendentalen Subjektivität, d.i. die Struktur der Erfahrung als Noesis und Noema umfassend, angelegt und gegründet sei, allerdings gibt er keine weitere Klassifizierung oder Beschreibung des Prozesses an, was die Konstitution des individuellen Gegenstandes selbst betrifft. Somit bleibt aus dieser Textgrundlage allein unklar, wie dieses Gründungsverhältnis verstanden werden muss. Denn dieser allgemeine Begriff der Konstitution lässt noch offen, wie sich Individualität von raumzeitlichen Gegenständen konstituiert. Claesges macht klar, dass Korrelation und Konstitution eng miteinander verknüpft sind. Denn die transzendente Konstitution stellt das doppelte Verhältnis – sowohl Gründungs- als auch Explikationsverhältnis – zwischen dem ontischen Apriori, d.h. dem Noema und dem konstitutiven Apriori, d.h. dem Regelsystem des intentionalen Bewusstseins dar, die sich in dem Korrelationsapriori ausdrückt. D.h. der

²⁵ Claesges, p. 32.

²⁶ Vgl.: Claesges, p. 33.

universalen Gesetzmäßigkeit aufgrund derer die Objekte und die Welt „ständig aus [...] subjektiven *Leistungen* entspringen bzw. entsprungen sind.“²⁷ Wahrnehmungsgegenstände sind dann in den Wahrnehmungsakten und dem wesensmäßigen Faktum gegründet, dass Wahrnehmungsgegenstände ausschließlich mit Wahrnehmungsakten, nicht aber mit Phantasieakten korrelieren. Um nun mit diesem Modell die Individualität von räumlichen Gegenständen in Betracht ziehen zu können, so muss dieses Modell um die eidetischen Begriffe der Individualität, dem Konkretum und dem Abstraktum bereichert werden. Andernfalls würde der Schmetterling nicht als Schmetterling konstituiert werden, sondern als räumlicher Gegenstand, dessen invariante Strukturen er mit anderen Arten von räumlichen Gegenständen teilt, etwa einem Stuhl, einer Geige, einem Berg oder auch einer Katze. Erst wenn nicht nur das ontische Apriori im allgemeinsten Sinn, sondern auch in den konkreteren des eidetischen porphyrischen Baums mitinbegriffen ist, lässt sich Individualität einzelner raumzeitlicher Gegenstände fassen: Der Schmetterling als einzelner, individueller Schmetterling wird von uns als ein ebensolcher aufgefaßt, indem die konkretesten Bedingungen an Schmetterlinge, d.h. das letzte sachhaltige Wesen, von einem Dies-da, das an einer bestimmten Raum- und Zeitstelle lokalisiert ist. Das sachhaltige Wesen ist selbst ein Wesen, das unter die Vielfalt von Wahrnehmungsgegenständen fällt. Weil das ontische Apriori, d.h. das Wesen aber nun der Regel genügen muss, mit Wahrnehmungsakten zu korrelieren, ist das Schmetterling als Wesen nun in subjektiven Akten gegründet. Dies lässt das Dies-Da als Substrat übrig, das als reines Substrat in unserer Erfahrung niemals anzutreffen ist. Offenkundig nimmt das Wesen an dieser Stelle den Inhalt ein, da ja das letzte sachhaltige Wesen die inhaltlichen Bestimmungen bedingen. Denn nur so ist dieses Etwas als ein Schmetterling aufzufassen. Demnach müsste das Dies-Da die Rolle des Aufgefassten einnehmen, d.h. hyletische Daten, die an einer bestimmten Raum- und Zeitstelle aufzufinden sind. Inwieweit die Rede von einem Dies-da, das substantialisiert gedacht wird, d.h. als ein Etwas, das in Raum und Zeit „persisitiert“, wird sich im Verlauf der Arbeit zeigen, wenn die Konstitution unter der Perspektive der genetischen Phänomenologie betrachtet wird. Daher werde ich später auf hyletische Daten und deren Funktion eigens zurückkommen.

Im Kontext der Individualität scheint mir hier die Frage nach der Spezifikation des *Gründungsverhältnisses* wichtiger. Denn es ist noch nicht klar, welcher Art dieses Gründungsverhältnis ist. Man könnte nämlich das Gründungsverhält argumentieren, sowohl als

²⁷ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana: Gesammelte Werke: Bd. 6., 2. Aufl.* (Dordrecht: Springer, 1962), p. 163. (Hervorhebung im Original).

ontologisch als auch epistemisch relevant verstehen. Unter einer ontologischen Relevanz verstehe ich, dass das ontische Apriori nur aufgrund des konstitutiven selbst *ist*, d.h. die Existenz des Gegenstandes selbst abhängig von der Konstitution ist. Unter einer epistemischen Lesart verstehe ich eine Lesart, die mit Sinn- und Bedeutungsprädikate dafür argumentiert, dass ein bestimmter (kulturell oder sozial) vermittelter Sinn der Gegenstände uns so zwar zugänglich sind, aber die Existenz dieser Gegenstände nicht berührt. D.h. etwa, dass eine Kerze oder ein Schmetterling nur als solcher von uns erkannt würde, weil Wahrnehmungsgegenstände mit Wahrnehmungsakten korrelieren müssen. Um den Konstitutionsbegriff klären zu können, muss somit auch gefragt werden, welche Leistungen die Konstitution erbringt. Daran ersieht man also, dass die Konstitution und die genaue Elaboration dessen, wobei es darum geht, auch Konsequenzen für den Kern der Realismus-Idealismus-Debatte in der Husserl-Forschung hat.

Ist die Konstitution idealistisch oder realistisch?

Wie ist das Zusammenspiel zwischen dem konkreten letzten sachhaltigen Wesen und dem Dies-da nun genau zu fassen? Auch diese Bestimmungen der Konstitution von Individualität lassen sich mehrfach interpretieren, sodass noch ungeklärt bleibt, worüber damit nun genau eine Aussage getroffen wurde und welchen Status dies den Objekten zuweist. Die Streitfrage in Bezug auf Idealismus oder Realismus der husserlschen Phänomenologie wird in der Literatur häufig diskutiert. Ein Faktor, wie man diese Frage zu beantworten sucht, manifestiert sich in der Interpretation transzendentalen Reduktion aus den *Ideen I* und dem grundlegenden Verständnis der phänomenologischen Methode. Nimmt man die Perspektive ein, dass die phänomenologische Methode eine Beschreibung von Sinnen und (idealen) Bedeutungskategorien liefert, geht man nicht davon aus, dass die transzendente Aufklärung der Phänomene etwas zu Fragen nach dem Seins- und Existenzstatus der Gegenstände beitragen kann. Vielmehr ist der Skopus der Phänomenologie auf den Sinncharakter für die Subjekte eingeschränkt.²⁸ Andere Lesarten hingegen weisen phänomenologischen Urteilen eine Bedeutung zu, die sich nicht in Beschreibungen von idealen Strukturen erschöpft, sondern die auch etwas Substanzielles über die Gegenstände als solche aussagt. Hält man sich jedoch an den Konstitutionsbegriff und dessen Leistung, so gewinnt man eine neue Folie anhand derer man diese Streitfrage beantworten und ggf. endgültig beilegen kann. Eine Diskussion dieser

²⁸ David Carr, *The Paradox of Subjectivity. The Self in the Transcendental Tradition* (New York: Oxford University Press, 1999); Rinofer-Kreidl; Zahavi.

Frage führ dann zu einer Klärung, wie das von Claesges angeführte Gründungsverhältnis der beiden Aprioris zu verstehen ist, da es ja das konstitutive Apriori ist, das im Rahmen der transzendentalen Fragestellung elaboriert werden kann.

Wie sähe eine rein epistemische Lesart in dieser Hinsicht aus? Kann eine derartige Lesart die Individuation fassen? Dazu mag es zunächst hilfreich sein, sich zuerst zu fragen, welche Grundelemente eine epistemische Lesart der husserlschen Phänomenologie in den Vordergrund stellt und wie sie diese verwendet. Man muss für diese Diskussion jedoch im Hinterkopf behalten, dass sich die verschiedenen Lesarten der husserlschen Phänomenologie bzw. deren Weiterentwicklung ihre Position vor allem anhand der Auseinandersetzung mit der transzendentalen Reduktion gewinnen. Daraus gewinnt eine epistemische Lesart der Phänomenologie oft eine eigentümliche Gestalt, die den Gegenstandsbezug des Bewusstseins durch einen Sinnbezug ersetzt.

„Die Feststellung, daß sich der phänomenologische Konstitutionsbegriff auf den Sinn beziehe, heißt nicht, daß er sich *nur* auf den Sinn und *nicht* auf den Gegenstand beziehe. Was Gegenstand ist, ist in phänomenologischer Einstellung ein Sinngebilde. Ein Sinngebilde ist Sinngebilde nur vermöge eines sinnkonstituierenden Bewußtseins. Die Beschreibung der Art und Weise des Erscheinens des Gegenstandes bzw. des Gegebenseins von Noemata und der entsprechenden (korrelativen) intentionalen Erlebnisse *in der Einstellung der Epoché* heißt nun ‚Konstitution‘ und der Gegenstand ‚(intentional) konstituiert‘. Allein diese Änderung der methodischen Rahmenbedingungen der phänomenologischen Untersuchung macht den Konstitutionsgedanken zu einem ‚idealistischen‘.“²⁹

„Die über den *reduzierten* Gegenstandsbereich gefällte Urteile sind *phänomenologische Urteile*. Diese Urteile beziehen sich auf die Setzung (Konstitution) von Bedeutungen (bzw. allgemein von Gegenstandssinnen); sie sind nicht ontologische Urteile über Gegenstände schlechthin.“³⁰

Im Zentrum dieser Auffassung steht eine Unterscheidung zwischen dem Gegenstand und dem Sinngehalt. Diese Trennung ist einerseits problematisch, weil Husserl eine solche Unterscheidung bereits in den *Logischen Untersuchungen* zurückweist³¹ und eine Position darstellt, die Husserl auch im Spätwerk nicht aufgibt. Andererseits birgt eine konzeptuelle Trennung zwischen den Erscheinungen und den Gegenständen das Problem, dass eine solche Trennung nicht aufrechterhalten werden kann, wenn man bedenkt, dass eine Erscheinung als eine Erscheinung von etwas zumindest in einer minimalen Weise mit dem Substrat der

²⁹ Rinofner-Kreidl, p. 241.

³⁰ Rinofner-Kreidl, p. 244.

³¹ Vgl.: Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden. 2. Teil. Husserliana: Gesammelte Werke: Bd. 19/2.*, ed. by Ursula Panzer (Dordrecht: Springer, 1984), p. 439.

Erscheinung in Beziehung stehen muss, sodass eine vollkommene Trennung begrifflich inkonsistent erscheint.³²

Doch welche weiteren Konsequenzen ergeben sich aus einer solchen epistemischen Husserl-Interpretation? Erstens würde damit die Struktur der Eidetik selbst unterminiert werden, indem die Eidetik dann nicht mehr als Wesensnotwendigkeit gelten kann. Denn argumentiert man, dass der Phänomengehalt und der damit einhergehende eidetische Gehalt keine ontologischen Konsequenzen hat, so folgt daraus, dass die materiale Eidetik und deren Wesensgesetze entweder vollkommen nichtig werden oder nur die Weise beschreiben, wie wir Gegenstände erkennen ohne sich darauf festlegen zu müssen, wie sie sind. So wäre es dann etwa möglich, dass es Gegenstände gibt, bei denen Farbe und Fläche nicht zugleich auftreten bzw. wir keine Erkenntnis davon haben könnten. Damit konfligiert nicht nur der Anspruch der Eidetik Husserls als eine reine, materiale Wissenschaft, deren Aussage sich nicht in kontingenten Tatsachenwahrheiten erschöpft, sondern zum Ziel hat eidetische Gesetze zu formulieren, die nicht anders sein *können*. So treten Farbe und Fläche stets zusammen auf und dies kann nicht anders sein, sobald eines der beiden einmal auftritt. Will man also Husserl so interpretieren als ob er eine epistemische Lesart der Konstitution favorisiert, so gerät man in Gefahr die Bedeutung der Eidetik herabzuwürdigen.

Will man nicht nur eine Interpretation der Phänomenologie Husserls angeben, sondern eine eigene phänomenologische Position in Abgrenzung zu Husserl entwickeln, so führen Proponenten der epistemischen Lesart ein weiteres Argument ins Feld, das zwar Konstitution mit dem transzendentalen Idealismus verbindet, allerdings auf eine nicht unproblematische Weise. Das Argument geht dann gegen einen vermeintlichen Bewusstseinskonstruktivismus Husserls vor, der genau dann zur Gefahr wird, wenn man die Phänomene nicht nur im Rahmen einer idealen, quasi-hermeneutischen Bedeutungs- oder Sinnstruktur interpretiert, die nur eine Relevanz im Erkenntnisprozess oder pragmatischen Kontext hat. Eingeleitet wird dieses Argument – das zugegebenermaßen meist implizit läuft – über das Argument der Überraschung. Dieses Argument besagt, dass die Möglichkeiten, durch die uns die Welt überraschen kann bereits impliziert, dass die Welt nicht vom Subjekt konstituiert sein könne, da man ja andernfalls nicht überrascht werden könnte³³. Die vermeintliche Unmöglichkeit von der Welt

³² Diesen Einwand kann man auch nicht mit dem Hinweis auf eine vorurteilslose Beschreibung der Erscheinungen aushebeln, die etwa davon ausgeht, dass eine methodische Trennung äquivalent mit einer Vorurteilslosigkeit ist. So etwa bei: László Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik.*, 3. Auflage (Freiburg München: Verlag Karl Alber, 2015). Denn diese Trennung stellt selbst etwas dar, das sich nicht aus einer vorurteilslosen Beschreibung des Phänomengehalts ergibt und ist somit selbst ein Vorurteil.

³³ Vgl. etwa: Tengelyi, p. 216.

überrascht werden zu können, impliziert, dass die Konstitution als *Konstruktion* der Welt verstanden werden muss, mit der auch bereits ein Vorwissen, um die Welt einhergeht, das sich nicht aus den Phänomenen erschöpft. Der Grund für eine Gleichsetzung von Konstitution und Konstruktion erschließt sich allerdings nicht. Denn die Möglichkeiten der Überraschung ist vor allem eine Eigenschaft der inhaltlichen Bestimmung der Gegenstände, die möglicherweise anders beschaffen sind, als das Bewusstsein erwartet hat. So ist etwa eine unerwartete Wendung in einem Roman, eine überraschende Rückseite eines raumzeitlichen Gegenstandes usw. beschaffen. Die inhaltlichen Bestimmungen sind aber – auf dieser Ebene des Konstitutionsprozesses – nicht abhängig vom Bewusstsein, sondern das Bewusstsein setzt die Hyle voraus, sodass es eine Instanz gibt, die aufgefasst werden kann. Auch wenn die inhaltlichen Bestimmungen, die Hyle, letztlich als in irgendeiner Form vom Bewusstsein abhängig erweisen sollten, so kann diese Abhängigkeit nicht auf der unmittelbaren Erfahrungsebene angesiedelt werden, da dies der Erfahrung einfach widerspricht. Nur dann, wenn man argumentiert, dass die Hyle bereits in der Erfahrung individueller Gegenstände von Bewusstseinsleistungen abhängt, kann das Argument der Überraschung eine Wirkkraft entfalten. Da dies allerdings in meiner Darstellung nicht der Fall ist, scheint die Schlagkraft dieses Arguments zu verpuffen und somit auch die scheinbare Notwendigkeit einer rein epistemischen Lesart der Konstitution.

Fazit

Worauf verpflichtet man sich aber, wenn man die epistemische Lesart hier zurückweist? An dieser Stelle lohnt es sich möglicherweise eine Unterscheidung zwischen zwei Arten von Idealismus zu treffen. Man könnte den einen „ontischen“ nennen, während der andere den Titel „ontologischer Idealismus“ tragen kann.³⁴ Die Terminologie entspricht dem Anwendungsbereich des Idealismus: der ontische Idealismus wird auf die Gegenstände selbst angewandt und besagt, dass die Gegenstände selbst hinsichtlich ihrer Existenz in einer direkten Abhängigkeit vom Bewusstsein stehen. Der ontologische Idealismus hingegen bezieht sich lediglich auf die Rahmenbedingungen der Existenz, aber nicht die inhaltlich bestimmte Existenz selbst. So ist etwa der transzendente Idealismus Kants ein ontologischer, da er lediglich besagt, dass die Gegenstände über die wir urteilen können³⁵, mit den Bedingungen der Subjektivität

³⁴ Diese Terminologie entnehme ich Markus Gabriel, *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie.*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 2116, Deutsche Erstausgabe, erste Auflage (Berlin: Suhrkamp, 2016).

³⁵ Zwar liegt bei Kant diesem Punkt noch die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich zugrunde, da nur Erscheinungen den Bedingungen unterliegen, die die Subjektivität den Gegenständen vorschreibt. Beim Noumenon (Ding an sich) handelt es sich allerdings um einen Grenzbegriff, der nur im Rahmen der

übereinstimmen müssen. Wie sieht die Diskussion in der Forschungsliteratur zu Husserls Idealismus aus? Welche Kritiken findet man da und wie kann die eben vorgeschlagene Differenz hilfreich sein?

In der Forschungsliteratur wird die epistemische Lesart oft vorgezogen, weil sie den ontischen Idealismus vermeidet. Das paradigmatische Beispiel dafür liefert das oben skizzierte Argument der Überraschung. Das Argument der Überraschung impliziert, dass der zurückgewiesene Idealismus eine Konstruktion der Welt aus den Gedanken heraus beinhaltet. Nach meinem Dafürhalten ist diese falsche Opposition selbst zurückzuweisen. Wenn die Argumentation für die epistemische Lesart der Konstitution über die Unhaltbarkeit eines „konstruktivistischen“ Idealismus, der eine Welt impliziert, die das Subjekt in keinsten Weise überraschen kann, so lässt sich doch noch einmal kritisch rückfragen, ob denn die epistemische Lesart wirklich alternativlos ist, immerhin ist er mit eigenen Inkonsistenzen beschäftigt, etwa der mit der Gefahr ein Erkenntnismodell zu entwerfen, das die Möglichkeit beinhaltet Gegenstände seien von ihren Erscheinungen getrennt, kurz also einer Renaissance der Dichotomie zwischen Phänomen und Noumenon. Als Konsequenz davon werden formale und inhaltliche Bedingungen der Konstitution miteinander vermischt. Wie es scheint bleibt hier also noch der „ontologische Idealismus“ übrig, dessen Kernaussage in den Rahmenbedingungen der Existenz zu verorten ist. Wie ist es mit dieser Lesart bewandert? Um dazu etwas zu sagen ist es noch zu früh, da wir auf dieser Ebene nur über das Verhältnis zu den individuellen Gegenständen sprechen konnten. Mit je fortschreitendem Abstraktionsgrad der Arbeit, die die Frage nach der Struktur sowie dem Status (ontologisch oder epistemisch) zu beantworten sucht, wird es auch Möglichkeiten geben, die Plausibilität des ontologischen Idealismus zu befragen. Im weiteren Verlauf werden dennoch weitere Argumente für bzw. gegen die epistemische Lesart präsentiert werden, da in der Forschungsliteratur auch andere Argumentationsmuster auftauchen, die es sich kritisch zu beleuchten lohnt. Eines dieser Motive, die auch einen höheren Abstraktionsgrad aufweisen, ist die in diesem Abschnitt vorausgesetzte Räumlichkeit und die Leiblichkeit.

Was ich in diesem Kapitel anhand der Diskussion einschlägiger Interpretation und Primärstellen gezeigt habe, war, dass die Konstitution eines individuellen Gegenstandes an dem Dies-da und dem Eidos hängt. Mit dem Dies-da einher geht natürlich eine bestimmte Verortung in Raum und Zeit. Dieser Schritt allein ist schon nicht selbstverständlich. Husserl hat nämlich selbst an verschiedenen Stellen darauf hingewiesen, dass Raum und Zeit auch als

transzendentalen Analytik auftaucht. (Vgl.: KrV, A255, B310) Die Gegenstände, auf die wir im alltäglichen Erleben und der Erkenntnis bezogen sind (bzw. sein müssen) sind die Erscheinungen, weswegen ich das Ding an sich hier einklammere.

Individuationsprinzipien fungieren. Dennoch bedarf es beider Individuationskriterien: der Lokalisation in Raum und Zeit sowie einer inhaltlichen Bestimmung.³⁶ Formale Bestimmungen allein, i.e. die Lokalisation an einer bestimmten Raum- und Zeitstelle sind jedoch nicht ausreichend, um die Individuation zu klären, weswegen ich den Fokus auf die – bisher weniger diskutierten – inhaltlichen Bestimmungen zu legen. Das Dies-da, wird durch das „ontische Apriori“ genauer bestimmt. Diese Bestimmung weist zurück auf die subjektiven Bewusstseinsleistungen des „konstitutiven Aprioris“. Dieser Prozess der Auffassung von Vorgegebenheiten als Dies-da und Individuen setzt eben jene Vorgegebenheiten (Hyle) voraus, ebenso wie die eidetischen Strukturen, sowie Raum und Zeit voraus. Denn die Kerze wird als das Individuum Kerze aufgefasst, indem sich das Kerze-Sein in einem an einem Raum- und Zeitpunkt befindlichen Dies-Da ausdrückt. Das Kerze-Sein stellt ein ontisches Apriori dar, das selbst in den subjektiven Leistungen, d.h. dem konstitutiven Apriori gegründet ist. Eine Reflexion über diese Begriffe, deren Rolle, sowie deren Voraussetzungen wird hilfreich sein, um sowohl die Frage zu klären, was die Konstitution überhaupt ist und zweitens welche ontologischen Konsequenzen, wenn überhaupt welche, die Konstitution mit sich bringt.

Horizonte

Was wird also in der Wahrnehmung genau wahrgenommen? Aus dem vorigen Kapitel ergibt sich, dass die Wahrnehmung dem Bewusstsein bestimmte Objekte präsentiert, deren Washeit sich an einer bestimmten Raum- und Zeitstelle manifestiert. Doch die Wahrnehmung erschöpft sich nicht in der Erfahrung eines einzelnen Objekts. Die Erfahrung eines Objekts beinhaltet sowohl mehr als auch weniger als das individuelle Objekt. Mehr als einen Gegenstand umfasst die Wahrnehmung, weil mit dem Objekt auch der – bereits angesprochene – Bewusstseinshof, das Umfeld des infragestehenden Objekts mitgegeben wird. Allerdings umfasst die Erfahrung auch weniger, weil die Wahrnehmung eines individuellen Gegenstandes nicht *vollständig* ist, da nur eine Seite des räumlichen Gegenstands wahrgenommen werden kann. Daher kann man an dieser Stelle zwischen der „eigentlichen“ und „uneigentlichen“ Erscheinung³⁷ unterscheiden. Bei der ersteren handelt es sich um die „positivistisch“ ausgelegte Erscheinung, d.h. um genau den Inhalt der präsentiert wird, während die uneigentliche Erscheinung

³⁶ Vgl.: Summa, p. 121.

³⁷ Vgl.: Edmund Husserl, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907. Husserliana: Gesammelte Werke: Bd. 16.*, ed. by Ulrich Claesges (Den Haag: Nijhoff, 1973), p. 49f.

bestimmte Inhalte, die nicht im gleichen Sinn präsentiert werden, wie das unmittelbar Wahrgenommene, aber dennoch gleichsam auf der eigentlichen Erscheinung aufruhen. So sieht man zum Beispiel die Vorderseite eines raumzeitlichen Gegenstandes, allerdings ist nicht nur die Vorderseite des raumzeitlichen Gegenstandes in der Wahrnehmung vermeint, sondern der gesamte Gegenstand, auch wenn der gesamte Gegenstand nicht originär gegeben ist. Wir sagen im Allgemeinen nicht „Ich sehe die Vorderseite eines Tisches“, wenn wir einen Tisch wahrnehmen, d.h. als eigentliche Erscheinung die Vorderseite eines Tisches wahrnehmen, sondern wir nehmen den Tisch selbst – zwar perspektivisch und einseitig, aber dennoch den Tisch – wahr. Terminologisch fasst Husserl die Erfahrung der eigentlichen Erscheinung als „Appräsentation“, die allerdings nicht vollständig von der uneigentlichen Erscheinung abgeschnitten werden kann. Daher stellt sich nun die Frage, wie die eigentliche und die uneigentliche Erscheinung miteinander verbunden sind. Eine Verbindung geben muss es ja, da andernfalls sonst die Erfahrung wahrnehmungsmäßiger Gegenstände als Gegenstände und nicht nur als verschiedene, zusammengeklebte Seiten derselben, nicht möglich wäre. „Eine Seite aber ist nur eine Seite des vollen Gegenstandes. Sie ist nichts für sich, als ein Fürsichsein, nicht denkbar“³⁸.

Die Verbindung zwischen der eigentlichen und uneigentlichen Erscheinung ergibt sich über die mögliche Zuwendung zu den uneigentlichen Erscheinungen, d.h. indem die uneigentliche Erscheinung appräsentiert wird, während die eigentliche Erscheinung zurück in den Hintergrund tritt. So wird etwa die Rückseite einer Tasse nicht von vorne gesehen, sondern nur die Vorderseite. Dreht man die Tasse jedoch um oder geht um die Tasse herum, so wird die Rückseite als eigentliche Erscheinung wahrgenommen. Dies hat allerdings den Preis, dass die Vorderseite nun nicht mehr aktuell gegeben sein kann. Dieses Verhältnis fasst Husserl mit dem Begriff „Horizont“.

Für Husserl sind Horizonte „im Allgemeinen das, was in der Hinwendung des Bewusstseins zu einer Sache an dieser Sache selbst oder an deren Umgebung im Hintergrund und also unthematisch bleibt, das aber wesentlich für die Bestimmung dieser Sache ist und im weiteren Wahrnehmungsverlauf zur Präsenz kommen kann bzw. zum Thema werden kann“³⁹. Horizonte sind also im Hintergrund stets mitpräsent, verweisen auf etwas, das aktuell nicht im Vordergrund des Bewusstseins steht, aber dem man sich stets zuwenden kann und dies explizieren kann. Daher kann man die Horizonte als „unbestimmte Bestimmbarkeiten“

³⁸ Husserl, *Husserliana XVI*, p. 51.

³⁹ Thorsten Gubatz, 'Horizont', ed. by Hans-Helmuth Gander and Thiemo Breyer, *Husserl-Lexikon* (Darmstadt: WBG, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010), pp. 133–35 (p. 133.).

benennen, die in jeder Wahrnehmung – und noch allgemeiner: in jedem Bewusstseinsakt – anzutreffen sind, weil die Bewusstseinsakte nicht alles *vollständig* im Vordergrund behalten können und daher in den Hintergrund treten. Diese „Abwesenheit“, die als Bestimmbarkeit auftritt, verleiht dem Bewusstsein eine eigene Dynamik, die sich als Spiel zwischen An- und Abwesenheit bemerkbar macht.

Diese Interaktion zwischen An- und Abwesenheit, d.h. die Dynamik der Horizonte sind stellen kein Alleinstellungsmerkmal von raumzeitlichen Gegenständen dar. Auch andere Arten von Gegenständen präsentieren sich nicht vollständig. In den *Ideen I* urteilt Husserl, dass sich allein bewusstseinsimmanente Gegenstände, wie etwa Bewusstseinsenerlebnisse sich vollständig originär, d.h. in ihrer leibhaftigen Selbstgegebenheit ausweisen, da die Erfahrungen des Bewusstseins für das Bewusstsein direkt zugänglich sind. Doch auch bei Erlebnissen gibt es Einschränkungen in der „vollständigen Gegebenheit“. So verknüpfen sich Erlebnisse mit anderen Erlebnissen im Rahmen des inneren Zeitbewusstseins und verweisen horizonthaft aufeinander, ohne in der Gegebenheit eines Erlebnisses als Erlebnisses (Reflexion) die Totalität des gesamten Erlebnisstromes eigentlich gegeben zu haben. und dennoch scheint es auch bei bewusstseinsimmanenten Gegenständen eine horizonthafte Verweisung zu geben, wäre nur ein Alleinstellungsmerkmal von bewusstseinsimmanenten Gegenständen, d.h. einem intentionalen Bezug von Bewusstsein auf etwas im Bewusstsein Befindliches, wie etwa vergangene Erfahrungen.⁴⁰ Wie sind die besonderen Elemente des Spiels zwischen Abwesenheit und Präsenz in Bezug auf raumzeitliche Gegenstände zu fassen?

Auch wenn Husserl in seinen phänomenologischen Analysen sehr viel Wert auf das Verhältnis zwischen Abwesenheit und Gegebenheit beruht, indem er in seinen phänomenologischen Deskriptionen herausstellt, dass Perzeption „ein Komplex voller und leerer Intentionen“ ist, wobei die „vollen Intentionen oder Auffassungen sind die eigentliche darstellenden, die leeren sind eben leer an irgendeinem Darstellungsmaterial, sie bringen wirklich nichts zur Darstellung, obschon sie ihre Richtung auf die betreffenden gegenständlichen Momente haben“.⁴¹

Diese leeren Intentionen tauchen bereits in den *Logischen Untersuchungen* auf, als Husserl sein Modell der Intentionalität vorstellt und v.a. einem repräsentationalistischem Modell der Erkenntnis gegenüberstellt. Husserl übernimmt zwar den Aspekt eines Abgleichs zwischen Objekt und Intention, weist aber eine Trennung zwischen den Objekten und der Intentionen mit

⁴⁰ Vgl.: Husserl, *Hua III/I*, p. 68.

⁴¹ Edmund Husserl, *Husserliana: gesammelte Werke 16: Ding und Raum: Vorlesungen 1907*, ed. Ulrich Claesges (Den Haag: Nijhoff, 1973), 57.

Hinweis auf die Bestimmung der Intentionalität – i.e. Bewusstsein von etwas – zurück⁴². Husserl fasst das Erkenntnisgeschehen vor allem als Zusammenspiel zwischen „vermeinenden und erfüllenden Akten“⁴³, so etwa zwischen der Leerintention und der Wahrnehmung – etwa zwischen der Vorstellung einer vermeinten Kerze und der tatsächlichen Wahrnehmung, wobei die Wahrnehmung die Vermeinung in irgendeiner Weise korrigiert – um zu einer Evidenzerfahrung zu gelangen. Die zweite Form der Abwesenheit zu denken sind eben die Horizonte als „unbestimmte Bestimmbarkeiten“, die als Unbestimmtheiten ebenso (noch) leer sind. Beide Formen der Leere in den Intentionen sind jedoch auf „gegenständliche Momente“ bezogen, die zu deren Ausweisung gehören. Da die Leerintentionen und die Horizonte stets auf potentiell ausweisbare gegenständliche Momente bezogen sind und sich die Verweisungen auf aktuell nicht Präses in der eigentlichen Erscheinung manifestieren, so erklärt sich der Zusammenhang zwischen dem aktuell – eigentlich – Gegebenen und dem potentiell Gegeben, das auf seine Ausweisung drängt. Das Drängen auf Ausweisung erklärt sich durch das Zusammenspiel der Intentionen zur Evidenzerfahrung, denn jede Vermeinung kann ihre „anschauliche Erfüllung“ in der Evidenz finden und Husserl verbindet die Vermeinung und die Erfüllung derselben mit einem teleologischen Zug, derart, dass die Intentionen darauf ausgerichtet sind und dorthin streben anschaulich erfüllt zu werden. So muss auch die Rede von der „Richtung“ auf die gegenständlichen Momente verstanden werden. Auch innerhalb der Horizonte kann noch eine weitere Binnendifferenzierung eingezeichnet werden. Die Wahrnehmung eines Wahrnehmungsgegenstandes, etwa eines roten Balls, ist – zunächst die eigentliche Erscheinung der Vorderseite. Während die Vorderseite des roten Balls gegeben ist, ist die Rückseite aktuell nicht gegeben. Nichtsdestotrotz verweist die Vorderseite auf die Rückseite in der Weise, dass ich mir die Rückseite ebenso anschaulich machen kann. Bei dieser Art der Verweisung, die auf die gegenständlichen Momente eines bestimmten Gegenstandes abzielt. Dabei handelt es sich nach Husserl um einen „Innenhorizont“. Beim sogenannten „Außenhorizont“ hingegen verweist die Intention nicht mehr auf den Gegenstand selbst, sondern auf anderes, beispielsweise auf umliegende Objekte.

Die Differenzierung in Innen- und Außenhorizont zeigt zugleich auch wie relativ die allgemeine Bestimmung „bestimmbare Unbestimmtheiten“ angewandt werden kann: Zwar macht die spezifische Unterscheidung zwischen einem Innen- und einem Außenhorizont nur dann Sinn, wenn man von raumzeitlichen Gegenständen spricht, d.h. ein bestimmtes „Außen“

⁴² Vgl.: Husserl, *Hua XIX/2*, p. 439.

⁴³ Ivana Anton Mlinar, 'Evidenz', ed. by Hans-Helmuth Gander and Thiemo Breyer, *Husserl-Lexikon* (Darmstadt: WBG, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010), pp. 104–6 (p. 104.).

voraussetzen kann, allerdings kann die konkrete Konzeptualisierung von Horizonten in Abhängigkeit der Gegenstandsarten variieren. Denn auch Zeitobjekte oder ideale Objekte, wie etwa logische Gesetze weisen bestimmte Horizonte auf, die sich jedoch nicht im Rahmen räumlicher Verhältnisse, wie etwa der Innen-Außen-Differenz, festmachen lassen. So ist der Horizont eines rechtwinkligen Dreiecks, der auf bestimmte sich im Hintergrund befindlichen Eigenschaften verweist, wie etwa trigonometrische Winkelfunktionen, anderer Natur als der Verweis einer Tasse auf die Rückseite derselben. Räumliche Horizonte zeichnen sich jedoch noch durch ein spezifisches Moment aus, nämlich die Möglichkeit durch leibliche Positionsänderungen, leibliche Horizonte eine Modifikation der Erfahrung zu bewirken. Leibliche Horizonte nennt Husserl Kinästhesen und diese spielen eine entscheidende Rolle in der Erfahrung der Räumlichkeit.

Kinästhesen und Leibkonstitution

Da die Konstitution räumlicher Gegenstände Räumlichkeit voraussetzt, die Räumlichkeit wiederum Kinästhesen als noetisches Pendant voraussetzt, so ist der folgende Abschnitt der Struktur sowie der Funktion des Leibes sowie den, mit dem Leib verbundenen Kinästhesen, gewidmet. Dies spiegelt auch die besondere Stellung des Leibes wieder, da der Leib unter allen andern Gegenständen ausgezeichnet ist. Im Folgenden werde ich zunächst die Spezifika des Leibes darstellen und dann auf seine Konstitution eingehen: Da der Leib ein spezifischer räumlicher Gegenstand, der zugleich das Mittel der Wahrnehmung räumlicher Gegenstände ist, wird der Leib zum Verständnis des Konstitutionsprozesses beitragen. In einem zweiten Schritt werde ich dann die Leibkonstitution selbst thematisieren und argumentieren, dass auch hier eine reine epistemische Lesart der Konstitution zu unerwünschten Ergebnissen führt. Dies werde ich anhand eines indirekten Beweises anhand der kritischen Weiterführung bestimmter leibphänomenologischer Analysen nachweisen, da diese Weiterführungen zu Widersprüchen führen werden.

Welcher Art ist nun der leibliche Horizont, d.h die Kinästhesen? Kinästhesen zeichnen sich nicht ausschließlich dadurch aus, dass ihre Realisierung in einem Bewusstseinsmodus der Form „Ich kann“ beschlossen liegt.⁴⁴ So kann ich mich etwa den einzelnen Beweisschritten des

⁴⁴ Vgl.: Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Buch 2: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Husserliana: Gesammelte Werke: Bd. 4.*, ed. by Marly Biemel (Dordrecht: Springer, 1952), p. 152.

Beweises des pythagoreischen Lehrsatzes zuwenden, die mir beim Operieren mit rechtwinkligen Dreiecken nicht originär gegeben sind, wenngleich die Eigenschaften des rechtwinkligen Dreiecks auf diesen Beweis verweisen. Das „ich kann“ kann also auch als ein „ich kann mir diese und jene leere Intention zur Erfüllung bringen“ verstanden werden, sodass es um eine prinzipielle Zugänglichkeit von erfüllten Anschauungen, die ich vollziehen kann. Der Unterschied zwischen der Realisierung leiblicher Horizonte und denen, die bei einem idealen Gegenstand auftreten, stellt die Rolle der Leiblichkeit dar. Betrachtet man hingegen ausschließlich raumzeitliche Gegenstände, so ist klar, dass es zumindest eine Klasse an Horizonten gibt, die sich räumlich-leiblich darstellt, da sie auf mögliche Änderungen der Position des Leibs bzw. Modifikationen des Gegenstands durch den Leib bzw. durch den Leib verweist, d.h. etwa das Umdrehen eines Gegenstandes oder das Herumgehen. In dieser Form speist sich die Realisation aus einem Verhältnis eines „Wenn-So“ Zusammenhangs, der sich darin ausdrückt, dass sich „Körperteile oder Wahrnehmungsorgane“⁴⁵ bewegen, unabhängig davon, ob es sich dabei um eine Art von Bewegung handelt oder dem, beispielsweise, visuellen Folgen eines Gegenstandes. Diese Bewegung hat eine Änderung der appräsentierten Erscheinung zur Folge, sofern sie realisiert werden. Wenn ich meinen Kopf nach links drehe, so sehe ich einen Notenständer. Es sind diese leib-spezifischen Horizonte, die Husserl unter dem Begriff *Kinästhesen* zusammenfasst.

Damit ist bereits gesagt, dass die Kinästhesen auf der Basis des Leibs operieren, denn die kinästhetisch motivierten Systeme und deren korrespondierenden Empfindungen, weisen auf leibliche Strukturen zurück. Aber welche Bedeutung hat der Begriff „Leib“ genau? Beim Terminus Leib handelt es sich um einen *terminus technicus*, der vor allem von der phänomenologischen Tradition im Anschluss an Husserl und Merleau-Ponty stark betont wird. Der Leib stellt dabei eine spezifische Verbindung zwischen zwei verschiedenen „Registern“ dar: Einerseits ist der Leib ein räumlicher Gegenstand, denn nur so ist er in der Lage mit anderen räumlichen Gegenständen in Relation zu stehen – sei es ein räumliches Nebeneinander oder eine Aktion anzustoßen, wie etwa das Anstoßen eines Gegenstandes, um somit eine räumliche Kausalkette auszulösen – andererseits ist der Leib ein sehr *spezifischer* räumlicher Gegenstand, der Leib zugleich auch Bewusstsein (von ihm selbst und seinem Umfeld) hat. Mit dieser Auszeichnung einher gehen spezifische Charakteristika des Leibs. Nicht nur handelt es sich beim Leib um den Kreuzungspunkt von Naturkausalität und der Spontaneität des Bewusstseins, bei der sich letztere durch Willensakte manifestieren kann, die unmittelbar auf den räumlichen

⁴⁵ Filip Mattens, ‘Kinästhesie’, ed. by Hans-Helmuth Gander and Thiemo Breyer, *Husserl-Lexikon* (Darmstadt: WBG, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010), pp. 170–72 (p. S. 170).

Gegenstand des Leibs wirken, z.B. das Heben der Hand, sondern ist auch eben, weil es sich dabei um den Kreuzungspunkt handelt, als einziges räumliches Objekt *unmittelbar* modifizierbar. Müssen andere räumliche Gegenstände *durch* leibliche Akte – wie etwa das Aufheben, Stellen, Setzen, Legen, Schneiden etc. – hindurchgehen, um modifiziert zu werden, so ist das beim Leib nicht der Fall: der Leib steht dem Bewusstsein unmittelbar zur Verfügung.

Zudem zeichnet sich der Leib dadurch aus, dass er als „Nullpunkt“ meiner Orientierungen dient. Bewegt man sich in der räumlichen Welt so findet man die Objekte stets in einer bestimmten Orientierung vor, sei es nah-fern, links-rechts oder oben-unten. Doch diese Orientierungen sind nur möglich, wenn sie auf einen anderen Punkt verweisen, nämlich, von dem aus gesehen die Gegenstände nah oder fern oder oben oder unten angeordnet sind. Zwar kann die Orientierung durch die Abwandlung der leiblichen Position geändert werden, etwa indem man Seiten wechselt oder nach hinten geht, sodass sich die konkrete Orientierung ändert, doch das ändert nichts daran, dass es grundsätzlich eine Orientierung gibt. Vielmehr wird der Befund durch dieses Experiment bestätigt, da nun, z.B., links und rechts vertauscht sind, aber die Kategorien links und rechts immer auf den Betrachter sowie dessen leibliche Position verweisen. Was aber heißt das für den Leib selbst? Wenn der Leib der Nullpunkt der Orientierung ist, so ist er der Grund für die räumliche Orientierung, kann aber selbst niemals als reines Objekt angesetzt werden, zu dem man die Position und somit die Orientierung ändern kann.

Der Leib hat nun für sein Ich die einzigartige Auszeichnung, daß der den Nullpunkt all dieser Orientierungen in sich trägt. Einer seiner Raumpunkte [...] ist immerfort im Modus des letzten zentralen Hier charakterisiert, nämlich in einem Hier, das kein anderes außer sich hat, in Beziehung auf das es ein ‚Dort‘ wäre.⁴⁶

Zum Leib gibt es also keinen Punkt, der es erlaubte vom Leib zurückzutreten und ihn von links, rechts, vorne oder hinten anzusehen, da dies selbst wieder eine Orientierung wäre, die auf den Leib zurückverweist. Damit einher geht eine Besonderheit der Erscheinungsmöglichkeit des Leibes selbst. Gerade, weil wir vom Leib nicht zurücktreten können und uns unseren Leib von der Rückseite ansehen können, wie wir das bei jeglichem anderen räumlichen Gegenstand grundsätzlich können, ist der Leib selbst nie in seiner vollen Erscheinung gegeben. So sehe ich meinen Kopf nur im Spiegel, aber niemals direkt als Erscheinungsgegenstand, während ich meine Hände recht häufig betrachten kann.

⁴⁶ Husserl, *Hua IV*, p. 158.

„Derselbe Leib, der mir als Mittel aller Wahrnehmung dient, steht mir bei der Wahrnehmung seiner selbst im Wege und ist ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding“⁴⁷ Nicht nur wird in diesem Zitat genau die Eigenheit der Erscheinungsweise des Leibs thematisiert, sondern zugleich mit der Konstitution verknüpft. Dieses Zitat impliziert, dass Husserl den Konstitutionsbegriff hier als das System der möglichen originären Ausweisung versteht, d.h. in einer epistemischen Lesart. Anders als im vorigen Kapitel sich abgezeichnet hat, so gibt es hier gewichtige Gründe die Konstitution nicht als ontologisch relevant aufzufassen. Denn in diesem Kontext ist der Leib, der als unvollständig konstituiert angesehen wird, die Frage nach der Erkenntnis- bzw. Erscheinungsweise des Leibs und weniger die Seinsweise desselben: Natürlich lässt sich die unvollständige Erscheinungsweise des Leibs nicht von der Seinsweise trennen, da ja dieser unvollständig erscheint, weil er der Nullpunkt der Orientierung im Raum *ist*. Doch das heißt nicht, dass diese beiden Ebenen immer schon identisch sind. Wäre die unvollständige Erscheinungsweise des Leibs auch zugleich was den Leib ontologisch auszeichnet, so würde das implizieren, dass der Leib selbst unvollständig *ist*, da er nicht selbst in aller Fülle wahrgenommen werden kann. Eine solche Lesart ist schlicht falsch. Die (visuelle) Unvollkommenheit lässt sich nämlich durch die Anwendung anderer Sinne, etwa des Tastsinns, bis zu einem bestimmten Grad überwinden. Zumindest so viel, um festzustellen, dass die (visuell) unvollkommene Gegebenheit der Ausrichtung der Organe verdankt.

Diese Interpretation der Konstitution, ebenso wie die besondere Rolle des Leibs in phänomenologischen Beschreibungen, wird bestätigt, wenn man sich das Phänomen der sogenannten Doppelempfindungen vor Augen führt. Husserl selbst führt im Rahmen der Analyse der „Konstitution dieser Leiblichkeit“⁴⁸ die Doppelempfindungen an, sodass eine nähere Verfolgung dieser auch für meine Zwecke dienlich ist.

„Der Leib konstituiert sich also ursprünglich auf doppelte Weise: einerseits ist er physisches Ding, Materie, er hat seine Extension, in die seine realen Eigenschaften, die Farbigkeit, Glätte, Härte, Wärme und was dergleichen materielle Eigenschaften mehr sind, eingehen; andererseits finde ich auf ihm, und empfinde ich ‚auf‘ ihm in ‚in‘ ihm: die Wärme auf dem Handrücken, die Kälte in den Füßen, die Berührungs-empfindungen an den Fingerspitzen.“⁴⁹

Die Konstitution des Leibs besteht also zumindest in zwei Aspekten: Einerseits der Konstitution eines Gegenstandes, der vom Leib selbst berührt werden kann, andererseits zeichnet sich der Leib durch die Empfindungen aus, die bewusst erfahren werden. So kann der Leib den Leib als

⁴⁷ Husserl, *Hua IV*, p. 159.

⁴⁸ Husserl, *Hua IV*, p. 144.

⁴⁹ Husserl, *Hua IV*, p. 145. (Sperrung im Original)

Gegenstand berühren und in dieser Berührung zugleich empfinden. Diese Struktur ist drückt sich im Phänomen der Doppelempfindungen aus. Berühre ich meine linke Hand mit meiner rechten, so ist meine linke Hand zunächst ein berührter Gegenstand, analog zu anderen raumzeitlichen Gegenständen. Allerdings empfindet ja auch die linke Hand die rechte Hand derart, als ob die linke Hand die rechte berühren und empfinden würde, was den Leib von anderen Gegenständen qualitativ unterscheidet, da sonst kein anderer Gegenstand einer solche „Reflexion“ der Empfindung zeigt. In diesem Prozess der Taktualität und der Verflochtenheit des Leibs mit der Welt (und deren Gegenständen), in dem Husserl die Konstitution des Leibs festmacht. „Der Leib kann sich als solcher ursprünglich nur konstituieren in der Taktualität und allem, was sich mit den Tastempfindungen lokalisiert wie Wärme, Kälte, Schmerz u.dgl.“⁵⁰ Knüpft man an die Konstitution des Leibs an die Doppelempfindungen oder an die Taktualität an, so ist klar, dass das Resultat ein epistemischer Begriff der Konstitution ist. Denn wäre dies in der Abhängigkeit des Seins gemeint, so würde dies implizieren, dass der Leib erst in der Taktualität *ist*, obwohl es sich bei der Leiblichkeit und den Kinästhesen, um die Bedingung der räumlichen Extension handelt. Denn gäbe es den Leib und *eo ipso* den Verweisungszusammenhang von verschiedenen gegebenen Erscheinungen, die durch ein „Ich kann“ der leiblichen Positiotnsänderung miteinander verbunden sind, nicht, so wären raumzeitliche Gegenstände als raumzeitliche Gegenstände nicht in dieser Form denkbar für uns, da es keine Möglichkeit gäbe auf die räumliche Extension zuzugreifen.

Die epistemische Lesart ist von der phänomenologischen Literatur dankbar aufgegriffen worden und auf der Basis der Leibphänomenologie übernommen und weiterentwickelt worden. Im Folgenden werde ich mich mit den Konsequenzen dieser auseinandersetzen. Ich werde argumentieren, dass die leibphänomenologische Lesart, die Bewusstsein und Leib nicht mehr voneinander – wenn auch nur abstraktiv – trennen können, zu Inkonsistenzen führen muss und daher zu verwerfen ist. Das Konzept der Leiblichkeit und dessen Implikationen hat in der ganzen phänomenologischen Bewegung für Furore gesorgt, vor allem wird das Konzept der Leiblichkeit dankbar aufgegriffen und weiterentwickelt in der französischen Phänomenologie, aber auch in nicht genuin phänomenologischen Denkern. Das bekannteste Beispiel für die Emphase der Leiblichkeit innerhalb der phänomenologischen Bewegung ist Maurice Merleau-Ponty. Merleau-Pontys Emphase auf die faktische Leiblichkeit tritt bereits deutlich zutage, wenn man die Einleitung zur *Phänomenologie der Wahrnehmung* liest, wo vermerkt wird, dass eine absolute Reduktion unmöglich ist. „Die wichtigste Lehre der Reduktion ist so die

⁵⁰ Husserl, *Hua IV*, p. 150.

Unmöglichkeit der *vollständigen* Reduktion. Wären wir absoluter Geist, so wäre die Reduktion kein Problem.“⁵¹

Dass wir keine absoluten Geister sind impliziert die Kritik, dass ein rein bewusstseinstheoretisches Modell nicht ausreicht, da es einen zentralen Punkt nicht zur Kenntnis nimmt: Unser Hingegeben-Sein an die Welt vermittelt des Leibs – Merleau-Ponty nennt dies „Zur-Welt-Sein“⁵². Zwar wird der epistemische Begriff der (Leib-)Konstitution von Husserls Theorie übernommen, Husserls gesamtes Rahmensystem einer transzendentalen Phänomenologie, deren Schüsselpunkt das Bewusstsein ist, nicht von Kritik verschont. Dabei wird Husserls Phänomenologie oft charakterisiert als eine leibvergessene oder schlichtweg zu (bewusstseins-)idealistische Theorie, um der Wirklichkeit Genüge zu tun. Diese Grundkritik am Gründervater der Phänomenologie lässt sich in mehr oder weniger versteckter Weise in allen Leibphänomenologien finden. Als Alternative wird ein anderes Konzept des Leibs vorgelegt. Denn indem der Leib durch Doppelempfindungen in einer besonderen Weise erfahrbar wird, ist diese Weise der Erfahrung ausgezeichnet.

Auf dieser Basis kann man – etwa mit Nancys Argumentation in einem Vortrag über die Seele im *Corpus* – Merleau-Pontys Kritik an Husserl weiterführen. Denn wenn der Leib sich primär vermittelt den Doppelempfindungen erfährt, so hat sich das Bewusstsein sicherlich noch nie als absoluter Geist wahrgenommen und die vollständige Reduktion war niemals möglich. Auch bei Nancy spielen die Doppelempfindungen eine entscheidende Rolle. Nancy setzt dies als den vornehmlichen Ansatzpunkt der Selbsterkenntnis an. Diese Selbsterkenntnis nimmt jedoch eine äußerst spezifische Form an. Da die Selbsterkenntnis von einem Außen herrührt, das im Gegensatz zum „Innen“ einer Bewusstseinsinteriorität steht, muss – Nancy zufolge – die Dichotomie zwischen einem bewusstseinsmäßigen Innen und einem leiblich gedachten Außen, das einerseits ein räumlicher Gegenstand ist, andererseits „Träger der Empfindnisse“⁵³, aus denen erst Erfahrungen resultieren, aufgegeben werden. Gerade weil, wir niemals als absoluter Geist auftreten, erfahren wir uns nur vermittelt durch das Außen, d.h. als „Einheit des Außer-Sich-Seins“⁵⁴. Damit avanciert eine Selbstreferentialität des Körpers zum Grundprinzip des (körperlichen) Lebens überhaupt. Nimmt man den Anspruch ernst, dass hier eine fundamentale Einheit aufgespürt worden sein soll, die durch die Exzentrizität eine Interiorität stets durch eine

⁵¹ Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, De-Gruyter-Studienbuch, Photomechanischer Nachdruck. (Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1974), p. 11 (Originalpaginierung VIII/IX).

⁵² Merleau-Ponty, p. 7 (Originalpaginierung: V).

⁵³ Husserl, *Hua IV*, p. 144.

⁵⁴ Vgl.: Jean-Luc Nancy, *Corpus*, trans. by Richard A. Rand (Fordham: Fordham UP, 2008), p. 133. "The body is the unity of a being outside itself."

Relation des Körpers auf sich ersetzt werden soll, so ergibt sich, dass die klassische Unterscheidung zwischen Bewusstsein und Leib, die wir von Husserl her kennen, obsolet wird. Eine derartige Charakterisierung des Leibs, bei dem der Leib eine besondere Relationalität oder Ex-zentrizität aufweist, ist typisch für Phänomenologien, in denen der Leib die systematische Zentralstelle einnimmt. Unabhängig davon wie die Leibkonzeption, die Nancy uns anbietet, zu bewerten ist, so ist doch die Charakterisierung des Leibs instruktiv, indem die Exteriorität bzw. die Relationalität des Leibs prioritär behandelt wird. Die Natur des Leibs ist grundsätzlich relational und steht mit sich selbst in einem besonderen Verhältnis. Diese Auffassung ist symptomatisch für viele Leibphänomenologen als auch Denker, die „nur“ lose mit der phänomenologischen Strömung assoziiert sind. In dieser Charakterisierung gibt es kein Innen und kein Außen, sondern ausschließlich Relationalitäten, Spannungen mit dem Sonderfall einer ausgezeichneten Relation zu sich selbst. Diese Relationalitäten verbürgen, dass der Leib mit anderen Gegenständen interagieren kann. Da es sich bei dieser Relationalität um eine grundlegende Eigenschaft des Leibs handelt, so lässt sich folgern, dass der Leib ex-zentrisch ist, d.h. immer schon aus dem vermeintlichen Innenbereich des Bewusstseins in die Welt versetzt und immer schon ausschließlich im Außen der Welt zu lokalisieren ist.

Problematisch an dieser Lesart ist, dass sie systematisch nicht in den Theorierahmen der husserlschen Phänomenologie passt. Dies hat weniger mit Husserls Selbstverständnis als Phänomenologe zu tun, sondern mit der Positionierung des Bewusstseins. In *ne Ideen I* und dem berühmten Gedankenexperiment der Weltvernichtung macht Husserl drauf aufmerksam, dass eine Auflösung der Regelmäßigkeiten der empirisch erfahrbaren – was insbesondere auch räumliche Gegenstände heißt – nicht notwendigerweise eine Auflösung des Bewusstseins nach sich zöge.⁵⁵ Zwar müsste sich das Bewusstsein an die neue Situation anpassen, da bestimmte Bewusstseinsakte, wie etwa der Wahrnehmung eines über die Zeit hinweg mit sich identischen Gegenstandes, nicht mehr möglich wären, was allerdings nicht heißt, dass *gar keine* Akte mehr möglich sind, da „Bewußtsein (Erlebnis) und reales Sein nichts weniger als gleichgeordnete Seinsarten sind“⁵⁶. Unabhängig davon, wie weit man diesem Gedankenexperiment zu folgen bereit ist, so ist hinsichtlich einer Diskussion des Leibs klar, dass man zwischen drei Instanzen unterscheiden muss. Das Gedankenexperiment der *Ideen* führt die Unterscheidung zwischen Bewusstsein (Erlebnis) und gegenständlichem, realen Sein ein. Soll dieses gegenständliche Sein nun auch räumlich lokalisierbar sein, d.h. in einem räumlichen Ordnungszusammenhang – d.h. etwa neben jenem, über diesem, links von mir etc. – so muss das Bewusstsein eine

⁵⁵ Vgl.: Husserl, *Hua III/1*, p. 91f.

⁵⁶ Husserl, *Hua III/1*, p. 92.

bestimmte Stelle und Perspektive auf die Gegenstände einnehmen, nämlich eine leibliche. Andernfalls könnte ja zwischen den Differenzen links-rechts oder oben-unten kein sinnvoller Unterschied gemacht werden. Der Leib vermittelt also das reine Bewusstsein und das räumliche Sein miteinander. Leibphänomenologische Weiterentwicklungen, wie etwa das Beispiel Nancy zeigt, die den Leib als fundamentale Ebene aufzustellen und so auch gegen das absolute oder reine Bewusstsein argumentieren, müssen diesen Unterschied jedoch aufweichen, wenn nicht gar fallen lassen. Dies führt, wie ich in den nächsten Schritten aufweisen möchte, zu spezifischen Problemen, die ich als „Black-Box-Probleme“ bezeichnen möchte.

Nimmt man den Leib als fundamentale Einheit des (bewussten) Erfahrens an, so schließt sich damit beinahe automatisch die epistemische Lesart der Konstitution an. Denn beide Typen eines Idealismus, sowohl der ontische als auch der ontologische, können im Rahmen einer Leibphänomenologie nur schwer akzeptiert werden. Der ontische Idealismus, d.h. derjenige Idealismus, bei dem die Gegenstände unmittelbar vom Subjekt abhängen, lässt sich auf der Basis des Leibs insofern zurückweisen, als die Relationen des Leibs dann die Empfindnisse in irgendeiner Weise selbst hervorbringen müssten. Dann aber gäbe es keinen Unterschied mehr zwischen der Erfahrung eines anderen Gegenstandes und der Selbstfahrung, da die Quelle beider Empfindungen in der Selbstrelationalität des Leibs zu verorten ist. Einerseits widerspricht dies der Erfahrung, andererseits wird diese Lesart in der Forschungsliteratur kaum angetroffen, daher kann ich die Verquickung von ontischem Idealismus und der Leibphänomenologie hier beiseitelassen. Wie sieht es aber mit dem ontologischen Idealismus aus? Die These, dass existierende Gegenstände sich zumindest prinzipiell – sei dies direkt, etwa durch originäre Gegebenheit, oder indirekt, etwa durch horizonthafte Verweisungen vom anschaulich Gegebenen – dem Bewusstsein zuführen können lassen muss. Versucht man diese These in der Leibphänomenologie anzusiedeln, so steht man vor dem Problem erklären zu müssen, wie denn nicht-räumliche Gegenstände sich dem Leib ausweisen können. So müssten dann ideale Gegenstände stets als räumlich gegebene Dinge ausgewiesen werden und könnten niemals als ideale Gegenstände aufgefasst werden, da ja keine Trennung mehr zwischen den beiden Instanzen des Leibs und des Bewusstseins geben darf. Demnach bleibt nur noch die Verquickung der epistemischen Lesart der Konstitution mit der Leibphänomenologie nach Husserl übrig.

Die Untrennbarkeit von Leib und Bewusstsein mag faktisch jedenfalls gegeben sein, immerhin ist der Leib ja ausgezeichnet dadurch, dass er nicht nur ein beliebiger raumzeitlicher Körper ist, sondern eine intime Beziehung zum Bewusstsein hat, insofern der Leib die drei zu Beginn

dieses Kapitels angeführten Funktionen erfüllt: der Nullpunkt des raumzeitlichen Erlebens zu sein, sowie dessen Orientierungszentrum, das sich durch seine „Ständigkeit“ auszeichnet. Diese Auszeichnungen des Leibs sind stets auf das Bewusstsein bezogen, denn beim Leib handelt es sich somit um einen *Körper*, der intrinsisch mit dem *Bewusstsein* verknüpft ist. Der Leib nimmt somit nicht nur eine Vermittlerrolle, sondern gar eine *Zwischenstelle* zwischen den beiden Seinsregionen – Bewusstsein und gegenständliches Sein – ein. Kann man nun keinen Unterscheid zwischen beiden Instanzen (Bewusstsein und Körper) treffen, so werden die drei Instanzen (Bewusstsein, Leib und Körper) auf zwei reduziert (Leib und Körper). Die Auszeichnung des Leibs besteht dann darin, dass er eine andere Art von Körper ist. Der Leib ist dann nicht weiter in einzelne Bestandteile differenzierbar und fungiert in dieser undifferenzierbaren Form als Grundgröße der Theoriebildung. Grund für die Unhintergebarkeit der fundamentalen Einheit von Leib und Bewusstsein ist, dass sich dies in der Erfahrung einfach nicht anders ausweist. Die „Ständigkeit“ des Leibs verweist, so der Sukturs dieser Ansicht, auf die grundlegende Einheit, die nicht mehr reflektiert werden kann, ohne sich in theoretische Probleme zu verstricken.

Weil also der Leib zwei miteinander verschränkte Elemente enthält, diese aber selbst nicht voneinander gelöst werden können ohne theoretische Probleme nach sich zu ziehen, so wird der Leib zu einer theoretischen „Black Box“. Diese Argumentation ignoriert einerseits, dass es die Differenz zwischen faktischen Belangen und Sachverhalten (*quid facti*) und transzendentalen Geltungs- und Gründungsfragen (*quid iuris*) nicht nur üblich ist, sondern auch zu einem gewissen Grad sinnvoll ist. Andererseits gibt sich eine solche Ansicht die Möglichkeit aus der Hand grundsätzlich zwischen Wahrnehmenden und Wahrgenommenen zu unterscheiden. Nimmt man nämlich die unhintergebaren Einheiten in der Erfahrung ernst, so erfahren eine Trennung zwischen Noesis und Noema auch nicht unmittelbar, sondern wird erst durch eine Reflexion eröffnet. Wenn Einheiten der präreflexiven Erfahrung nicht analysiert werden dürfen, so muss das auch für jedes Erlebnis selbst gelten. Dann müsste jede nähere Analyse einer Wahrnehmung daran scheitern, dass der subjektive Akt der Wahrnehmung und der Wahrnehmungsgegenstand im Erleben selbst nicht voneinander geschieden sind, sondern erst durch die Reflexion voneinander getrennt werden und auf deren Leistung hin befragt werden. Jede Theoriebildung setzt einen Akt der Reflexion voraus, der die faktischen Sachverhalte näher befragt. Andernfalls endete die Reflexion in einer bloßen Aufzählung von faktisch Gegebenen. Diese Differenz wird eigentümlicherweise allerdings nur beim Verhältnis von Leib und Bewusstsein abgewiesen, um einen vermeintlichen Dualismus abzuweisen. Leugnet man diese Differenz, so folgt daraus eine intrinsische Ambiguität, die die Gefahr und

das Problem eines äquivoken Gebrauchs nach sich zieht. Dies passiert schon allein in der Form, wenn dem Leib Dinge zugeschrieben werden, die eigentlich die Leistung des Bewusstseins darstellt, immerhin handelte es sich bei dem Leib ohne den bewusstseinsmäßigen Anteil, um einen bloßen Körper. Doch der Leib ist Teil der intentionalen Beziehung und hat in diesem Fall zwar eigene Funktionen, wie die Kinästhesen und der Orientierungsstruktur oder auch, das was Nancy die „Ex-zentrität“ nennt. Doch diese Strukturen führen letztlich zur intentionalen Beziehung zurück und weisen letztlich so auf das intentionale Bewusstsein als den zugrundeliegenden Faktor zurück, weswegen die Orientierung, die „Ex-zentrität“ und die Horizonte des „Ich kann“ erst möglich sind: Nämlich mit dem Verweis auf das bewusstseinsmäßige Ich und dessen Intentionalbeziehung. Auch wenn beide Elemente faktisch niemals getrennt auftreten, so ist das kein Grund die Leistungen in ihrem Zusammenspiel und ihre wechselseitigen Wirkungen zu ignorieren und unter ein Label zu setzen. Es zeigt sich also an diesem Beispiel sehr deutlich, was Husserl meint, wenn er davon spricht, dass der Leib nur „von Gnaden“⁵⁷ der Ichlichkeit herrührt.

Leib und Gegenstand

So wie Husserl den Begriff der Konstitution des Leibes verwendet und wie dieser im Rahmen der späteren Leibphänomenologie weiterentwickelt wird, steht hier also in einem scharfen Kontrast zu dem, den ich im ersten Kapitel angeführt habe. Das lässt sich zurückführen auf das Verständnis der Konstitution als „Aufbau“ des Gegenstandes und der Sonderstatus des Leibs. Der Leib als Leib zeigt sich eben nur in seiner epistemischen Funktion, wenn man die Doppelempfindungen vollzieht. Doch auch der Leib hat zumindest eine gegenständliche Schicht, die analog konstituiert werden muss, da er andernfalls die Verbindung von Körper und Bewusstsein nicht vollziehen könnte. Da der Leib eine Doppelrolle einnimmt, nämlich als Körper und als inkarniertes Bewusstsein, muss er auch in der Konstitution eine doppelte Rolle spielen: Geht es um die Selbsterkenntnis und Reflexion, so kann dies – und wird von Husserl auch – eindeutig als epistemisch, d.h. als Frage nach der Erkennbarkeit und Gegebenheit betrachtet. Doch schließt man die Konstitution des Leibs mit der epistemischen Lesart kurz, so sieht man sich mit Problemen konfrontiert, deren Lösung nicht ohne Weiteres auf der Hand liegen. Zwar scheint es plausibel, dass der Leib eine bestimmte „epistemische“ Funktion habe die Doppelempfindungen erfüllt, da eben diese den Sonderstatus des Leibs ins Bewusstsein bringen. Doch verlässt man sich ausschließlich auf eine epistemische Lesart der Konstitution,

⁵⁷ Husserl, *Hua IV*, p. 212.

so kauft man sich den Leib als eine Black-Box ein und ist nicht mehr in der Lage Erfahrungsstrukturen genau zu analysieren, da dies dem Dogma der Unteilbarkeit der Leib-Bewusstseins-Einheit widerspricht.

Und wie beeinflusst der Leib und die Kinästhesen die Gegenstandskonstitution? Klar aus der grundlegenden phänomenologischen Deskription des Leibs ergibt sich, dass der leibliche Orientierungspunkt eine ordnende Funktion hat: Ohne diesen Nullpunkt der Orientierung könnte es auch keine räumliche Ordnung der räumlichen Gegenstände geben. Auch dieses Ordnungssystem *entsteht* erst durch die Leiblichkeit. „Das kinästhetische System der dieser tastenden Handbewegung (auch ohne Tasten) konstituiert ein Richtungssystem: rechts, links, oben, unten, vorn, hinten.“⁵⁸ Denn links und rechts erkennt man nicht nur auf der Basis des leiblichen Orientierungspunktes, sondern links und rechts *sind* verschieden in Abhängigkeit von der Position des Leibs. Nun ist die Ordnung im Raum allerdings etwas, das man als eine „formale“ Struktur bezeichnen kann, da diese Ordnung die Relationen zwischen räumlichen Gegenständen regelt und nicht ein Gegenstand selbst „aufbaut“ oder in der Erfahrung präsentiert. Daher werde ich im Folgenden kurz Überlegungen zur inhaltlichen Konstitution räumlicher Gegenstände anstellen, ehe ich dieses Kapitel abschließe und zur genetischen Phänomenologie und dem Begriff der Konstitution in Husserls späterer Schaffensphase übergehe.

Husserl macht den Leser darauf aufmerksam, dass sich das Ding durch Schemata konstituiert, die man der Appräsentation, d.h. der eigentlichen Erscheinung annähern kann.

„Das Schema ist selbst schon eine Einheit der Bekundung, der näheren Einheit in den Mannigfaltigkeiten der Abschattungen. Das pure räumliche Schema ist die bloße körperliche Gestalt (die Extension ohne sinnliche Fülle), die notwendig bloß einseitig und immer wieder nur einseitig in der empirischen Anschauung gegeben ist.“⁵⁹

Das „pure räumliche Schema“ ist eine einseitige Abschattung, die sich in der Erfahrung eines Gegenstandes ohne die sinnliche Fülle präsentiert. Ist die Appräsentation eines Gegenstandes nun die einseitige Präsentation eines Gegenstands von einer Seite, so ist das Schema die Form der Appräsentation. Im ersten Kapitel habe ich versucht den Begriff der Konstitution im Rahmen der statischen Phänomenologie als Ausarbeitung des Inhalts-Auffassungsschemas

⁵⁸ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920. Husserliana: Gesammelte Werke: Bd. 13.*, ed. by Iso Kern (Dordrecht Den Haag: Springer Nijhoff, 1973), p. 283.

⁵⁹ Husserl, *Hua IV*, p. 127.

anhand des komplexen Problemfeldes der inhaltlichen Bestimmung von individuellen Gegenständen sowie deren Wesenheit herauszuarbeiten. Dort waren die inhaltlichen Bestimmungen (ontisches Apriori) in der transzendentalen Subjektivität gegründet. Interessant ist hier, dass Husserl bei der Konstitution von räumlichen Gegenständen weniger auf die inhaltliche Ebene als die Gestaltebene durch den Rekurs auf das Schema abhebt. Dies scheint dar seinen Grund zu haben, dass mit den Kinästhesen neue Horizonte eröffnet werden, die durch eine Änderung der Position bestimmbar werden. Denn das Schema bekundet die „Einheit in den Mannigfaltigkeiten der Abschattungen“. Die Abschattungen, d.h. die verschiedenen Perspektiven eines Gegenstandes, müssen sich zu einer Einheit zusammenschließen können, wenn der Gegenstand ein einheitlicher sein können soll. Die Instanz, die diese Horizonte allerdings erst zu einem Teil der Erfahrung werden lässt, sind die Kinästhesen. Denn es handelt sich hierbei um *räumliche* Gegenstände, deren Erfahrbarkeit stets auf den Leib zurückweist. Das Spiel der Horizonte hier führt auf ein System möglicher Erfahrungen, indem sich die verschiedenen Erfahrungen eines Gegenstandes zu einem System zusammenfassen lassen, das alle möglichen Perspektiven auf den Gegenstand beinhaltet. Dieses System möglicher Erfahrung versteht Husserl auch gelegentlich als Konstitution. Dieses Verständnis scheint mir allerdings erst sehr spät einzusetzen, da dieses System ja bereits den *konstituierten* Leib voraussetzt, sowie ein Schema des Gegenstandes, die Appräsentation sowie die inhaltliche Ebene, die aufgefasst werden musste, um die Appräsentation zu ermöglichen. Dieses Verständnis der Konstitution scheint daher ein Späteres zu sein, wenn die einzelnen Ausweisungsmöglichkeiten sowie die Verhältnisse zwischen den Perspektiven auf denselben Gegenstand thematisch werden. Dafür ist die intentionale Auffassung von Inhaltlichem sowie der Gestalt jedoch schon vorausgesetzt. Setzt das System der möglichen Erfahrungen aber die Schemata bereits voraus und verweist das Schema auf die Leistungen der Kinästhesen als *räumliche* Gestalt, so liegt es nahe, die Bekundung der Einheit in der Vielheit⁶⁰ als den formalen Teil der Auffassung zu verstehen. Formal verstehe ich hier ausschließlich als Gegenbegriff zur inhaltlich gefüllten Auffassung, die sich im Spiel von ontischem und konstitutiven Apriori zeigt. Der statische Konstitutionsbegriff als Auffassungs/Inhaltsschema enthält demnach also sowohl ein (eidetisches)-inhaltliches Element, durch das der Inhalt der aufgefassten hyletischen

⁶⁰ Vgl.: Robert Sokolowski, *Husserlian Meditations: How Words Present Things*, Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, 1. paperback print.. (Evanston,: Northwestern UP, 1980), p. 87. Das Konzept der Einheit in der Vielheit ist nach Sokolowski eine der Grundoppositionen im gesamten husserlschen Denken und scheint für Sokolowski eine entscheidende Rolle beim Verständnis des Konstitutionsbegriffs zu spielen. Dies scheint mir jedoch zu weit vorgegriffen zu sein, da diese Opposition nicht ausschließlich bei der Konstitution bestimmter Gegenstandsarten auftaucht und zudem es unklar bleibt welche weitere Rolle dieser Opposition im Rahmen der Konstitution räumlicher Gegenstände zukommt, sieht man von der formalen Ebene ab, die ich versucht habe auszuarbeiten.

Daten zu einem bestimmten Gegenstand wird, andererseits enthält dieser aber auch mindestens einen formalen Aspekt bei der Konstitution räumlicher Gegenstände, nämlich die Gestalt, die sich über die Perspektiven hinweg als Einheit erhalten können muss. Sowohl Inhalt als auch Form weist auf subjektive Bewusstseinsleistungen zurück, sei es das konstitutive Apriori oder die Kinästhesen, setzen allerdings bestimmte Elemente weiterhin voraus, wie etwa die hyletischen Daten. Aus dem bisher Entwickelten ergibt sich, dass raumzeitlichen Gegenständen individuelle Eigenschaften und räumliche Extension zukommt durch die eidetische Struktur und den Kinästhesen respektive. Was sind aber die Vorbedingungen für beide? Sowohl die Auffassung eines Inhalts, als auch die Kinästhesen bedürfen etwas, das sie mit Material versorgt, um ihre Aufgabe zu erfüllen. Thematisch werden diese Vorbedingungen im Rahmen der genetischen Phänomenologie.

Genetische Phänomenologie: Konfiguration, Assoziation, Triebe und hyletische Daten

Ein beliebter Topos in der Forschungsliteratur ist, dass Husserl das im ersten Teil erarbeitete Schema der Konstitution als Dynamik von Auffassung und Inhalt fallen lässt. Als Grund dafür wird oft auf die Entwicklung des husserlschen Denkwegs hingewiesen, v.a. wenn es zur genaueren Analyse des Zeitbewusstseins kommt.⁶¹ Daher wird argumentiert, dass das Auffassungs-/Inhaltschema der Konstitution durch eine andere These *ersetzt* wird. Diese *Ersetzungsthese*, wie ich sie nennen werde, steht einer *Erweiterungsthese* entgegen, die die Resultate der genetischen Phänomenologie als eine Bereicherung zum statischen Konstitutionsbegriff sieht, indem etwa die Voraussetzungen des Auffassungs-Inhalts-Schemas geprüft werden. Auf eine genaue Diskussion dieser Argumentation kann ich in diesem Rahmen nicht eingehen, da ich die Phänomenologie des Zeitbewusstseins hier nur streifen kann. Allerdings wird die Ersetzungsthese auch im Rahmen der Assoziation und der Typenbildung geltend gemacht, weswegen ich diese Argumentation in dem zweiten Teil dieser Arbeit verfolgen möchte. Ziel dieses Kapitels ist es einerseits den genetischen Begriff der Konstitution zu klären und zweitens in Relation zum statischen Begriff zu stellen, um die Frage zu klären, ob die genetische Phänomenologie die statische Konstitution verwirft. Dabei werde ich – wie

⁶¹ Vgl. etwa: Robert Sokolowski, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution.*, Phaenomenologica, 18 (The Hague: Nijhoff, 1964), p. 204 oder auch ; Elmar Holenstein, *Phänomenologie Der Assoziation. Zu Struktur Und Funktion Eines Grundprinzips Der Passiven Genesis Bei E. Husserl.*, Phaenomenologica, 44 (Den Haag: Nijhoff, 1972).

auch schon bisher – dem Konstitutionsbegriff und dessen Anwendung in der Primär- als auch in der Forschungsliteratur nachgehen. Diese Problemlage sowie die Struktur der genetischen Phänomenologie als Analyse von Konfiguration, Assoziation und Instinkten begründet, dass die Frage nach dem Status der Konstitution, d.h. als ontologisch oder epistemisch relevant, erst im letzten Kapitel über die hyletischen Daten wieder virulent wird, da die Frage nach dem Status und der Herkunft der hyletischen Daten dieses Fragefeld genau abbildet. Konfiguration; Assoziation sowie die Instinktstruktur des Bewusstseins werde ich im Hinblick auf die Plausibilität der Ersetzungsthese lesen.

Analog zum ersten Teil werde ich hier so vorgehen, dass ich jeweils die Bewusstseinsstrukturen im Rahmen der husserlschen Phänomenologie einführen und darstellen werde, Strukturelemente herausarbeiten werde und mich in einem zweiten Schritt jeweils den Diskussionen in der Forschungsliteratur widmen werde. Mein Ziel ist es die Ersetzungsthese anhand dieser Kapitel zurückzuweisen, was ich als äquivalent zu Erweiterungsthese nehme, da die früheren Resultate phänomenologischer Deskription eben nicht zurückgewiesen werden, sondern einen bestimmten Platz in der Beschreibung erhalten.

Konfiguration

„Jede Kinästhesie ist bezogen auf ein hyletisches Sinnesfeld, dessen abgehobene hyletische Daten intentional durscheinend werden.“⁶²

Der nächste Schritt im Rahmen der Rückverfolgung der einzelnen Bestandteile der Konstitution liegt dann im Applikationsgebiet der Kinästhesen. Wenn die Überlegungen aus dem vorigen Kapitel stimmen, so sind Kinästhesen Teil des Auffassungsprozesses und beziehen sich daher auf denselben Inhalt, wie die Auffassung, die sich im Gründungsverhältnis des ontischen im konstitutiven Eidos ausdrückt, d.h. die Kinästhesen beziehen sich dann auf die hyletischen Daten. Verfolgt man diesen Weg weiter, so wird uns das einerseits auf die Struktur dieses Feldes führen, andererseits auch auf das einheitsstiftende Prinzip, das die Sinnesfelder erst ermöglicht: die Assoziation. Für die Untersuchung der Konstitution raumzeitlicher Gegenstände und deren Funktionsweise ist dies deswegen relevant, weil gerade die Assoziation

⁶² Alfred Schütz, 'Notizen Zur Raumkonstitution, by Edmund Husserl, with a Preface.', *Philosophy and Phenomenological Research*, 1 (1940), 21–37 (p. 30).

im Rahmen *der Ersetzungsthe*se der Konstitution immer wieder als vielversprechender Kandidat angeführt wird. Im Detail wird dann klar werden, warum dies nicht haltbar ist.

Auffallend ist hier zunächst die Herausstellung der zugrundeliegenden Daten als zu einem Feld gehörig. Doch nicht nur in obskuren Manuskripten, wie zu Beginn dieses Kapitels angeführt, verwendet Husserl den Begriff des „Sinnenfeldes“, auch in *Erfahrung und Urteil* nimmt das Sinnenfeld eine besondere Stellung ein. In beiden Fällen ist für die Konzeptualisierung des Feldes die Homogenität⁶³ von besonderer Bedeutung. Dabei handelt es sich um eine „typspezifische“ Ähnlichkeit. Damit meine ich, dass in den Feldern Sinnesdaten akkumuliert sind, die einerseits eine inhaltliche Bestimmung aufweisen, wie etwa visuelle Sinnesdaten auf Farben; Formen etc. verweisen. In den Sinnesfeldern gruppieren sich nun die verschiedenen Typen von Daten – etwa visuell, auditiv, taktuell – und bilden ein homogenes Feld, indem sie alle denselben Typus von Information enthalten, etwa visuelle Daten über Farben oder Formen, oder taktuelle Daten über Rauheit etc.. Ich habe bereits angedeutet, dass die Assoziation bei der Ordnung des Feldes eine Rolle spielt. Aber wie genau ist das zu verstehen? Wie kommen diese Felder zustande? Und wie ist die Ordnung derselben zu fassen? Diesen Fragen gilt es nun nachzugehen.

Im Manuskript D 10 II aus dem Jahre 1932 klassifiziert Husserl das Feld am Beispiel des visuellen Empfindungsfeldes und daher visueller Daten am Beispiel von Flecken, selbst als eine Konfiguration: „Das Feld eine Konfiguration von Flecken – in der Koexistenz.“⁶⁴ In diesem Sinne stellt Konfiguration nun also eine Relation zwischen den einzelnen, koexistierenden Daten her. Konfiguration ist dann also eine Ordnungsform des Feldes selbst, in dem die einzelnen Objekte/Daten auftreten. Zugleich verwendet Husserl den Begriff Konfiguration auch, um einzelne Objekte selbst zu charakterisieren und nicht, um eine Ordnung im Feld selbst herauszustellen.

„Jedes Objekt für sich ist selbst ein Figuriertes, es ist in sich abgeschlossene Konfiguration, nämlich der an ihm abgehobenen Teile – man könnte ebenso gut sagen, eine Konfiguration von Objekten, die eingeordnet ist als Teilkonfiguration der totalen; denn durch diese Konstitution von Einheiten blosser Ruhe ist in Wahrheit Objekt noch nicht konstituiert.“⁶⁵

⁶³ Vgl.: Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil: Untersuchung zur Genealogie der Logik*, 6., verb. Aufl. (Hamburg: Meiner, 1985), p. 76.

⁶⁴ Manuskript D 10 II, TS1.

⁶⁵ Manuskript D 12 IV, TS22.

Wenn jedes Objekt ein „für sich selbst“ Figuriertes ist, so impliziert das, dass die Konfiguration nicht zwischen Objekten statthat, sondern am Objekt selbst. Zugleich sind die Objekte eingeordnet in eine weitere Konfiguration, bei der die einzelnen Objekte Teile darstellen. Das bedeutet, dass Husserl die „Objektkonfiguration“ der „Feldkonfiguration“ unterordnet, indem die Objekte im Feld eingeordnet werden. Doch was versteht Husserl überhaupt unter Konfiguration?

Die Konstitution als Konfiguration (Pluralisierung; Paarung; Pluralisierung der konstituierten ‚Dinge‘ aller konstitutiven Stufen bis hinauf zu den Weltdingen des Wahrnehmungsfeldes; konstitutive Fundierungsordnung aller Horizonte; ‚Ding‘ immer Ding in Perspektivierung, in Orientierung.⁶⁶

Husserl weist also darauf hin, dass die Konfiguration eng mit der Konstitution verknüpft sei und sich dem Mittel der Paarung bedient bei allen gegenständlichen „Stufen“. Unter der Paarung versteht Husserl einen Fall der Pluralisierung, die „aus dem allgemeinen Plural in Sonderheit paart“⁶⁷. In dem angesprochenen Manuskript verwendet Husserl die Paarung in einer doppelten Hinsicht. Einerseits zielt die Paarung auf die „visuellen Bilder in ihrer Abgehobenheit und allgemeinen Ähnlichkeit“⁶⁸, andererseits aber auch auf „zwei verschiedene ‚Bilder‘“⁶⁹. In der Paarung treten also Ähnlichkeit sowie die Verschiedenheit dessen, was erfahren werden wird, in eine Relation, da die „Bilder“ sowohl in ihrer Ähnlichkeit als auch als verschieden thematisiert werden können. Was heißt das nun genau? Die Unterscheidungen dieser beiden Hinsichten, die Husserl unterscheidet bedarf nun einer näheren Klärung. Unter der allgemeinen Ähnlichkeit in der ersten Hinsicht versteht Husserl die allgemeine Ähnlichkeit der Daten, die sich darin zeigt, dass nur Daten desselben Typs in einem Sinnfeld anzutreffen sind, denn das visuelle Feld dadurch aus, das es visuelle Daten beherbergt. Daher sind die Bilder dieses Feldes auch visueller Natur und weisen somit eine bestimmte „allgemeine Ähnlichkeit“ auf. Diese Ähnlichkeit „beruht auf ihrer ‚Daten‘-Ähnlichkeit im visuellen Feld; d.h. ihrer Eigenschaft visuelle Daten mit Horizonten, die spezifisch visuelle Daten aufweisen können, d.h. etwa Horizonte, deren Erfüllung in einer Augenbewegung bestehen.

Wie zeigt sich nun die Verschiedenheit vor dem Hintergrund der „Datenähnlichkeit“? Dabei spielt das Ähnlichkeits- bzw. Kontrastverhältnis im Sinnesfeld eine Rolle. Die Bilder werden dabei nicht mehr als bloße Datenkomplexe aufgefasst, sondern eben als Dinge mit ähnlichen

⁶⁶ Manuskript D 11, TS1.

⁶⁷ Manuskript D11, TS3.

⁶⁸ Manuskript D11, TS2.

⁶⁹ Manuskript D11, TS2.

Horizonten. An dieser Stelle scheint die zweite Verwendungsweise des Begriffs Konfiguration bloß eine Weiterführung der ersten Verwendungsweise zu sein, nachdem das Bewusstsein die Datenkomplexe bereits als Gegenstände aufgefasst hat, die an bestimmten Stellen im Raum aufzufinden sind. Damit schwankt die Konfiguration zwischen der Anwendung auf hyletische Daten und der Anwendung auf Gegenstände. Die Allgemeinheit von der hier die Rede ist, wandelt sich daher implizit: von der allgemeinen Datenähnlichkeit als Homogenität des Sinnenfeldes hin zum Typus „räumlicher Gegenstand“. Die Paarung basiert demnach auf der inhaltlichen Ähnlichkeit, die sich einerseits auf die Daten beziehen kann oder auch auf die Typik der Gegenstände. Diese beiden Aspekte – die Einheit und die Verschiedenheit – gehören jedoch zwei unterschiedlichen „Stufen“ oder „Registern“ an. Während die Verschiedenheit der Horizonte sich nämlich an den erfahrenen Gegenständen zeigt, so zeigt sich die Datenähnlichkeit – d.h. die Gemeinsamkeit aller visueller, taktueller, olfaktorischer etc. Daten – nur im Sinnenfeld, nicht am erfahrenen räumlichen Gegenstand, da die Erfahrung des Gegenstands ja Daten von mehreren Feldern vereint, nicht nur visuell oder taktuell allein. In der Konfiguration und der Funktion als Paarung ist also ein Umschlagpunkt zwischen den Sinnesdaten, die in die jeweiligen Felder gruppiert werden, und den erfahrenen Gegenständen, die „aufgefasst“ werden. Es scheint also möglich, dass diese systematische Stelle auch den Umschlagpunkt zwischen der Konstitution als Auffassung-Inhalts-Schemas und den Voraussetzungen derselben anzusiedeln. Inwieweit dieser Wechsel Konsequenzen für den Konstitutionsbegriff im Allgemeinen hat, wird im Folgenden zu erläutern sein.

Um dies weiter zu verfolgen ist nun zunächst die Frage zu stellen, wie die Horizonte der Gegenstände nicht nur als Innenhorizonte, d.h. Horizonte, die auf Gegebenheiten desselben Gegenstandes aus anderer Perspektive etc., darstellen, sondern auch als Außenhorizonte, d.h. Verweisungen auf das Umfeld oder andere Gegenstände.

Um dies weiter zu verfolgen ist nun zunächst die Frage zu stellen, wie die Horizonte oder Verweisungen der Gegenstände nicht nur als Innenhorizonte, d.h. Horizonte, die auf Gegebenheiten desselben Gegenstandes aus anderer Perspektive etc., darstellen, oder auch als Außenhorizonte, d.h. Verweisungen auf das Umfeld oder andere Gegenstände. Auftreten können, sondern auch als Verweisungen auf die jeweilige optimale Gegebenheit.

„Zwei natürlich individuell typisch ausgezeichnete okulomotorische Erscheinungen verweisen assoziativ beide auf ihre optimale Sphäre und ihre darin beruhendes Optimum, und diese beiden

Optima sind individuell typisch ähnlich, sie kommen im ‚Dunkel‘ zur Denkung der Ähnlichkeit.“⁷⁰

Die optimale Gegebenheit unterscheidet sich von Datentypus zu Datentypus: Visuelle Daten erfordern eine andere Art von Aufmerken und Rahmenbedingungen als etwa akustische Daten. Erstere bedürfen nicht nur eines bestimmten Wahrnehmungsaktes (Sehen), sondern auch genügend Helligkeit, um den Gegenstand zu sehen, er darf von keinem anderen Gegenstand verdeckt sein etc, während eine optimale Gegebenheit akustischer Erscheinungen eines anderen Wahrnehmungsaktes bedarf (Hören) sowie andere Rahmenbedingungen. So ist es bei einem Hörobjekt egal, ob die Geräuschquelle von einem anderen Gegenstand verdeckt wird oder ob es dunkel ist. Dabei ist das konkrete wahrzunehmende Objekt egal: Wenn es zu dunkel ist, können keine visuell erscheinenden Gegenstände ausgemacht werden. Passen die Rahmenbedingungen jedoch so ist man zumindest in der Lage die positionierten Gegenstände zu sehen.

Systematisch bedeutet das, dass die Gegenstände nicht nur auf andere Gegenstände oder ihr Umfeld verweisen, sondern auch auf ihren Datentypus aus dem Sinnesfeld. Daher muss eine Einheit zugrundeliegen, die diese Verbindung erst möglich macht, ebenso wie die Einheit des Sinnesfeldes als solche. An dieser Stelle kommt die Assoziation ins Spiel. Paarung gibt uns die Struktur der Konfiguration, d.h. wie das Sinnesfeld tatsächlich geordnet ist, aber gibt nicht an, wie die Sinnesfelder selbst als Element im „Aufbau“ der Bewusstseins erfahrung fungieren kann. Die Frage, wie die Sinnesfelder denn möglich sind und somit die Ordnung und Einheit des Feldes, führt zu der Frage welche Bewusstseinsleistungen denn synthetisch-vereinheitlichend funktioniert. Dies führt uns zu einem Kernkonzept der genetischen Phänomenologie: der Assoziation.

Assoziation

Das Ziel des folgenden Kapitels ist doppelter Natur. Einerseits möchte ich in einem ersten Schritt die beiden Typen der Assoziation – noematische und Urassoziatio – unterscheiden, sowie deren Funktion im Rahmen der Phänomenologie Edmund Husserls klären. Dazu werde ich mich auf publizierte Primärtexte sowie Manuskriptstellen aus Husserls Nachlass beziehen. Von Bedeutung für die Konstitution wird v.a. die Urassoziatio sein. In einem zweiten Schritt werde ich dann anhand der Sekundärliteratur eine weit verbreitete These über den genetischen

⁷⁰ Manuskript D 111, TS4.

Konstitutionsbegriff einführen und diskutieren: die Ersetzungsthese, d.h. diejenige These, die besagt, dass der Begriff der Konstitution aus der statischen phänomenologischen Phase durch einen anderen ersetzt wird. Da die Ersetzungsthese oft mit Rekurs auf die fundamentale Funktion der Assoziation begründet wird, werde ich kritisch evaluieren, inwieweit diese These plausibel gemacht werden kann.

Arten und Funktion der Assoziation

Um an dieser Stelle die Struktur des Feldes sowie der Gerichtetheiten, die letztlich auf die Assoziation verweisen und deren Funktion zur Konstitution aufzuklären. Dafür bietet es sich zunächst an die Frage zu stellen, was unter Assoziation eigentlich zu verstehen sei. In den *Analysen zur passiven Synthesis* fasst Husserl die Assoziation folgendermaßen zusammen. Assoziation ist „eine zum Bewußtsein überhaupt beständig gehörende Form und Gesetzmäßigkeit der immanenten Genesis, nicht aber, wie für den Psychologen, eine Form objektiver psychophysischer Kausalität, nicht eine gesetzmäßige Art, wie im menschlichen und tierischen Seelenleben das Auftreten von Reproduktionen, von Wiedererinnerungen kausal bestimmt ist“⁷¹.

Assoziation ist für Husserl demnach eine eidetische Gesetzmäßigkeit des Bewusstseins überhaupt, die sich nicht mit dem Verweis auf psychologische Daten wegerklären lässt, sondern vielmehr scheint die Funktion der Assoziation wesentlich grundlegender zu sein als eine psychologische Theorie anzunehmen vermag.

Im allgemeinen Sprachgebrauch wird der Begriff „Assoziation“ verwendet, um eine bestimmte Form der Erinnerung zu bezeichnen, deren kennzeichnendes Merkmal das Operieren auf der Basis von Ähnlichkeit ist. Husserl greift dieses allgemeine Verständnis auf, entwickelt es allerdings noch weiter. Dieses Verständnis hilft uns jedoch nicht weiter, immerhin setzt das ja bereits bestimmte gegenständliche Auffassungen voraus, indem eine Ähnlichkeitsbeziehung zwischen Gegenständen oder Situationen herausgestellt wird. Immerhin ist die Assoziation dann die Relation zwischen einem aktuellen Erlebnis und einem hinreichend ähnlichen bereits vergangenen Erlebnis, sodass das letztere Erlebnis durch das aktuelle wieder präsent gemacht wird. Wie also wird dieses alltägliche Verständnis von Assoziation weiterentwickelt?

⁷¹ Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918 - 1926. Husserliana: Gesammelte Werke: Bd. 11.*, ed. by Margot Fleischer and Rudolf Bernet (Dordrecht: Springer, 1966), p. 117.

In den *Analysen zur passiven Synthesis* spürt Husserl der Assoziation nach und stößt letztlich auf die Voraussetzungen der Zeitlichkeit, da ja Erlebnisse bereits vergangen sein müssen, um in einem assoziativen Kontext zu einer gegenwärtigen Erfahrung aufzuscheinen.⁷² In einer zweiten Möglichkeit das Wort „Assoziation“ zu gebrauchen, wird von Holenstein betont, nämlich, die Möglichkeit der Assoziation als „Ur-Assoziation“. Während die „normale“ Assoziation an bereits „auskonstituierten Gegenständen“⁷³ arbeitet, setzt die Ur-assoziatioon etwas früher an. Gerade wenn es um die Affektion geht, ist dieser Hinweis hilfreich. Denn auch Husserl führt an, dass es sich bei der Urassoziatioon, um „etwas den Assoziatioonen im gemeinen Sinn so nah Verwandten zu tun haben, daß in erweitertem Sinn schon hier von Assoziatioonen, von Urassoziatioonen gesprochen werden könnte, bei denen Reproduktion also noch nicht in Frage ist“.⁷⁴

Warum aber sind diese beiden verschiedenen Bewusstseinsfunktionen gleichermaßen als Assoziation benennbar? Wie so oft geht es bei Husserl dabei, um die funktionale Gleichheit der beiden Assoziationsformen. Beide Assoziationsrelationen haben dieselbe Funktion, i.e. eine verweisende und vereinheitlichende, wenn auch das Applikationsgebiet ein anderes ist. Die Urassoziatioon vereinheitlicht das Feld, das selbst wieder durch Konfigurationen strukturiert und gekennzeichnet ist und vereint nicht zwei verschiedene noematische Gegebenheiten auf der Basis ihrer Ähnlichkeit. Allerdings taucht noch eine weitere Unschärfe auf. Denn am Ende des Manuskript D 11 betont Husserl, dass die Assoziation zentral für die Konstitution ist, indem die Assoziation für die Vereinheitlichung der „Gerichtetheiten“ sorgt.

„Es ist aber auch Rücksicht zu nehmen auf das Teleiomatische der Konstitution. In dem aktuellen Gang, in dem der aktuellen Wahrnehmung ist sie ein Vollbringen, in welchem das Ich ursprünglich gerichtet ist auf sein Telos. Es sind also durch Assoziation verbundene Gerichtetheiten, und konstituiert ist aufgrund von Gerichtetheiten Einheit eines Gegenstandes.“⁷⁵

Wenigstens zwei Aspekte sind an dieser Schilderung hervorzuheben.. Einerseits die bereits angesprochene Rolle der Assoziation für die Konstitution, andererseits allerdings auch der Fokus auf die Teleologie der Intentionen. Diese besteht darin, dass eine Intention ihre Erfüllung darin findet zu einer originären Gegebenheit gebracht zu werden. Die Leerintentionen sowie die Horizonte verweisen stets auf etwas, das aktuell nicht gegeben ist, aber immer prinzipiell ausweisbar bleibt und in der Ausweisung einen qualitativen Sprung von der Leerintention hin

⁷² Vgl.: Husserl, *Hua XI*, p. 125f.

⁷³ Holenstein, p. 36.

⁷⁴ Husserl, *Hua XI*, p. 151.

⁷⁵ Manuskript D11, TS5

zu einer erfüllten Intention bedeutet, d.h. zu einer Evidenzerfahrung, die selbst nicht mehr als Evidenz in Zweifel stehen kann, wenngleich auch dann der (raumzeitliche) Gegenstand nur perspektivisch gegeben ist. Konstitution wird in diesem Manuskript beschrieben als etwas, das verschiedene Gerichtetheiten voraussetzt, um die Einheit eines Gegenstandes konstituieren zu können. Zudem soll die Assoziation der Grund für die Verbindung der Gerichtetheiten. Wie ist das nun genau zu verstehen?

Die Gerichtetheiten werden in der obigen Stelle kombiniert mit dem Telos einer Intention. Da das Telos einer Intention in der Erfüllung der Leerintention, d.h. der originären Gegebenheit besteht, so muss es sich bei der Gerichtetheit ebenfalls um intentionale Bezugnahmen handeln. Doch was unterscheidet dann die einzelnen Gerichtetheiten und dem durchlebten intentionalen Erlebnis? Die einzelnen Gerichtetheiten fügen sich dann zu einer Einheit zusammen und bedingen so eine Erfahrung, die als solche nicht nur eindimensional ist, sondern der Komplexität und Pluralität unserer Erfahrungen Rechnung trägt, während die durchlebte Erfahrung bereits diese Teile beinhaltet. So beinhaltet die durchlebte Erfahrung nicht nur eine Seite eines raumzeitlichen Gegenstandes darstellt, sondern auch einen Hintergrund, einen „Bewußtseinshof“⁷⁶, der Dinge im Rahmen die Dinge im Rahmen der Erfahrung präsentiert, die „nur“ im Hintergrund da sind, zu denen man sich aber stets zuwenden kann, d.h. diese Dinge zum Vordergrund zu machen.

Entscheidend ist nun, wie Husserl diese Vereinheitlichung begreift. In dem obigen Zitat hat er angedeutet, dass Teilgerichtetheiten der intentionalen Erfahrung durch die Assoziation verbunden werden. Da es sich bei diesen Teilgerichtetheiten nicht um bereits bestimmte Noemata handelt, die in einem Ähnlichkeitsverhältnis über den zeitlichen Strom des Bewusstseins hinweg stehen, und so geweckt werden können, liegt es nahe, dass die Assoziation in Frage die Urassoziatio ist, d.h. die Verbindung im Rahmen des Sinnesfeldes stattfindet. Allerdings scheint es nicht immer ganz klar zu sein, worauf sich die Urassoziatio eigentlich bezieht. Vereinheitlicht sie die verschiedenen Gerichtetheiten, so ist die Assoziation auf Intentionen, also den noetischen Bereich gerichtet. Es lassen sich jedoch auch Stellen finden, die die Urassoziatio als der noematischen Assoziatio Vorgängiges auf das Sinnesfeld, d.h. auf die Daten, die dem Noema zugrunde liegen anwendet.

Homogenität und Heterogenität sind also das Ergebnis zweier verschiedener Grundweisen assoziativer Einigung von Präsentem und Nicht-präsentem. Die Einheit eines Sinnesfeldes ist also Einheit erst durch assoziative Verschmelzung (homogene Assoziatio), ebenso wie seine

⁷⁶ Husserl, *Hua III/1*, p. 65.

Ordnung und Gliederung sowie jede Bildung von Gruppen und Gleichheiten in ihm hergestellt ist durch die Wirkung der Assoziation.⁷⁷

Ohne näher auf diese Spannung eingehen zu können, so scheint mir eine Vereinheitlichung beider Positionen durch das assoziative Resultat vermittelt durch die Vereinheitlichung der Gerichtetheiten am plausibelsten zu sein: Indem die (visuellen) Aspekte der Wahrnehmungsakte vereinheitlicht werden, ergibt sich gemäß dem Korrelationsapriori notwendig, dass diesen Aktaspekten bestimmte Daten gegenüberstehen. So kann ein Tondatum nicht visuell wahrgenommen werden. Daraus ergibt sich eine Homogenität des Sinnesfeldes, obgleich die Assoziation sich primär auf Momente der Akte, Gerichtetheiten, richtet. Unabhängig davon, wie die Spannung zwischen den beiden „Zielbereichen“ der Urassoziatio aufgelöst wird, so bleibt dennoch klar, dass das Resultat der Urassoziatio eine Vereinheitlichung ist. Diese Vereinheitlichungsleistung zeigt sich in der Homogenität des Sinnesfeldes, ebenso wie der Ordnung (Konfiguration) desselben. Das formale Kriterium für diese Vereinheitlichung ist das der Ähnlichkeit.

Um ein formales Kriterium handelt es sich deswegen, weil sich die Art der homogenen Ähnlichkeit zwischen den homogenen Daten und der darin befindlichen „kleineren“ oder „genaueren“ Konfiguration unterscheiden muss und dennoch dasselbe Resultat aufweisen, nämlich die Struktur der Vereinheitlichung und einer Konfiguration. Zwar muss diese Vereinheitlichungsleistung formal als gleich angesehen werden, doch muss es zugleich einen Unterschied geben. Denn sind die Sinnesfelder bereits homogen, d.h. Daten derselben Art wadiesem Feld versammelt, etwa nur visuelle Daten, so ist die Gruppierung von Elementen innerhalb des Sinnesfeldes nicht erklärbar, wenn diese Gruppierung kleiner als das gesamte Sinnesfeld sein soll. Beriefe sich die „kleine Gruppierung“ innerhalb des Sinnesfeldes nämlich auf dieselbe Ähnlichkeit wie das Sinnesfeld, so wäre eine Unterscheidung nicht möglich, da ja alle Daten innerhalb des Sinnesfeldes sich durch ihre spezifische Homogenität auszeichnen, z.B. visuelle Daten zu sein. Andererseits kann auch kein inhaltliches Kriterium angelegt werden, da die Konfiguration innerhalb des Sinnesfeldes ja der Erfahrung von Gegenständen zugrunde liegt. Die Unterscheidung zwischen den beiden Formen der Assoziatio lässt sich dann nicht auf die Verschiedenartigkeit der Funktion zurückführen, sondern auf den anderen „Gegenstandsbereich“.

⁷⁷ Husserl, *Erfahrung und Urteil*, p. 79.

Was haben die Urassoziatio und die noematische Assoziatio demnach gemeinsam? Wieso ist die Benennung beider Phänomene als „Assoziatio“ gerechtfertigt? Die Antwort liegt in der Funktionalität. Die fundamentale Eigenschaft der Assoziatio ist die Einheitsstiftung. Betrachtet man dies aus dieser Perspektive, so lassen sich sowohl assoziative Verbindungen zwischen Noemata als auch die Verbindung der Sinnesfelder zu assoziativen Entitäten erklären. Wie lässt sich die Assoziatio aber dann von anderen Formen der Einheitsbildung, etwa der Identifikation eines Gegenstandes, der aus mehreren Aspekten besteht. Dies könnte man ja ebenso als eine einheitsstiftende Wirkung betrachten, allerdings scheint es zunächst unplausibel, dass es sich bei der Einheit eines Gegenstandes, der mehrere Eigenschaften an den Tag legt, ebenso um eine assoziative Leistung handelt. Wie also ist die Grenze zu ziehen?

Diese Frage lässt sich unter anderem auch unter dem Verweis auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Assoziatio und Affektion stellen. Denn nicht nur wird das Bewusstsein von einzelnen Aspekten bzw. Gegenständen in einem Sinnesfeld affiziert, sondern Husserl weist auch in der Vorlesung zu den passiven Synthesen darauf hin, dass die Rede von Weckung der Affektion auch auf die Urassoziatio hindeutet.⁷⁸ Dabei macht Husserl einen Unterschied zwischen der Assoziatio und der Urassoziatio, da letztere erst „in erweitertem Sinn“⁷⁹ unter den Titel Assoziatio zu stellen ist. Wie ist dieser Zusammenhang zu denken? Worin zeigt dieser sich? Um diese Unterscheidung schärfer zu fassen, unterscheidet Husserl zunächst tentativ zwischen „unbedingt notwendigen Verschmelzungen, die sich in starrer Gesetzmäßigkeit unter allen Umständen vollziehen“⁸⁰ und den „Verschmelzungen, Einheitsbildungen, die erst der Affektion zu verdanken sind“⁸¹. Die Urassoziatio stellt in den Vorlesungen zur passiven Synthesis eine feste Größe dar. Sie verweist stets auf die Einheitsbildung des Sinnesfeldes, die dann wiederum affektive Leistungen ermöglicht. Durch solche affektiven Leistungen wird etwa das Interesse des Bewusstseins im Sinnesfeld navigiert, indem Affektionen miteinander konkurrieren, um das Interesse des Bewusstseins zu wecken und letztlich in einer originären oder selbstgegebenen Erfahrung zu kulminieren.⁸² Die zweite Art der Verschmelzungen beruft sich demnach auf die Affektion und somit operiert sie auf der noematischen Ebene, da die Affektionen vom Gegenstand und dessen Ausweisung her gedacht werden müssen. Im Gegensatz dazu sind unter den notwendigen Verschmelzungen des Sinnesfeldes sind vor allem, diejenigen gemeint, „welche

⁷⁸ Vgl.: Husserl, *Hua XI*, p. 151.

⁷⁹ Husserl, *Hua XI*, p. 151.

⁸⁰ Husserl, *Hua XI*, p. 159.

⁸¹ Husserl, *Hua XI*, p. 160.

⁸² Husserl, *Erfahrung und Urteil*, p. 80.

die starre Form des lebendigen Präsenzfeldes konstitutiv zustande bringen: die Zeitform und die Form des Lokalfeldes, aber auch was etwa als feste Einheitsform eines sonstigen Sinnesfeldes sich herausstellen sollte“⁸³. Bei diesen Verschmelzungen handelt es sich nicht ausschließlich um Verschmelzungen, die auf das Konto der Urassoziation zurückzuführen sind. So wäre es etwa eine eher konstruierte Theorie zu argumentieren, dass die sukzessive Ordnung der Zeit auf die Leistungen der Assoziation zurückzuführen sei. Allerdings macht Husserl klar, dass die verschiedenen Sinnesfelder durch die Urassoziation bedingt sind. Das Zusammenspiel der verschiedenen Sinnesfelder führt zum Wahrnehmungsfeld, d.h. dem Feld, das sowohl visuelle als auch auditive, taktuelle etc. Daten enthält und die Grundlage der Wahrnehmungen bildet.

Welche Relevanz hat die Assoziation aber für die Frage nach der Konstitution räumlicher Gegenstände? Da die Assoziation – sei es indirekt durch die Korrelation der intentionalen Gerichtetheiten oder direkt, indem sich die Assoziation auf die reellen Bewusstseinsdaten richtet – das Sinnesfeld vereinheitlicht, ergibt dies die Möglichkeit die Affektion in besonderer Weise zu denken, nämlich als Kontrastphänomen zu anderen Daten im Sinnesfeld, da sich dann bestimmte Daten auszeichnen, denen sich das Bewusstsein zuwenden kann. Diese Charakterisierung findet man oft in der Forschungsliteratur zum genetischen Begriff der Konstitution. Was dies genau bedeutet und wie der Begriff der Konstitution dann zu konzeptualisieren ist, werde ich im Folgenden anhand von Beispielen der Forschungsliteratur erörtern.

Der genetische Konstitutionsbegriff in der Forschungsliteratur

Die systematische Bedeutung der Assoziation haben viele Sekundärliteraturautoren zum Anlass genommen das Form-Inhalt-Schema der Konstitution, wie Husserl es in seiner frühen „statischen“ phänomenologischer Schaffensphase konzipiert hat, zurückzuweisen und durch eine genetisch-phänomenologische Variante der Konstitution bei der Assoziation stets eine Rolle spielt zu ersetzen. Dabei gibt es verschiedene Motivlagen zur Motivation der *Ersetzungsthese*. So argumentiert Robert Sokolowski etwa, dass ein Ersatz für den Konstitutionsbegriff der statischen Phänomenologie unumgänglich ist, da Husserl in der phänomenologischen Fundamentalbetrachtung der *Ideen I* zwei Motivlagen miteinander verwechselt und so zu einem äquivoken und unbrauchbaren Begriff der Konstitution kommt. Bei diesen beiden Motivlagen handelt es sich einerseits um das cartesianische Motiv der

⁸³ Husserl, *Hua XI*, p. 160.

Unbezweifelbarkeit und damit apodiktischer Gegebenheit des Ichs⁸⁴ und der These, dass alles Sein relativ auf das Bewusstsein ist⁸⁵. Während es sich bei der Apodiktizität des Ich um eine ontologische Aussage handelt – da es eine Aussage über die Seinsweise des Ichs ist – stellt sich das zweite Motiv anfangs als bescheidener dar, indem es zunächst nur beansprucht die Erfahrung zu beschreiben. Sokolowski argumentiert, dass sich diese beiden Motivlage jedoch derart miteinander verbinden, sodass die Phänomenologie ihre eigentümliche Gestalt in den *Ideen I* erhält.⁸⁶ Dieser Befund wird ergänzt durch den systematischen Hauptpunkt von Sokolowskis Studie: „Wie bemerken, dass Husserl sich gezwungen sah zuzugeben, dass nicht jede Form der Konstitution das Schema ‚Form-Inhalt‘ aufweist“⁸⁷. Das systematische Hauptargument Sokolowskis ist letztlich nicht die Problematik der zwei verknüpften Motiven in den *Ideen I*, sondern die Feststellung, dass das Schema von Auffassung-Inhalt aufgegeben werden muss. Der Grund dafür liegt in Husserls Analysen zum Zeitbewusstsein, da – so Sokolowski – das Modell der Konstitution im Rahmen des Zeitbewusstseins neu überdacht werden muss, da dieses einen Strom von Elementen voraussetzt, die ein immanentes Bewusstseinsobjekt aufbauen.⁸⁸ Die Conclusio ist also, dass die Interpretation der Konstitution aufgegeben werden muss, weil sie nicht alle Fälle abdecken kann. Es mag schon sein, dass der Konstitutionsbegriff für das Zeitbewusstsein anders gefasst werden muss, allerdings sehe ich keinen Grund warum man das klassische husserlsche Verständnis der Konstitution räumlicher Gegenstände mitverabschieden muss. Immerhin setzt diese Konstitution bestimmte Elemente voraus, auf die andere eidetische Regionen nicht zurückgreifen können. So macht es keinen Sinn die Konstitution idealer Gegenstände an den Leib und die räumliche Erfahrung zurückzubinden, da im Gehalt des idealen Gegenstandes *per se* keine Räumlichkeit enthalten ist. Daher werde ich im Folgenden versuchen einer paradigmatische Durchführung der Ersetzung des statischen Konstitutionsbegriffs durch einen genetisch-assoziativen zu widersprechen. Dabei handelt es sich um Holensteins *Phänomenologie der Assoziation*. Ich werde zunächst seine Position *in extenso* darlegen, um in einem zweiten Schritt gegen die zugrunde gelegte „Konstanzhypothese“ argumentieren.

⁸⁴ Vgl.: Sokolowski, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*., p. 123ff.

⁸⁵ Sokolowski, p. 126ff.

⁸⁶ Vgl.: Sokolowski, p. 131ff.

⁸⁷ Sokolowski, p. 205 (Meine Übersetzung, R.S.) Original: ‘we simply observe that Husserl was forced to admit that not every type of constitution has the schema “sensations-intentions”.’

⁸⁸ Vgl.: Sokolowski, p. 205. ‘On the level of inner temporality, therefore, constitution acquires a new image or model, that of a flow of elements (partial intentions or temporal phases) which gradually builds up an immanent object.’

Im Buch *Phänomenologie der Assoziation* argumentiert Holenstein, dass durch den Schwenk hin zur genetischen Phänomenologie die zentrale Stellung der Empfindungsdaten zugunsten einer Stärkung der Assoziation mitvollzogen wird. Zwar verabschiedet sich Husserl nicht explizit vom Konzept der Empfindungsdaten, Holenstein argumentiert jedoch, dass eine solche Verabschiedung unumgänglich ist, denkt man die phänomenologischen Einsichten konsequent fort. Das Konzept der Empfindungsdaten krankt für Holenstein an mehreren Punkten. Unter anderem weist Holenstein auf mehrere begrifflichen Inkonsistenzen hin, doch das entscheidende Argument gegen die Empfindungsdaten formuliert Holenstein dann mit Rekurs auf die Phänomenologie des inneren Zweitbewusstseins. Als Beispiele für die von Holenstein herausgearbeiteten begrifflichen Probleme können Folgende Dinge genannt werden: die Verschiedenartigkeit des Ursprungs der Begriffe „Einheit“ und „Mannigfaltigkeit“.⁸⁹ Damit meint er, dass Einheit ein noematischer Begriff ist, weil sich die erfahrenen Gegenstände als Einheiten darstellen, während die Mannigfaltigkeit zunächst auf der Ebene der Sinnesdaten, und somit auf einer noetisch-hyletischen Ebene, ansetzt. Die Möglichkeit der Interaktion von Einheit und Mannigfaltigkeit bleibt somit ein Erklärungsdesiderat. Weiter weist er daraufhin, dass unklar verbleibt, was genau „Vorgängigkeit“ der Empfindungsdaten in Bezug auf Auffassungen bedeutet, sowie deren unproblematische Voraussetzung.⁹⁰ Zudem äußert Holenstein den Verdacht, dass es sich bei den Empfindungsdaten, um ein naturalistisches Erbe handeln könnte, da Empfindungen abhängig von den Gegenständen ist.⁹¹ Dieser Kritikpunkt spiegelt sich auch in Holensteins hauptsächlicher Kritik.

Diese Ungereimtheiten, die die Verwendung des Konzepts der Empfindungsdaten, so wie Husserl diese verwendet, begleiten, sind allerdings noch nicht der Gipfel, sondern nur kleinere, mehr oder minder rasch behebbare Schwierigkeiten und auch Holenstein gesteht zu, dass diese Punkte bis zu einem gewissen Grad behoben werden können. Die Kritik, die das Konzept der Empfindungsdaten und somit das Auffassungs-Inhalts-Schema *ad absurdum* führen soll, führt Holenstein im Rahmen der Interpretation des inneren Zeitbewusstseins auf. Seine These ist, dass sich das Inhalts-Auffassungsschema im Rahmen der Zeitanalyse unhaltbar wird. Auf diese Argumentation werde ich mich in den nächsten Absätzen konzentrieren. Zunächst wird eine Darstellung der Interpretation und Kritik Holensteins an Husserl als auch seiner Alternative im Vordergrund stehen. Erst danach werde ich dazu Stellung beziehen.

⁸⁹ Vgl.: Holenstein, p. 93.

⁹⁰ Vgl.: Holenstein, p. 93.

⁹¹ Vgl.: Holenstein, p. 98.

Holensteins Hauptziel ist die Zurückweisung der sogenannten „Konstanzannahme“. Dabei handelt es sich um die Annahme, dass hyletische Daten objektiv wahre Eigenschaften/Sachverhalte ausdrücken, die selbst nicht von bewusstseinsmäßigen Leistungen abhängen. Doch der „ganze Begriff von letzten, ichfremden, unstrukturierten Stoffen, die der Formung durch die verschiedenen Bewusstseinsfunktionen unterworfen werden, wobei sie diesen ‚subjektiven‘ Leistungen gegenüber ‚objektiv‘ konstant bleiben, [ist, R.S.] ein unheilvolles Erbe der physiologischen Psychologie“⁹². Von dieser Perspektive besehen können intentionale Auffassungen hyletische Daten auf die eine oder andere Weise „auffassen“ und die Daten mit der Auffassung beseelen, wobei dies die Daten selbst nicht tangiert. Dieses Verständnis der Konstitution, das sich dem Hyle-Morphé-Schema verdankt, findet sich bereits in Husserls früheren Überlegungen und bedingt die Möglichkeit ein und dasselbe Datenfeld mit anderen Sinnapperzeptionen zu versehen, etwa einmal als Mensch und einmal als Schaufensterpuppe. Es ist diese Annahme, die bei der Zurückweisung der Interpretation der Konstitution als Form-Inhalts-Schema im Rahmen der Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins die entscheidende Rolle für Holenstein spielt, da eine Zurückweisung dieser These für ihn synonym mit der Zurückweisung des Inhalts-Auffassungsschemas ist.

Husserls Analysen der Phänomenologie der Zeit durchläuft drei Phasen, folgt man Holenstein. Die erste schließt sich an Brentanos Auffassung von Zeit an, bei der die Zeit und die Änderung des Zeitpunktes auf eine Änderung im inhaltlichen Gefüge des Erlebnisses zurückzuführen. „Die ‚assozierten‘ Vorstellungen reproduzieren den Inhalt der Wahrnehmungsvorstellung und fügen ihm zugleich ein neues Inhaltsmoment hinzu, ein Temporaldatum, ein Moment der Vergangenheit.“⁹³ Diese Lösung des Problems verwirft Husserl allerdings bald, da diese andere Probleme nach sich zieht, auf die Husserl aufmerksam geworden ist. Die Modifikation der Zeit nicht auf ein durch eine Abfolge primärer Inhalte erklärt werden, denn eine reine Sukzession zweier Inhalte erlaubt nämlich nicht auch auf eine zeitliche Abfolge der beiden Inhalte zu schließen.⁹⁴ Daraufhin verlegt Husserl die Modifikation, die mit der Änderung der erlebten Zeitstelle einhergeht, in die Weise der Apperzeption. Holenstein macht jedoch deutlich, dass sich dabei ähnliche Probleme ergeben. „Die dem Bewusstsein gegenwärtigen Inhalte, die als vergangen aufgefasst werden, können in anderer Blickrichtung gleichzeitig als jetzt-seiend angesehen werden.“⁹⁵ Damit ist das zeitliche Signum unklar, da der zugrundliegende Inhalt

⁹² Holenstein, p. 93.

⁹³ Holenstein, p. 104.

⁹⁴ Vgl.: Holenstein, p. 105.

⁹⁵ Holenstein, p. 105.

einerseits als vergangen, zugleich aber als jetzt-seiend angesehen werden kann. Letztlich verwirft Husserl auch diese Möglichkeit das innere Zeitbewusstsein zu konzeptualisieren.

Holenstein konstatiert, dass sich Husserl endlich von dem Phänomen selbst leiten lässt, wenn er zum Schluss kommt, dass gar keine „Kontinuität von reell gegebenen Empfindungen“⁹⁶ im Bewusstsein vorliegt, die durch einen gegenwärtigen Moment indexiert werden kann. Diese Einsicht scheint ihre Wurzeln darin zu haben, dass ein vergangener Ton nicht in derselben Weise affizieren kann wie ein aktuell gegebener Ton. Diese Differenz ist darauf zurückzuführen, dass der vergangene Ton nur noch ein „Ton-Gewesenes“⁹⁷ ist, das selbst nicht affiziert, sondern einer Erinnerung daran bedarf, um diesen Ton zurück in das Bewusstsein zu heben. Der aktuell gegebene Ton affiziert hingegen qua den Empfindungsdaten und der Affektion. Ein vergangener Ton affiziert nicht und ist analog zu einem phantasieren Ton, da es in der Erinnerung an den Ton Affektion nicht in derselben Weise gibt, wie in der Erfahrung. „So wenig, wie ein Phantasie-Ton ein empfundener Ton ist, so wenig ist ein retentionaler Ton empfunden.“⁹⁸ Stimmt diese Rekonstruktion, dann ist die Annahme eines Verlaufs der konstanten Empfindungen im Bewusstsein nicht haltbar, da ja auch Erinnerungen müssten davon betroffen sein. Somit wird das Schema von Empfindungsdaten und einer Auffassung im Rahmen der Zeitphänomenologie und der Analyse von Erinnerungen und Retentionen, d.h. dem Bewusstsein des Eben-Noch-Gewesenen⁹⁹ zurückgewiesen. Kurz gesagt: Anhand der Rekonstruktion der Erinnerung und der Funktion des Zeitbewusstseins wird klar, dass die Daten in der Erinnerung nicht einfach aufgefasst werden können, da die Daten auf deren Basis Erinnerungs- oder Phantasieobjekte zu Bewusstsein gebracht werden, nicht affizieren können, da sie nicht gegenwärtig sondern eben vergangen oder gar nicht real sind. Holenstein merkt jedoch ausdrücklich an, dass Husserl nie so konsequent war und dieses Schema ebenso bei der Dingkonstitution zurückgewiesen hat.¹⁰⁰ Für Holenstein steht jedoch fest, dass das Schema der Konstitution einer Überarbeitung bedarf, wenn Husserl dies auch niemals eigens reflektiert hat.¹⁰¹ Die These, dass die Daten konstant bleiben und sich ihre Konstanz darin zeigt, dass sie verschiedenen auffassenden Akten zugrunde liegen kann, wie etwa der Auffassung als eine Arabeske oder eine sinnvolle Abfolge von Wörtern, lässt sich also allgemein nicht halten.

⁹⁶ Holenstein, p. 106.

⁹⁷ Holenstein, p. 106.

⁹⁸ Holenstein, p. 106.

⁹⁹ Vgl.: Husserl, *Hua X*, p. 34f.

¹⁰⁰ Vgl.: Holenstein, p. 93f.

¹⁰¹ Vgl.: Holenstein, p. 89.

Was aber ist Holensteins Alternative? Wie kann und muss man im Rahmen einer husserlschen Phänomenologie Empfindungsdaten denken? Muss man das überhaupt? Das von Holenstein angebotene Alternativangebot findet sich im Anschluss an die eben dargelegte Interpretation der Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins. „Die Empfindungsdaten sind *nicht* ‚sozusagen fertige Gegenstände‘, sondern in genetischer Konstitution erwachsene synthetische Einheiten.“¹⁰² Zugleich sind diese in einem Prozess erwachsende Daten nicht mehr als bewusstseinsimmanent zu denken. „Was das Bewusstsein affiziert hat sich ihm bereits irgendwie gegenübergesetzt und fällt mit dem ‚gereizten‘ Bewusstsein nicht mehr zusammen.“¹⁰³ Die Vermittlung zwischen der prozessualen Synthese der Empfindungsdaten und ihrer Setzung als bewusstseinsfremdes versucht Holenstein anhand des Sinnesfeldes. Denn das Sinnesfeld ist das Resultat assoziativer Synthesen, die die Empfindungsdaten in einem homogenen Feld vereinen. Holenstein interpretiert diese Synthese als entscheidenden Schritt, indem in dieser Weise eine inhaltliche Genesis zusätzlich zu der zeitlichen Synthesis des Erlebnisstromes der Empfindungsdaten klargestellt wird. Diese Synthesis zu Sinnesfelder bedingt eine mögliche Verschmelzung oder kontrastierende Abhebung der Sinnesdaten, die als Affektion fungieren können, da sie auf eine bestimmte Konfiguration des Sinnesfeldes hinweist. Holenstein betont nun, dass die Konfiguration als ein figurales Moment – wie es bereits in der *Philosophie der Arithmetik* gefasst wird – ein Auffassungs-Inhaltsschema zugunsten einer gestalttheoretisch orientierten Stoßrichtung auflöst.¹⁰⁴ Dann wird der Kontrast zu dem zentralen Mittel, wie Gegenstände das Bewusstsein affizieren können. Denn der Kontrast setzt im Rahmen des Sinnesfeldes ein und beschreibt die Relation zwischen dem affizierenden Vordergrund und dem mitaffizierenden Hintergrund, die sich im Bewusstseins Erlebnis widerspiegelt, wenn man an den Gegenstand und den „Bewusstseinshof“ denkt. Die spezifische Relation des Kontrasts ist nicht konstant, sondern ändert sich je nach räumlicher, zeitlicher Lage oder auch je nach Interesse. Stimmt das, so argumentiert Holenstein, so ist die entscheidende Argumentation gegen die Konstanzannahme hyletischer Daten bestanden. Denn die Konstitution basiert dann auf einem „Relativismus der affektiven Tendenzen“¹⁰⁵. Somit wären Daten als solche nicht mehr unabhängig von der

¹⁰² Holenstein, p. 107 (Hervorhebung m Original).

¹⁰³ Holenstein, p. 112.

¹⁰⁴ Vgl.: Holenstein, p. 114. Hierzu sei gesagt, dass der Übergang vom Sinnesfeld hin zu Gegenständen als Form der Konfiguration vermutlich seinen Grund in der Äquivokation hat, auf die ich im Konfigurationskapitel hingewiesen habe. Man könnte zwar argumentieren, dass es sich dabei um keine Äquivokation handelt, sondern um eine funktionale Bestimmung oder eine andere Art der Erweiterung, doch dazu müsste zunächst das Verhältnis zwischen der Konfiguration als Ordnung des Sinnesfeldes sowie der Konfiguration als Strukturmoment von Gegenständen überhaupt zuerst geklärt werden. .

¹⁰⁵ Husserl, *Hua XI*, p. 151.

Auffassung in dem Sinne, dass sie „nur“ das Material zur Auffassung bieten, die unterschiedliche Ausprägungen annehmen kann, so etwa bei der Auffassung von etwas als Schaufensterpuppe oder als Mensch.

Die Konzeption soll die Probleme der früheren Auffassung der Empfindungsdaten lösen, doch ich würde argumentieren, dass die diese nur zu verschieben in der Lage ist. Obgleich die Daten in einem Sinnfeld – dank der assoziativen Synthese – angeordnet sind und so affizieren, so ist die Herkunft dieser nicht erklärt. Zwar werden die Daten nicht mehr als immanente Bewusstseinsseinheiten angesehen, allerdings werden unter der Hand reelle Daten doch auch wieder eingeführt, wenn Holenstein darauf aufmerksam macht, dass Affektionen mit bestimmten Gefühlen intrinsisch verbunden sind: „Was affiziert ist keine undifferenzierte Hyle, die zu allem noch nahtlos mit ihrem Erlebnis koinzidiert. Vom impressional Hyletischen sondern sich verschiedenartige Gefühls- und Strebensmomente ab. In der Einheit der Abhebung ist eine ‚Wollust‘ fundiert. Es handelt sich dabei um ‚mit den sinnlichen Daten ursprünglich einige Gefühle‘.“¹⁰⁶ Wenn die sinnlichen Daten bereits ursprünglich einig mit Aspekten des Bewusstseins, wie etwa Gefühle, einig sind, so ist die Möglichkeit der „Gegenübersetzung“ der Empfindungsdaten als Bewusstseinsfremdes im Kern problematisch. Dieses Problem radikalisiert sich dadurch, dass die Verbindung zwischen Gefühlen – u.a. auch des Interesses – nur innerhalb bewusstseinsmäßiger Verbindungen ansiedeln kann.

Zudem spielt die Äquivokation, auf die ich im Konfigurationskapitel hingewiesen habe, nämlich zwischen der Ordnung des Sinnesfeldes und des figuralen Moments an einem Gegenstand, eine Rolle. Denn meint man mit der Konfiguration die Ordnung des Sinnesfeldes, so affizieren bestimmte Daten, die allerdings noch nicht als Gegenstände aufgefasst sein müssen, sondern sich im Wettstreit mit anderen Daten um die Aufmerksamkeit des Bewusstseins befinden. Versteht man hingegen die Konfiguration als die Einheit von Mannigfaltigkeiten in einem Gegenstand, so affiziert der Gegenstand das Bewusstsein. Das Problem ist allerdings, dass die Affektion vom Sinnesfeld aus operiert, d.h. der Gegenstand affiziert vom Sinnesfeld aus, das sich durch die Homogenität der Daten auszeichnet, im Gegensatz zu einem Gegenstand, der durch mehrere Sinnesdaten hindurch geht. Somit ist das Verhältnis zwischen Gegenstand und Sinnesdaten nicht klar. Denn die Sinnesdaten werden durch formale zeitliche Synthesen sowie die Ähnlichkeitssynthese der Assoziation in die Form der Sinnesfelder gebracht. Finden sich an dieser Stelle bereits fertige Gegenstände vor, so müssen die Gegenstände von Beginn an bewusstseinsimmanent gewesen sein oder man weist

¹⁰⁶ Holenstein, p. 113.; Vgl. auch: Husserl, *Hua XI*, p. 162.

der Assoziation oder dem Zeitbewusstsein eine kreative, gegenstandserzeugende Kraft zu, was in dieser Form nie von Husserl affirmiert wurde.

Zwar mag es einen Unterschied bezüglich der Konzeptualisierung der Empfindungsdaten zwischen den Werkphasen Husserls geben, der sich vornehmlich mit dem Begriff des Sinnenfeldes und den damit einhergehenden assoziativen Synthesen beschäftigt, dennoch scheint die grundsätzliche Rolle der Empfindungsdaten als Grundlage der Erfahrungen nicht infrage gestellt zu sein. Spiegelt sich das auch im Spätwerk wieder, d.h. verwendet Husserl tatsächlich weiterhin das Inhalts-Auffassungsschema der Konstitution im Spätwerk? Und falls ja, wie geht man mit der Kritik Holensteins anhand der Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins um? Oder gibt es eine Alternative, die von ähnlichen Prämissen, wie Holenstein ausgeht, aber eine andere Conclusio erreicht?

In diesem Kontext lassen sich Dieter Lohmars Beobachtungen zu der Nähe von Husserl und Kant in einem systematischen Sinn fruchtbar machen. Lohmar geht von der Beobachtung aus, dass sich sowohl bei Kant als auch Husserl ein inhaltlich bestimmbares Material finden lässt, das in irgendeiner Weise geleitet werden muss, um Bewusstseinsenerlebnisse zu erklären- Dabei unterscheidet er zwischen zwei Formen der Bewusstseinsleistungen und deren Relation zum Material, den Sinnesdaten. Einerseits gibt es eine sehr starke Form, in der das Bewusstsein das Material leitet, andererseits gibt es auch einen „sanfteren“ Umgang mit dem sensuellen Datenmaterial. Bei der ersten Form handelt es sich gleichsam, um eine „Investition“ in das präsentierte Material, wie es etwa bei den kantischen Kategorien der Fall ist, bei der das Bewusstsein aktiv etwas in das Material hineinprojiziert oder zumindest modifiziert und ordnet, während die sanftere Form nur auf das Verhältnis zu anderen erfahrenen Gegenständen abhebt, um die Daten in inhaltlich sinnvolle Erfahrungen bringen zu können. Ein Beispiel hierfür wäre Husserls Typentheorie, wie sie in *Erfahrung und Urteil* entwickelt wird, da durch die Daten Erfahrungen eines hinreichend ähnlichen Typus gleichsam werden und so die Leitung dieses aktuell affizierenden Datenkomplexes ermöglicht.¹⁰⁷ Ohne genau auf die Argumentation und Struktur der Argumentation Lohmars hier eingehen zu können, so ist interessant, wie er die Konzeptualisierung der Sinnesfelder beschreibt. Denn die Charakterisierung dieser ist ähnlich zu derjenigen Holensteins, allerdings zieht Lohmar eine andere Conclusio aus der gegebenen

¹⁰⁷ Vgl.: Dieter Lohmar, 'Grundzüge eines Synthesis-Modells der Auffassung: Kant und Husserl über den Ordnungsgrad sinnlicher Vorgegebenheiten und die Elemente einer Phänomenologie der Auffassung', *Husserl Studies*, 10.2 (1993), 111–141 (p. 112f.).

Beschreibung. Denn trotz des Abhebens auf die (assoziative und zeitliche) Vereinheitlichung des Sinnenfeldes, so pocht verweist Lohmar doch darauf, dass dies eine Theorie der Auffassung nicht ausschließt, sondern diese ein solches Prärequisit sogar verlangt.

Eine *Theorie der Auffassung* untersucht die Weise, wie in einem Bestand von sinnlichen Vorgegebenheiten bestimmte Elemente durch intentionale Sinnstiftung gemäß einer inhaltlich bestimmten Erwartung Teile des intentionalen Gegenstandes repräsentieren können. Vorausgehen muss also eine Untersuchung darüber, wie im Bereich der rein passiven Sinnlichkeit eine 1. Stufe der Vereinheitlichung liegt, die aus isoliert gedachten Daten gestaltbare Einheiten im sinnlichen Feld macht (T3). Die sinnstiftende Einordnung in ein Ganzes ist dagegen bereits eine 2. Stufe der *Verbindung und Sinngebung* sinnlicher Abgehobenheiten. Sie entspricht dem Prozeß der Auffassung.“¹⁰⁸

Gerade die zweite Stufe kann nun aber als das interpretiert werden, was Holenstein im Rahmen der Sinnfelder und dessen figurale Momente als entscheidend gegen die Interpretation der Konstitution als Auffassungs-Inhalts-Schemas ansieht. Zentral für Holenstein ist an dieser Stelle, wie wir gesehen haben, die Konstanzhypothese der hyletischen oder Empfindungsdaten, die er als ein Erbe der naturalistischen Psychologie interpretiert. Kontrastierend dazu zieht Lohmar hier eine Parallele zu der Affektion, die sich in der *Kritik der reinen Vernunft* von Kant findet. Lohmar beginnt mit dem Grundsatz, dass das Material einer Leitung vonseiten des Bewusstseins bedürfe, damit ein Bewusstseinsenerlebnis überhaupt möglich sei. „Der reelle Bestand ist in seiner Funktion als Repräsentant das Fülle gebende Moment in schlichten Akten. Der sinnliche Repräsentant ist mit der intentionalen Auffassung untrennbar verbunden.“¹⁰⁹ Diese Konstanz kann allerdings nur im Rahmen des Auffassungsprozesses elaboriert werden.

Lohmar stellt fest, dass beide Stufen im Rahmen in den Vorlesungen zu den *Analysen der passiven Synthesis* thematisiert werden, wobei der Fokus auf der ersten Stufe, d.h. der Leistung der Vereinheitlichung der Daten durch das Zeitbewusstsein und die Assoziation. Systematisch ist diese Stelle deswegen von Bedeutung für den Text Lohmars, weil diese Vereinheitlichung bereits im Kontext eines Problems des Leitungsgedankens konfrontiert wird: Wie kann sich „in der Sinnlichkeit ohne die verbindende Aktivität des Subjekts und vor aller Leitung dieser Verbindung durch den Verstand ein verbindbares Material abheben“¹¹⁰? Würden nämlich die im Sinnenfeld verbundenen Daten einer verbindenden Aktivität einer Subjektivität bedürfen, so ließe das nur zweierlei Möglichkeiten offen: einen infiniten Regress, da alle

¹⁰⁸ Lohmar, p. 129f.

¹⁰⁹ Lohmar, p. 129.

¹¹⁰ Lohmar, p. 115.

Datenverbindungen dann wieder einer Subjektivität bedarf, die diese Verbindungen erst herstellt, oder einen Idealismus, bei dem die Gegenstände mit der Subjektivität erst in die Welt kommen oder zumindest die Verbindungen, die durch die Subjektivität hergestellt werden, was relationslose Daten zurückließe. Die Grenzlinie verläuft dann zwischen passiven und aktiven Leistungen der Subjektivität, d.h. zwischen den Leistungen des Zeitbewusstseins und der Assoziation, sowie aktiven Leistungen, wie etwa des Sich-Zuwendens, Im-Griff-Behalten etc. Lohmar argumentiert jedoch, dass diese Grenzziehung von Husserl stets nur tentativ bleibt und immer wieder angezweifelt wird. Lohmar vermutet den Grund hinter der Schwierigkeit, wenn nicht Unmöglichkeit der Grenzziehung zwischen den aktiven und passiven Leistungen des Bewusstseins in einer „unbeabsichtigten Reduktion“ auf das im Jetzt präsente Bewusstsein unabhängig von seiner individuellen Verfassung und Geschichte. Die Auffassung und die Leitung des qua der Sinnenfelder präsentierten Daten kann im Rahmen einer solchen Beschränkung nicht adäquat beschrieben werden, da das Bewusstsein im Jetzt allein keinerlei Maßstäbe bieten kann, die über das Gegebene hinausweisen, wenn nicht das Phänomen berücksichtigt wird, das Husserl als „Sedimentierung“ bezeichnet, d.h. das sich Niederschlagen früherer Erfahrungen im Bewusstsein. Im Rahmen dieser „Bewusstseinsgeschichte“ können die im Sinnenfeld angeordneten Daten dann im Zusammenhang mit Verweisen auf aktuell nicht Präsenten, aber antizipiertes gerichtet sind. Zwar gab es den Begriff der Horizonte in Husserls Denken bereits in den *Ideen I*, die nicht unter dem Verdacht stehen, als genetisch-phenomenologisch zu gelten. Die Klasse von „unbestimmten Bestimmbarkeiten“ um die es hier geht, sind spezifische, die sich mithilfe der Assoziation zwischen Bewusstseinserebnissen inspirieren lassen. Dabei hebt Lohmar vor allem auf die Typentheorie ab, die Husserl vor allem im Rahmen von *Erfahrung und Urteil* darlegt.

Typen sind allgemeine Strukturen von Gegenstands-typen, die nicht notwendigerweise einen eidetischen Anspruch erheben können. „Die Dinge sind erfahren als Baum, Strauch, Tier, Schlange, Vogel; im besonderen als Tanne, als Linde, als Holunderstrauch, als Hund, als Natter, als Schwalbe, als Spatz usw.“¹¹¹ Die Verbindung von Individuellem und Allgemeinem ist bereits in der passiven Verbindung angelegt, sodass man die Aufmerksamkeit je nach Interessenslage auf das Konkrete oder das Allgemeine richten kann. „Jedes typisch aufgefaßte Ding kann uns auf den allgemeinen Begriff des Typus, indem wir es auffassen, leiten. Andererseits müssen wir nicht in dieser Weise auf das Allgemeine gerichtet sein[...].“¹¹² Wenn man einen Hund sehen, so kann man auf den konkreten Hund gerichtet sein, oder auf allgemeine

¹¹¹ Husserl, *Erfahrung und Urteil*, p. 398f.

¹¹² Husserl, *Erfahrung und Urteil*, p. 399. (Sperrungen im Original).

Strukturen, die sich in diesem Hund ausdrücken, etwa die Rasse oder gar der Typus „Hund“ selbst, der sich durch bestimmte durch die Erfahrung an die Hand gegebene Merkmale bestimmt. So kann der Typus „Hund“ als Typus gelten, da bestimmte Merkmale hinreichend für einen Hund sind, allerdings kann dieser Typus keinen Anspruch auf eidetische Gültigkeit erheben, da er in letzter Instanz als eine natürliche Art behandelt werden muss, die die Existenz einer bestimmten biologischen und historischen Verfasstheit voraussetzt und somit nicht in jeder möglicher Welt vorkommen muss.¹¹³ Natürlich ist es möglich, dass ein Typus auch mit seiner eidetischen Struktur zusammenfällt, aber dies ist nicht immer der Fall – vornehmlich wohl bei mathematischen und geometrischen Sachverhalten, etwa der Struktur eines rechtwinkligen Dreiecks. Solche Typen sedimentieren sich in der Erfahrung eines Bewusstseins und können demnach bei neuen Erfahrungen „wiederaufleben“ und die Auffassung informieren. Aus der Betonung sedimentierter Erfahrungen im Rahmen der Auffassung folgt mehrerlei: Zunächst ist einmal das Hauptziel gewesen zu zeigen, dass die Haltbarkeit einer Grenzziehung zwischen dem (rein) aktiven und (rein) passiven Ich nicht haltbar ist, was seinen Ausdruck letztlich auch bei Husserl findet, wenn er davon spricht, dass die Rezeptivität eine mindere Form der Aktivität ist.¹¹⁴

Lohmar zufolge liegt die Unhaltbarkeit der Trennung zwischen Aktivität und Passivität darin, dass die Erinnerungen nicht rein passiv, affektiv sind, sondern auch eine Leitungsfunktion übernehmen, derart, dass sie die Auffassung der Daten in eine bestimmte Richtung lenken, die sich in weiterer Folge als richtig oder falsch herausstellen kann. Außerdem erklärt diese Konzeption zugleich, wie es möglich ist, dass gleiche Daten verschieden interpretiert werden – selbst mit einem genetisch-phänomenologischen Ansatz. Ohne die Projektion hebt sich keine sinnliche Gestalt ab, erst so wird es ermöglicht „Gestaltfragmente“¹¹⁵ zu sehen und so erklärt sich auch „die Möglichkeit des Wechsels bei gleichbleibendem Inhalt“¹¹⁶. Lohmar widerspricht hier Holensteins Emphase der Gestalthaftigkeit, die Holenstein als unhintergebares Moment im Rahmen der Konfiguration verortet, die die Affektion durch den Kontrast zwischen Vorder- und Hintergrund erst ermöglicht. Lohmar argumentiert vielmehr umgekehrt, denn

¹¹³ Auf diese Problematik und Differenzierung zwischen natürlichen Arten und eidetischen Klassen und Gesetzen hat Rochus Sowa mehrmals eindrücklich hingewiesen.] Auf diese Problematik und Differenzierung zwischen natürlichen Arten und eidetischen Klassen und Gesetzen hat Rochus Sowa mehrmals eindrücklich hingewiesen. Vgl. dazu etwa: Rochus Sowa, 'Wesen Und Wesensgesetze in Der Deskriptiven Eidetik Edmund Husserls', *Phänomenologische Forschungen*, 2007, 5–37; Rochus Sowa, 'Eidetics and Its Methodology', in *The Routledge Companion to Phenomenology*, ed. by Sebastian Luft and Sören Overgaard, 1. publ. (London [u.a.]: Routledge, 2012), pp. 254–65.

¹¹⁴ Vgl.: Husserl, *Erfahrung und Urteil*, p. 83.

¹¹⁵ Lohmar, p. 132.

¹¹⁶ Lohmar, p. 133.

Gestaltfragmente werden erst durch eine Zusammenwirkung der Inhalte und der Auffassungen möglich. Denn ein vorgegebenes Material muss entweder von sich aus die Erfahrung ermöglichen ohne einen Rückgriff auf subjektive Anschauungsformen zu bedürfen oder das Bewusstsein muss in irgendeinem Sinn eine Leitungsfunktion übernehmen, die stärker gewichtet ausfallen kann – so etwa bei Kant, bei dem die reinen Verstandesbegriffe die Erfahrung gleichsam formen und unhintergebar sind – oder schwächer, wie eben bei Lohmars Vorschlag die Sedimentierung von Bewusstseinserebnissen bei Husserl zu lesen. Holenstein verweist darauf, dass die letzten Einheiten im Sinnesfeld einer genetischen Synthese unterliegen, verschweigt aber, wie diese Synthese auszusehen hat. Gerade Lohmars Vorschlag zeigt aber, dass eine Rückfrage an diese Synthese die von Holenstein gezogenen Konklusionen infrage stellen kann.

Doch auch Lohmars Vorschlag bleibt nicht unproblematisch. So bleibt es gerade hinsichtlich der Frage nach der Konstitution von raumzeitlichen Gegenständen fraglich, wie ein derartiger Konstitutionsbegriff genau funktionieren soll. Wenn die Auffassung von Daten primär durch die Erinnerungen, sedimentierte Typen etc. geleitet wird, so bleibt fraglich, wie denn die Konstitution eines Gegenstandes auszusehen hat, wenn noch keine individuelle Geschichte des Bewusstseinsstroms vorhanden ist. Handelt es sich hierbei um ein Grenzproblem der phänomenologischen Methodik? Auch ohne auf die Frage nach den Grenzen der Methodik einzugehen, bleibt klar, dass Lohmars Konzeption der Auffassung in dieser Gewichtung nicht stimmen kann. Plausibel scheint zu sein, dass sedimentierte Erfahrungen weitere Erfahrungen informieren, wie Lohmar es beschreibt, allerdings kann es sich dabei „nur“ um eine zweite Stufe der Konstitution handeln, da die Bewusstseinsgeschichte eines Individuums jedenfalls endlich ist und somit auch in einer phänomenologischen Methode einen Anfang haben muss.

Konstitution als Leistung der Assoziation

Forschungsrichtungen, die die Ersetzungsthese favorisieren, neigen dazu die Assoziation und die damit verbundenen Leistungen der Typenbildung und Sedimentierung in den Vordergrund zu stellen, wenn es um die Konstitution geht. Dabei wird die Konstitution als Prozess der Typenbildung verstanden oder als die Konfiguration. Das Problem an der ersten Möglichkeit ist, dass die Typenbildung ein Prozess ist, der bereits einen Anfangspunkt benötigt, d.h. mindestens eine Erfahrung benötigt, damit sich eine typische Ähnlichkeit sedimentieren kann und in weiterer Folge die Erfahrung anreichern kann. Damit wird vorausgesetzt, was erst erklärt

werden soll. Nimmt man die Konfiguration als zentrales Element, so lässt sich sagen, dass die Verwendung des Begriffs Konfiguration um die Einheit der mannigfaltigen gegenständlichen Aspekte zu beschreiben an dieser Stelle ebenso das voraussetzt, was mit dem Begriff der Konstitution erklärt werden sollte, nämlich der Aufbau des Gegenstands in der Erfahrung selbst. Setzt man hingegen die Konstitution mit der Konfiguration des Sinnesfeldes, als Ordnungsstruktur, gleich, so erreicht man das Ziel nicht und erklärt zu wenig. Denn handelt es sich bei der Konstitution, um die Sinnesfeldkonfiguration, so hat man noch nicht erklärt, wie die Gegenstände aus dem Sinnesfeld erwachsen. Vielmehr bietet sich genau das Sinnesfeld als diejenige Instanz an, die im Rahmen eines Inhalts-Auffassungs-Schemas aufgefasst wird, da es sich ja gerade um die *hyletischen Daten*, gruppiert nach Art, handelt. Damit ist auch zu wenig erreicht, da dieser Begriff der Konstitution den statischen nicht ersetzen kann, sondern vielmehr den Ort beschreibt, wo die genetische Phänomenologie das Auffassungs-Inhalts-Schema bereichert. Vielmehr scheint klar zu werden, dass die Ersetzungsthese Lücken aufweist. So kann der Begriff der Konstitution aus der statischen Phänomenologie weiter neben der Konfiguration und der Assoziation bestehen. Denn die Auffassung der Daten sagt noch nichts darüber aus, ob die Daten vorgeordnet sind in einer Konfiguration. Versteht man die Assoziation und Prozesse der Sedimentierung und Habitualisierung als Konstitution, insofern sie die Erfahrung beeinflussen, so hat man damit noch nicht erklärt, wie die Assoziation überhaupt Ähnlichkeiten finden kann, da bei dem Erstkontakt oder der Erstkonstitution es kein zweites Relat gibt, zu dem eine Ähnlichkeit festgestellt werden kann. Es bleibt demnach fraglich, wie denn die Konstitution eines Gegenstandes auszusehen hat, wenn noch keine individuelle Geschichte des Bewusstseinsstroms vorhanden ist. Den Typus „Hund“ kann ich nur dann bilden, wenn ich bereits Hunde gesehen habe und sich die Merkmale des allgemeinen Typus anhand verschiedener Beispiele herausbilden. Ist es mein erster Kontakt mit einem Hund, so gibt es kein Unterscheidungskriterium zwischen einer individuellen und einer allgemeinen zum Hund gehörigen Beschaffenheit. Der Prozess der Typenbildung zeigt dann deutlich, dass eine *Bereicherung* der Erfahrung durch Erfahrung und Typenbildungen möglich ist. Allerdings setzt dieser Prozess Erfahrung von konstituierten Gegenständen – wie dem Hund – bereits voraus. Will man also den Begriff der Konstitution ausschließlich als den Prozess der Typenbildung und der sich im Bewusstsein entfaltende Geschichte verstehen, so begeht man eine *petitio principii*. Die Erweiterungsthese hingegen lässt beide Möglichkeiten nebeneinander bestehen, indem die Erfahrungssedimente die Auffassung und das Spiel der Aprioris bereichern können. Um allerdings die Lesart der Typenbildung als Konstitution volends zurückzuweisen, muss gefragt werden, wie denn die erste Konstitution phänomenologisch oder deskriptiv zu

fassen ist. Da diese Frage sich der unmittelbaren Erfahrung und der damit einhergehenden möglichen Beschreibung entzieht, eröffnet sich hier die Relevanz der phänomenologischen Metaphysik für die Frage nach der Konstitution.

Metaphysik der Instinkte: Der Trieb zur Welthabe

Empirische und transzendente Triebe/Instinkte

In diesem Kapitel widme ich mich den Trieben und einer möglichen Gründung der Bewusstseinsdynamik in metaphysischen Trieben. Dazu werde ich zunächst Husserls Analysen der Triebe in den *Grenzproblemen der Phänomenologie* untersuchen, um Kernelemente der Instinkte herauszuarbeiten. In einem zweiten Schritt werde ich dann die Frage stellen, ob ein Trieb, der der Konstitution zugrunde liegt, d.i. der Trieb zur Welthabe¹¹⁷, in derselben Weise klassifiziert werden kann. Abschließend werde ich auf das „Ich der Instinkte“ zu sprechen kommen, da sich durch die Ausstattung mit (empirischen) Trieben die Frage nach der Leiblichkeit und deren Rolle in der transzendentalen Phänomenologie erneut stellt. Durch eine Diskussion der Forschungsliteratur in diesem Kontext wird sich jedoch mein Befund aus dem zweiten Kapitel erhärten. Zentrales Mittel meiner Argumentation wird die Eidetik sein.

Interpretieren, die die Assoziation als grundlegend für die Konstitution ansetzen, verstehen dann unter Konstitution eine Entfaltung einer Bewusstseinsgeschichte, die die Erfahrung stets mitinformiert. Die Typenbildung des Bewusstseins, die Husserl in *Erfahrung und Urteil* beschreibt, liegt dieser Vorstellung als Folie zugrunde. Dass die Konstitution dadurch allein nicht erklärt werden kann, habe ich versucht deutlich zu machen, indem ich argumentiert habe, dass dieser Entfaltungsprozess bzw. der Prozess der Typenbildung ja dennoch Anfangspunkte voraussetzen, von denen aus eine Entwicklung erst statthaben kann. So kann ein Typus eines raumzeitlichen Gegenstandes sich nur dann herausbilden, wenn man bereits mindestens einen raumzeitlichen Gegenstand erfahren hat und somit – direkt oder indirekt – mit spezifischen

¹¹⁷ Vgl.: Edmund Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Husserliana. Gesammelte Werke: Bd. 42.*, ed. by Thomas Vongehr (Dordrecht: Springer Netherlands, 2014), p. 118. Husserl verwendet die Kombination ‘Trieb zur Welthabe’ nicht, während er sowohl ‘Welthabe’ als auch ‘Instinkte’ und ‘Triebe’ in diesem Kontext verwendet. Ich werde daher im Folgenden von einem Trieb zur Welthabe sprechen, das die systematischen Überlegungen zu diesem speziellen Trieb umfasst, wenn auch nicht die Terminologie Husserls.

Eigenschaften bekannt ist, die diesem Gegenstandstypus zukomme, etwa räumliche Ausdehnung. Erst mit dieser Bekanntschaft kann ein Prozess der Sedimentierung beginnen.

Auch Husserl selbst scheint diese Skepsis gegenüber einer allumfassenden Bedeutung einer Bewusstseinsentfaltung bzw. einem Habitus ohne notwendigen Anfangspunkt zu teilen. In den *Grenzproblemen der Phänomenologie* macht Husserl darauf aufmerksam, dass ein Habitus kein Synonym der Konstitution sein kann, sondern höchstens ein Bestandteil einer Entfaltungsgeschichte sein kann. Doch dann muss es vor der Entfaltung auch etwas geben, das sich entfaltet.

Auf Seiten der Geburt hätten wir das äußerste Randproblem der Möglichkeit oder Notwendigkeit eines Urschlafes, der zu einem ‚Ur-Erwachen‘ führt, also zur Erwägung der Hypothese eines urschlafenden Ich, das nichts als Seiendes hat und vorgegeben hat oder- was dasselbe – das nichts als seiend zeitigt und gezeitigt hat, also noch kein wirkliches Vermögen hat, nichts tut, nichts kann oder – was wiederum gleichwertig darin liegt – in keinem Sinn ein wirkliches Bewusstsein von etwas hat, also auch kein Habituell-auf-etwas-Gerichtetsein. Es ist also auch nicht für sich selbst gezeitigt.¹¹⁸

Diese phänomenologisch-metaphysische deutet bereits die Unzulänglichkeit einer Interpretation des Konstitutionsbegriffs als Sedimentierung oder Typenbildung an. Denn wenn Konstitution nur allein darin besteht im Rahmen der Assoziation bestehende Typen abzurufen und so die Erfahrung zu formen bzw. in einem bestimmten Licht zu präsentieren, so bleibt damit ungeklärt, wie dieser Prozess überhaupt zu beginnen in der Lage ist. In seinen metaphysischen Überlegungen in den *Grenzproblemen der Phänomenologie* thematisiert Husserl unter anderem das Ende und den Beginn des Bewusstseinsleben als ebensolche Grenzprobleme, da sie an die Grenzen des Bewusstseins gehen, i.e. der Anfang und das Ende des individuierten Bewusstseins. Andererseits handelt es sich bei den dabei verhandelten Problemen, um Grenzprobleme, da sie auch die phänomenologisch-reflexive Methode an ihre Grenze bringen.¹¹⁹ Immerhin stellen Geburt und Tod Phänomene dar, deren Gegebenheit in der Erfahrung selbst problematisch ist. Daher können diese Phänomene nicht analog zu einem raumzeitlichen Gegenstand beschrieben werden. Diese methodische Schwierigkeit veranlasst Husserl dazu die Methode an die Phänomene anzupassen, indem er sich in spekulative Bereiche der Beschreibung begibt, die sich jedoch entweder direkt als Konsequenzen aus einer traditionellen phänomenologischen Beschreibung ergeben oder als Spekulationen zumindest

¹¹⁸ Husserl, p. 6.

¹¹⁹ Vgl.: Husserl, *Hua XLII*, p. XXIII.

mit den Beschreibungen zusammenpassen und ein Konsistenzverhältnis ergeben. Um in diesem Rahmen die Grenzprobleme angehen zu können, greift Husserl den Leibniz'schen Begriff der Monade auf. Husserl meint damit die „konkrete transzendentale Einzelsubjektivität“¹²⁰, die im Rahmen der inneren Zeitlichkeit in sich abgeschlossen ist, allerdings auch stets in einer Gemeinschaft mit anderen konkreten Einzelsubjektivitäten steht. Monaden können, Husserl zufolge, weder entstehen noch vergehen im Gegensatz zu den inkarnierten und individuierten empirischen Bewusstseinen. Das Konzept der Monade ist die Konsequenz aus Bestimmung des Bewusstseins kein bestimmtes Objekt in der Welt zu sein, sondern die Bedingung von weltlichen Objekten. Die Beschreibung des Ur-schlafs weist somit auf die Frage hin, wie eine Monade in einer inkarnierten Form „erwachen“ kann, d.h. als ein leibliches Subjekt in der empirischen Welt geboren zu werden. Selbst wenn man nicht gewillt ist die Hypothese der schlafenden und erwachenden Monaden zu übernehmen, so ist das damit aufgegriffene Problem nicht damit nicht abgetan oder gar gelöst. Vielmehr wird damit das Problem virulent, wie die Weltkonstitution überhaupt beginnen kann. Diese metaphysischen Überlegungen bringen diejenigen Positionen in Erklärungsnot, die behaupten, dass es sich bei der Konstitution, um eine Form des Habitus handelt. Immerhin muss sich der Habitus ja selbst erst entwickeln im Laufe der Geschichte des Bewusstseinslebens. Wie kann dieser Prozess also beginnen? Warum beginnt dieser überhaupt? Ist die Weltkonstitution eines Bewusstseins überhaupt eidetisch notwendig? Was beinhaltet dieser Befund? Kann die phänomenologische Metaphysik mit ihrer Analyse von Instinkten an dieser Stelle weiterhelfen?

Vitale Triebe und natürliche Instinkte stehen am Beginn jeder menschlichen Selbst- und Weltkonstitution, die ohne sie gar nicht in Gang kommen könnten und in Gang bleiben würden.¹²¹ Instinkte und Triebe erhalten somit eine besondere systematische Struktur. Gerade durch die Positionierung der Instinkte am Beginn jeglicher Konstitution, bedürfen Instinkte und vitale Triebe eine gesonderte Betrachtung. Diese Betrachtung wird die Fragen umfassen, welche Kriterien ein Instinkt denn erfüllen muss und auch inwieweit die Konstitution in Instinkten gegründet ist. Allgemein scheint die Figur dieser Gründung nichts Neues zu sein, trifft man die Vorstellung der Gründung „höherer“, aktiver Bewusstseinsleistungen in „niedrigeren“ Bewusstseinsleistungen in der genetischen Phänomenologie Husserls doch öfters

¹²⁰ Hanne Jacobs, 'Monade', ed. by Hans-Helmuth Gander and Thiemo Breyer, *Husserl-Lexikon* (Darmstadt: WBG, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010), pp. 202–3 (p. 202.).

¹²¹ Husserl, *Hua XLII*, p. XXXI. Auf dieser Basis werde ich im Folgenden die Begriffe „Triebe“ und „Instinkte“ nicht voneinander unterscheiden, sondern synonym verwenden.

an. So analysiert Husserl etwa in *Erfahrung und Urteil*, dass bestimmte logische Urteile, wie etwa das Negationsurteil, auf bestimmten vorprädikativen Bewusstseinsstrukturen fußen. Das Negationsurteil fußt den phänomenologischen Befunden zufolge, also auf der Durchkreuzung von Erwartungen/Antizipationen.¹²² Beim Sehen eines roten Balls erwarte ich, dass die Rückseite des roten Balls ähnlich, d.h. auch rot und rund sein wird. Stellt sich die Realität als eine andere heraus, so wird die Erwartung „rote und runde Rückseite“ enttäuscht und zugunsten einer anderen inhaltlichen Beschaffenheit durchgestrichen, d.h. als falsch und sich daher nicht als originär ausweisbar klassifiziert. Die Erwartung wird dadurch invalid, durchkreuzt, verschwindet aber nicht, sondern wird als eine durchkreuzte Erwartung retentional verarbeitet. Diese vorprädikative Erfahrung ist die Grundlage dafür, um Negationen und Urteile, in denen Negationen eine Rolle spielen, überhaupt zu ermöglichen. Dieser systematische „Stufenbau“ zwischen Bewusstseinsleistungen, die die genetische Phänomenologie zu beschreiben beansprucht, macht auch verständlich, dass Husserl letztlich bei Instinkten als fundamentale Leistungen des Bewusstseins anlangt. Dies ist auch darin begründet, dass Husserl im Kontext der Instinkte von den eingeborenen Strukturen der Monade spricht, die man nicht als „eingeborene ‚Ideen‘“¹²³ verstehen kann, da es sich bei den „Ideen“ keinesfalls um Ideen im klassisch epistemischen Sinne sind, sondern um ein unmittelbar angelegtes Gerichtet-Sein.

Dass Instinkte im Rahmen einer transzendental orientierten Phänomenologie eine Fundierungsfunktion erfüllen sollen, mag zunächst einmal problematisch, wenn nicht gar, bizarr anmuten. Immerhin werden Instinkte zumeist mit blinden biologisch-empirischen Strebungen assoziiert, da sie ja auf kontingenten biologischen Fakten beruhen. Somit scheint es zumindest zweifelhaft zu sein, dass Instinkte eine grundlegende Rolle in der Systematik einer transzendentalen Phänomenologie einnehmen. Immerhin beansprucht diese philosophische Ausrichtung ja auch eidetische Sachverhalte, d.h. strukturelle Wahrheiten, die gar nicht anders sein können, zu beschreiben und abzusehen von den empirisch bedingten, kontingenten Strukturen, die somit keine substanzielle Aussage über das Wesen und die Funktion des reinen Bewusstseins und dessen Leistungen zu treffen in der Lage ist. Diese Assoziationen sind nicht völlig von der Hand zu weisen. Vielmehr zeigt sich die Schwierigkeit und Volatilität des Instinktbegriffs in der Weise, in der Husserls phänomenologische Beschreibungen operieren. Zunächst illustriert Husserl die Funktionsweise der Instinkte an empirischen, biologischen Instinkten, wie etwa dem des Hungers.¹²⁴ Zwar mag es didaktisch sinnvoll sein mit einem

¹²² Vgl.: Husserl, *Erfahrung und Urteil*, p. 94f.

¹²³ Husserl, *Hua XLII*, p. 24.

¹²⁴ Vgl. etwa: Husserl, *Hua XLII*, p. 43f., 85ff., 93ff., 106–8, 135, 222.

solchen Instinkt zu starte, da er allgemein wohlbekannt ist, doch scheint dies natürlich den Applikationsbereich der Instinkte einzuschränken auf empirische Strukturen, die in einer eidetisch-transzendentalen Struktur wohl wenig zu suchen haben. Im Folgenden möchte ich versuchen den empirischen Anklang des Instinktbegriffs zu entfernen, um zu sehen, welcher Art ein transzendentaler Instinkt sein kann und zu klären, ob und wenn ja, wie, Instinkte bei der Klärung des Konstitutionsbegriffs hilfreich sein können.

Dafür ist es zunächst hilfreich Merkmale der Triebe, wie Husserl sie beschreibt, herauszustellen und zu diskutieren. Im Anschluss daran wird klar werden, in welchen Punkten sich empirische Trebe von einem transzendentalen Trieb unterscheiden bzw. gleichen, sofern ein solcher überhaupt sinnvoll anzusiedeln ist. Als Illustrationsbeispiel bietet sich nach Husserls Beschreibungen der Nahrungstrieb an, da er diesen am ausführlichsten bespricht und stets auf diesen zurückgreift, um auf die Triebstruktur und deren Eigenschaften zu reflektieren. Die Bestimmungen, die Husserl vornimmt, bleiben allerdings oft tentativ und Husserl versucht auch immer wieder – ganz gemäß seinem Duktus des stetig neu beginnenden Philosophierens – neue Beschreibungen zu liefern, die eventuell andere Bestimmungen in den Vordergrund der Beschreibung stellen. Ich werde mich im Folgenden daher auf drei Elemente konzentrieren, die regelmäßig in den Texten der *Hua* 42 vorkommen. Einerseits ist diese Regelmäßigkeit ein Indikator dafür, dass Husserl diese Eigenschaften mit Trieben intrinsisch zu verknüpfen sucht, andererseits helfen sie uns in jedem Fall die Grundcharakteristik von Trieben zu verstehen. Bei diesen Momenten handelt es sich um das Objekt des Triebes sowie die Möglichkeit der Askese und eben die Lokalisation der Triebe im Bewusstsein. Bei diesen Merkmalen handelt es sich nicht um eine extensive, funktionale Definition von Instinkten oder Trieben. Mein hauptsächlicher Zweck ist hier die Elaboration von Kernmomenten, die auf der fundamentalen Ebene der Gerichtetheiten von Instinkten auftreten, unabhängig davon, ob diese Bestimmungen auch auf andere Akte, wie etwa Denkakte, zutreffen können.

Bei der Bestimmung des Objekts des Triebes bleibt Husserl in seinen Beschreibungen vorsichtig und tentativ. Diese Eigenschaften wechseln am häufigsten in verschiedenen Beschreibungen. Anfangs bestimmt Husserl den Trieb als eine blinde Intention, die die in ihm wohnende Leerintention nicht explizieren kann. „Das Handlungsziel ist unbekannt, aber die Unbefriedigung soll in Befriedigung verwandelt werden.“¹²⁵ Zwar kann die „Richtung“ des Triebes gefüllt werden, indem Erfahrungen gemacht werden, und sich der „Zielbereich“ klarer fassen lassen, indem klar wird welche Objekte den Trieb in der Vergangenheit befriedigt haben.

¹²⁵ Husserl, *Hua XLII*, p. 85.

Doch Husserl scheint hier den Instinkt von dem Objekt desselben zu trennen. Dann stellt der Instinkt ein reines Signifikat einer Unzufriedenheit, die ersetzt werden soll. Damit ist die eigentliche Aufgabe des Triebes eine Anzeige der Störung bzw. Optimierungsmöglichkeit im intentionalen Leben. „Der Trieb geht der Bestimmtheit des Worauf vorher, und die Vorstellung eines bestimmten Worauf ist ein ‚Nachkommendes‘.“¹²⁶ Zwar betont Husserl, dass die Allgemeinheit des Instinkttriebs „jeder Besonderheit“¹²⁷ vorhergeht, allerdings würde ich diesem Befund entgegenhalten, dass das so einfach nicht stimmt. Denn gerade der Hungertrieb geht nicht *jeder* Besonderheit vorher. Der Hungertrieb mag zwar nicht auf Konkretes gerichtet sein, doch ist er zumindest auf bestimmte Besonderheiten gerichtet, nämlich auf die Kategorie des *Essbaren*. Dabei muss es sich um raumzeitliche Gegenstände handeln, aber der Hungertrieb richtet sich nicht auf raumzeitliche Gegenstände generell, sondern nur auf Gegenstände, die sich affin zu diesem Trieb verhalten. Niemand – so hungrig er/sie auch sein mag – würde versuchen einen Computer zu essen, weil der Hungertrieb jeglicher Besonderung vorhergeht. Dass das Zielobjekt der Triebe demnach jeglicher Besonderung vorhergeht, lässt sich nicht konsistent argumentieren. Eine bestimmte Form der Konkretheit im trieblichen Bezug muss es also geben.

Diese Problematik veranlasste Husserl in einem anderen Text aus dem März 1932 beginnt Husserl seine Überlegungen mit der Typisierung der Objekte durch den Hungertrieb. „Die Welt als Feld der Nahrungsobjekte (der Hungerbefriedigung) und die Typisierung der Objekte und der Zugangswege, die dazu dienlich sind.“¹²⁸ Offenkundig kann an dieser Stelle die erste Charakterisierung nicht wieder angewandt werden, denn ein Objektbezug muss vorausgesetzt sein, wenn die Typisierung, durch den Instinkt bedingt werden soll. Dennoch muss bis zu einem gewissen Grad daran festgehalten werden, dass sich der Trieb auf nichts Konkretes richtet, da er ja von mehr als einem Objekt befriedigt werden können muss. Daher kann man nun sagen, dass das „Objekt instinktiv konstituiert [ist, R.S.], [und, R.S.] durch Erfahrung nur bestimmter wahrgenommen“¹²⁹ wird. Daher muss das Objekt des Triebes beide Bedingungen gleichzeitig erfüllen: einerseits muss das „Ziel“ des Triebes allgemein genug sein, damit alle möglichen Objekte der Erfüllung – beim Nahrungstrieb wären das eben alle Nahrungsmittel – darunter fallen ohne dabei zu allgemein zu werden. Denn das „Ziel“ des Triebes muss konkret genug sein, um nicht alle möglichen raumzeitlichen Gegenstände unter sich zu befassen, da diese den

¹²⁶ Husserl, *Hua XLII*, p. 86.

¹²⁷ Husserl, *Hua XLII*, p. 94.

¹²⁸ Husserl, *Hua XLII*, p. 108.

¹²⁹ Husserl, *Hua XLII*, p. 114.

Hungertrieb ja nicht befriedigen können. Daher darf es sich bei dem angestrebten „Ziel“ nicht um einen vollkommen abstrakten eidetischen Gegenstand handeln, wie etwa „Gegenstand überhaupt“ oder „raumzeitlicher Gegenstand“, sondern muss konkret genug sein, wie etwa die Kategorie der „Nahrungsmittel“.

Die zweite Charakteristik der Triebe besteht in der Möglichkeit der Askese, oder wie Husserl es fasst, als Epoché zu üben. Husserl beschreibt an mehreren Stellen ausführlich, wie die Askese der Triebe zu verstehen ist. Interessant dabei ist die Parallele zu Denkakten. Denn eine Askese bestimmt Husserl als eine Epoché, aber eben nicht als ein Durchstreichen des Triebes, d.h. keine Negation des Hungers, sondern eine Art Innehalten.¹³⁰ Alternativ zum Innehalten kann diese Epoché auch als eine (beinahe) pathologische Weise Begehungen herunterzudrücken bzw. einzuklemmen, verstanden werden.¹³¹ Husserl verweist an dieser Stelle auf die Psychoanalyse. In jedem Fall scheinen die Triebe zumindest bis zu einem gewissen Grad und eine gewisse Zeit lang die Unterdrückungshaltung bzw. das Innehalten ihnen gegenüber zu tolerieren. Manche Triebe bieten sich dafür an, andere Triebe „brechen“ dann doch immer wieder durch, etwa der Nahrungstrieb. Grundsätzlich zeigt sich in der Möglichkeit zu den Trieben Stellung zu nehmen, dass es sich bei den Trieben um Elemente des Bewusstseins handelt, eben weil das reflektierende Bewusstsein in der Lage ist sich dazu positionieren und Stellung nehmen (oder im Falle der Epoché: eben *nicht* Stellung nehmen). Doch die fundamentale Bedeutung der Triebe zeigt sich dann darin, dass die Epoché der Instinkte – analog zur phänomenologischen Reduktion, sofern man auch andere als theoretische Interessen hat – nicht vollständig und für alle Zeit möglich ist.

Somit scheinen Triebe zwar fundamentaler Natur zu sein, und dennoch scheint eine Stellungnahme und freie Verhaltensweise zu ihnen möglich zu sein. Aber welcher Naturist denn diese Notwendigkeit? Handelt es sich dabei wirklich um dieselbe Rolle, wie die, die die Assoziation einnimmt? Das Paradigma des Instinkts ist in Husserls Beschreibungen ja der Nahrungstrieb. Dass es sich bei diesem nicht um einen reinen transzendentalen Instinkt handeln kann, leuchtet schon deswegen ein, weil der Nahrungstrieb an eine empirische Gesetzmäßigkeit der physiologischen Beschaffenheiten des Leibes gebunden ist, der eidetisch nicht notwendig zu einem Bewusstsein gehören muss, sofern dieses Bewusstsein nicht räumlich individuiert ist. Daher muss der Nahrungstrieb auf einer anderen Ebene – auch auf einer anderen Ebene der Stellungnahme – bestehen, da sich dieser Trieb direkt in der Erfahrung ausweist bzw.

¹³⁰ Vgl.: Husserl, *Hua XLII*, p. 112.

¹³¹ Vgl.: Husserl, *Hua XLII*, p. 112.

auf der ersten Reflexionsstufe. Mit der ersten Reflexionsstufe meine ich die Reflexion auf Erfahrung, die noematische und noetische Elemente voneinander zu trennen vermag. Reflektiert man selbst nochmal auf die Möglichkeit sowie die Relation der Korrelation, erst dann gelangt man langsam zu den tieferen, fundamentalen Funktionen, wie die der Urassoziation beispielsweise.

Will man sich nun also die Frage stellen, ob es einen Instinkt im reinen Bewusstsein geben kann, der *eo ipso* empirisch-biologischen Bestimmungen vorausgeht, so stellt sich die Frage, wie ein solcher aussehen könnte, vor allem hinsichtlich der bisher besprochenen Punkte. In der Tat gibt es einen speziellen Trieb, den Husserl kurz thematisiert, der die Anforderungen an einen *transzendental* relevanten Trieb erfüllen kann. Der Nachteil ist jedoch, dass Husserl diesen nicht einmal ansatzweise zum Thema derart vieler Betrachtungen macht, wie etwa den Hungertrieb. Ein bestimmter Trieb sticht aber hier heraus: In der Beilage Nummer 10 der *Grenzprobleme* spricht Husserl deutlich von einem nicht-empirischen Trieb, ehe er im nächsten Text wieder zum Nahrungstrieb überleitet und erwägt inwieweit Typisierungen auf Instinkte zurückzuführen sind. Husserl eröffnet die Beilage mit der lapidaren Feststellung, dass die Genese des Ichs letztlich auf das „Ur-Ich mit seinem Triebssystem in Urgestalt und Urgehalt“¹³² zurückführt, welches sich in „Passivität und dann Aktivität“¹³³ auswirkt. Dieses Ur-Ich mit den Trieben ist also der Scheidung von Passivität und Aktivität bzw. die graduelle Steigerung von Bewusstseinsaktivität¹³⁴ vorgelagert. Welche Funktion nimmt diese Ebene aber ein? Warum muss die Triebstruktur eines Ur-Ichs überhaupt angenommen werden? „Im Triebssystem liegt schon die Anlage für die gesamte Weltkonstitution als Entelechie.“¹³⁵ Im Anschluss an diese Stelle führt Husserl fort, dass jede mögliche Erfahrung einem bestimmten Bewusstseinsakt korrelieren muss, d.h. jedem Noema muss eine Noesis korrespondieren, was auch Instinkte miteinschließt, da die Bewusstseinsvermögen aus den Urvermögen entspringen.

Besteht der Anspruch der genetischen Phänomenologie darin die Genese der Bewusstseinsleistungen in anderen, „niederschwelligeren“, d.h. fundierenden Bewusstseinsleistungen zu gründen, so bieten sich die Instinkte als 'fundamentale Ebene' durchaus an. Durch diese Logik gelangt Husserl zu den Instinkten und sieht sich „für den

¹³² Husserl, *Hua XLII*, p. 102.

¹³³ Husserl, *Hua XLII*, p. 102.

¹³⁴ Vgl.: Husserl, *Erfahrung und Urteil*, p. 83. Rezeptivität des Bewusstseins ist hier nicht als Gegensatz zur Aktivität des Bewusstseins verstanden, sondern als 'unterste Stufe' der Aktivität. Denn auch eine Affektion muss von Bewusstseinsleistungen wie Interesse oder Zuwendung zu dem affizierenden Material begleitet werden, um ihre Wirkung entfalten zu können. .

¹³⁵ Husserl, *Hua XLII*, p. 102.

erstkindlichen Anfang genötigt“¹³⁶ ein System von Trieben vorauszusetzen. Dieses System gibt die Möglichkeit eines nicht-empirischen Triebs an die Hand, der im transzendentalen Bewusstsein operiert und die Konstitution von Welt erst ermöglicht. Diese Struktur ist selbst teleologisch verfasst. Ein bestimmter teleologischer Zug in der Phänomenologie Husserls ist keine Eigenschaft, die erst auf dieser Stufe der Reflexion und Beschreibung eingeführt wird. Vielmehr trifft man implizite Teleologien recht häufig in Husserls Denken an. Das prominenteste und auch sehr frühes Beispiel sind die Horizonte.

Über Horizonte habe ich begonnen zu sprechen, als ich von der eindimensionalen räumlichen Gegebenheit von räumlichen Objekten einen Schritt weiter gegangen bin und das Feld der Beschreibung weiter eröffnet habe, indem die Horizonte und spezielle Horizonte (Kinästhesen) eingeführt habe. Dort habe ich darauf hingewiesen, dass Horizonte auf etwas verweisen, dass noch nicht gegeben ist, aber sich – durch bestimmte Modifikationen, etwa einen Standortwechsel etc. – in der Erfahrung präsentieren lässt. Dabei sind die aktuellen Leerintentionen, d.h. diejenigen Intentionen, deren Objekt nicht originär gegeben ist, stets auf ihre Ausweisung, d.h. Selbstgegebenheit oder Originarität gerichtet. Das bedeutet, dass der Horizont danach strebt erfüllt zu werden, d.h. die nur antizipierten, erwarteten Anschauungen wollen auch zur originären Anschauung gebracht werden. Dass die Teleologie von Leerintention auf Selbstgegebenheit bereits in früheren Beschreibungsebenen zu finden ist, zeigt, dass die Teleologie direkt aus den Beschreibungen der Phänomene erwächst. Es lässt sich hier allerdings die Frage stellen, ob die phänomenologische Teleologie nun mithilfe der Instinkte gerechtfertigt und begründet wird oder ob die Instinkte sich selbst dieser Gesetzmäßigkeit bedienen, was die Teleologie zu einem grundlegenden Gesetz des Bewusstseinsleben werden ließe, ohne eigens eine Rechtfertigung anzugeben bzw. angeben zu können.

Wie müsste also ein Trieb zur Welthabe beschaffen sein? Und kann er die beiden herausgestellten Momente erfüllen? Kann es einen solchen Instinkt überhaupt geben? Tatsächlich beruft sich Husserl gelegentlich auf diesen Trieb zur Welthabe. Dieser muss noch vor der Scheidung zwischen den graduellen Stufen der Aktivität und Passivität des Ichs. Diesen basalen Nukleus des Bewusstseins nennt Husserl die „intentionale Ur-Passivität, die von jedweder Entwicklung vorausgesetzt ist und ihr immerfort am Werk ist“¹³⁷. Die Ur-Passivität schlägt Husserl ebenso dem Triebsystem zu, das einen essentiellen Teil des Bewusstseins

¹³⁶ Husserl, *Hua XLII*, p. 102.

¹³⁷ Husserl, *Hua XLII*, p. 102.

darstellt. Grund dafür scheint zu sein, dass die Instinkte das Bewusstseinsleben durchziehen. Eine Erfüllung derselben bedingt allerdings nicht das vollkommene Entfernen des Triebes, sondern eine Modifikation des Triebes: Eine Befriedigung des Hungertriebs führt nicht dazu, dass der Hungertrieb als solches vernichtet wird, sondern führt zu einer Befriedigung, d.h. einem Modus des Triebes, dessen Änderung auch wieder möglich ist. Wäre dies nicht der Fall, so bliebe die Möglichkeit eines rekurrierenden Triebes – wie eben des Nahrungstriebes – unerklärt, da entweder derselbe Nahrungstrieb neu geweckt werden muss, um dieses Phänomen zu erklären oder ein sich zum ersten vollkommen unterschiedlicher neuer Hungertrieb angesetzt werden muss, dessen Herkunft dann erklärt werden muss. Analog postuliert Husserl auch den Trieb zur Welthabe als ein schlichtes Faktum, das durch seine phänomenologischen Analysen präsentiert wird. „Die Genesis innerhalb der Konstitution der vorgegebenen Welt setzt immer schon Trieb, Instinkt voraus.“¹³⁸ Damit ist die Konstitution der Welt in Verbindung mit dem Triebssystem gesetzt, das die Ur-Passivität beinhaltet und so einen notwendigen Bestandteil der Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung ausmachen. Nachdem Husserl nun also die Instinkte und deren Ausprägungen in der Erfahrung ausmacht, geht er einen Schritt weiter und reflektiert über die transzendente Rückfrage an die Subjektivität und deren Leistungen im Kontext der Instinkte. Dahingehend stellt er fest, dass zusätzlich zu den Synthese- und Wesensleistungen des Ichs noch das Eigentümliche der Instinkte in Betracht zu ziehen ist, nämlich die teleologische Bezogenheit auf die *Konstitution der Natur* selbst.¹³⁹

Diese Teleologie muss nun gemäß dem Korrelationsapriori sowohl objektbezogene als auch bewusstseinsbezogene Elemente aufweisen. Ich spreche hier von „objektbezogenen“ Aspekten anstatt von „noematischen“, weil der Begriff „noematisch“ zu stark an ontische Gegenstände gebunden ist. Da Noemata im Trieb zur Welthabe fundiert sind, wäre Zudem handelt es sich bei den objektbezogenen Aspekten um bewusstseinsmäßige Leitungen, die dem Noema im Rahmen einer transzendentalen Analyse logisch vorgelagert werden müssen, wie etwa die Assoziation und die Affektion: „Die Affektion und Aktionen sind schon abgestellt auf die ontische Konstitution. Darin Teleologie. Schon der Gang der assoziativ zeugenden Leistung hat teleologische Bedeutung.“¹⁴⁰ Die Bezogenheit auf die Konstitution ersieht Husserl in der „Art und Verteilung“¹⁴¹ von Sinnensfeldern und hyletischen Daten in einer Form, sodass eine Konstitution möglich ist. In der ordnenden Funktion der Assoziation ist dann eine

¹³⁸ Husserl, *Hua XLII*, p. 102.

¹³⁹ Vgl.: Husserl, *Hua XLII*, p. 117.

¹⁴⁰ Husserl, *Hua XLII*, p. 117.

¹⁴¹ Husserl, *Hua XLII*, p. 117.

Zweckhaftigkeit zu verorten, deren Ziel es ist Gegenstände zu konstituieren. Analoges stellt Husserl für die noetische Seite fest: „Auf der Ich-Seite: der Instinkt, der Trieb zur Naturkonstitution, erfahrend Konstitution der Körperlichkeit auszubilden“¹⁴². Denn Assoziation und Ur-assoziatio fungieren als Ordnungsstruktur der hyletischen Daten und der Sinnesfelder, um Erfahrung von Gegenständen möglich zu machen. Damit ist der Instinkt zur Naturkonstitution aber nicht direkt auf einen Gegenstand gerichtet, da ein solcher ja erst konstituiert werden muss. Zugleich ist der Trieb aber in irgendeiner Weise auf Gegenstände gerichtet, da er andernfalls ja nicht der Trieb zur Naturkonstitution, d.h. von Gegenständen, sein kann. Analog zu empirischen Trieben muss hier eine Mittelstellung gefunden werden zwischen keinem Gegenstandsbezug und den Bezug auf einen konkreten Gegenstand.

Frappierend an diesem Befund ist die Kategorie der Körperlichkeit. Immerhin sind Körper im regulären husserlschen Gebrauch die Bezeichnung für raumzeitliche Gegenstände. Dass das Wesen des Bewusstseins darin besteht auf solche Körperlichkeit ausgerichtet zu sein, ist *ad hoc* nicht verständlich, vor allem, wenn man die Unterscheidung zwischen dem Faktischen und Eidetischen ernst nimmt und argumentiert, dass die Körperlichkeit nicht eidetisch notwendig für das Bewusstsein ist. Man könnte nun versucht sein, dies zum Anlass zu nehmen, um die früheren Charakterisierungen des Bewusstseins als Residuum der Weltvernichtung und *eo ipso* von ganz anderer Natur zu sein als Gegenstände, zu überdenken. Doch mir scheint, dass der Grund dafür, warum Körperlichkeit an dieser Stelle auftaucht, ein anderer zu sein. Bei dem „instinktiven Gerichtetsein“ auf Körperlichkeit, die Husserl in diesem Rahmen betont, vermischen sich empirische mit dem transzendentalen Trieb.¹⁴³ Denn Husserl erläutert die Tendenz zur Körpergerichtetheit mit sehr empirischen Beispielen, etwa mit der Konstitution von Leibern, Nahrungsmitteln, anderen Menschen, Wertobjekten etc.¹⁴⁴ Zwar ist es denkbar, dass diese Triebe bestimmte Typiken bedingen, weil sonst Einteilungen, wie etwa in Einteilung der Welt in Nahrungs- oder Wertobjekte keinen Sinn machen würden. Gäbe es keinen Hungertrieb, so wäre die Einteilung von Gegenständen in die Kategorie „Nahrungsmittel“ unsinnig. Der Trieb zur Welthabe allerdings muss etwas umfassender sein, weil dieser sich

¹⁴² Husserl, *Hua XLII*, p. 117.

¹⁴³ Vgl. etwa: Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität : Texte aus dem Nachlaß, 1929 - 1935. Husserliana: Gesammelte Werke: Bd. 15.*, ed. by Iso Kern (Dordrecht Den Haag: Springer Nijhoff, 1973), p. 609. An dieser Stelle spricht Husserl von der ‘Keimzellenmonade’, die in der Geburt ihre Instinkte quasi als Erbgut erhält. Dabei handelt es sich jedoch um eine biologische Deutung eines transzendentalen Prozesses der Monaden. Dabei handelt es sich wohl um eine der frappierendsten Stellen, an denen dieser Kategorienfehler zwischen biologischer Empirie und transzendentaler Monadenlehre auftaucht. .

¹⁴⁴ Vgl.: Husserl, *Hua XLII*, p. 118.

nicht nur auf *bestimmte* Einteilungen gemäß empirischer Gesetze richtet, sondern eben auf die Gegebenheit von Gegenständen überhaupt richtet.

Ein weiteres Indiz dafür, dass Husserl die beiden Arten der Triebe in seinen Überlegungen zur unzureichend unterscheidet, ist die Konsequenz, die er aus seiner Beschreibung zieht. Die Triebe weisen eine Teleologie auf, die die Welterfahrung als solche erst bedingt: „Das ist eine Teleologie, aus der die apodiktische Welthabe allein entspringen kann und gehört in ihrer Form als diese Teleologie selbst zu den apodiktischen Beständen.“¹⁴⁵ Dieses Zitat steht im Kontext einer Diskussion über die vielen verschiedenen Objekte, die durch die verschiedenen Instinkte typisiert werden können und „systematisch aufeinander gestuft“ werden können, um „über sich hinausweisend auf eine höhere Stufe“¹⁴⁶ verweisen. Damit ist letztlich gemeint, dass die Fundierung der höherstufigen Akte letztlich in Instinkten gesucht werden muss. So wie der Trieb zur Körperlichkeit auf die Konstitution anderer Menschen ausgerichtet ist, so bilden diese Menschen die Grundlage zur Konstitution von Sozietäten.¹⁴⁷ Doch auffällig ist, dass Husserl die Teleologie eben anhand verschiedener partikularen Instinkte einführt, die keineswegs alle die Welterfahrung als solche bedingen kann, sondern höchstens die spezifische auf die sich diese Instinkte richten. Empirische Instinkte richten sich auf bestimmte Formen von Gegenständlichkeiten, die somit die Welt zwar zweifelsohne bereichern, allerdings nicht erst bedingen. Die allgemeine Konsequenz, die Husserl hier allerdings aus den Partikularinstinkten zieht, zeigt, dass er den Trieb zur Welthabe in der gleichen Weise hier behandelt, wie die vereinzelt Triebe, die bestimmte Gegenstandsformen als Ziel haben. Diese Vermischung bedingt, dass empirische Triebe plötzlich einen Teil der Teleologie ausmachen, die die Welthabe bedingt und alle Triebe auf Körperlichkeit gerichtet sind. Trennt man beide Triebe in der Reflexion und Analyse, so können die empirischen Triebe weiterhin auf Körperlichkeit gerichtet sein, da sie empirisch-körperlich operieren, der transzendente Trieb zur Welthabe jedoch auf *Gegenständlichkeit*. Zwar verwendet Husserl den Begriff „Welt“ zumeist, um den Ort bzw. die Struktur in der Erfahrung zu beschreiben, in der raumzeitliche Gegenstände auftauchen, weswegen Welthabe und Erfahrungen der Körperlichkeit terminologisch möglicherweise sogar eine starke Affinität aufweisen würden, doch es ist alles andere als klar und einleuchtend, dass es denkunmöglich ist eine Welt als Ort einer bewussten Erfahrung zu

¹⁴⁵ Husserl, *Hua XLII*, p. 118.

¹⁴⁶ Husserl, *Hua XLII*, p. 118.

¹⁴⁷ Vgl.: Husserl, p. 118. Der hier verwendete Konstitutionsbegriff mag zwar interessant zu verfolgen sein, liegt jedoch nicht mehr im Rahmen meiner hier gestellten Forschungsfrage, da ich mich in dieser Arbeit auf die Konstitution räumlicher Gegenstände beschränken musste. Allerdings scheint mir die ‘Konstitution’ von idealen bzw. höherstufigen Gegenständen eher eine ontologische Relevanz zu haben, da diese idealen oder höherstufigen Prädikate, die mehrere Individuen umfassen nicht zugleich mit den Individuen gegeben wird. .

haben, die nicht körperlich ist.¹⁴⁸ Daher scheint mir die Zuweisung der Gegenständlichkeit als Zielobjekt des transzendentalen Triebs als plausibler als die von Husserl angedachte Körperlichkeit.

Was heißt das nun? Im Verlauf dieses Kapitels habe ich versucht herauszustellen, dass Husserl die teleologische Dynamik des Bewusstseins auf Bewusstseinsinstinkte gründet. Diesen Instinkten und deren Charakterisierung bin ich nachgegangen. Husserl verwendet als Beispiel oft den Hungertrieb. Empirische Triebe zeichnen sich durch zwei Aspekte besonders aus, nämlich erstens durch das umgrenzte Anwendungsgebiet, das eine bestimmte „Allgemeinheit“ aufweisen muss sowie die Möglichkeit der Askese. Daraufhin habe ich versucht plausibel zu machen, warum der fundamentale Trieb zur Welthabe eben nicht als empirischer Trieb missverstanden werden darf. Wie ist aber nun dieser transzendente Trieb beschaffen? Erfüllt er die beiden Kriterien, die ich im Ausgang vom Hungertrieb festgestellt habe und falls nein, warum ist dieser dann dennoch als Trieb zu bezeichnen? Aus der obigen Darstellung ergibt sich unmittelbar, dass man bei der Ansetzung eines transzendentalen Triebs, den man von empirischen scheidet, die empirischen Einschränkungen des Applikationsgebiets wegfallen. Der Nahrungstrieb kann sich nur auf gewisse Gegenstände richten, die ihn zu stillen in der Lage sind, d.h. nur auf Nahrungsmittel. Dass es phänomenologisch einfach nur so zu beschreiben ist, dass sich empirische Triebe auf bestimmte Gegenstände oder Gegenstandstypen richten, hat zu dem Befund geführt, dass diese Triebe nicht absolut allgemein sind, d.h. sich auf alles richten können, sondern nur auf *bestimmte* Gegenstandsarten. Die Allgemeinheit dessen, worauf sich der Trieb richte, kann jedoch nur schwer bestritten werden, da nicht nur einzelne individuelle Gegenstände, wie etwa ein bestimmter Apfel, den Hunger stillen, sondern alle Nahrungsmittel. Hat man Hunger, so richtet sich der Trieb auf irgendeinen Gegenstand, der als Nahrungsmittel verstanden werden kann. Der Trieb zur Welthabe unterliegt solchen Einschränkungen jedoch nicht. Welthabe heißt nicht nur Zugriff auf bestimmte Gegenstände zu haben, sondern Erfahrung überhaupt zu haben. Damit richtet sich der Trieb auf *Gegenstände überhaupt* und ist somit eine allgemeinere, grundlegendere Form der vereinzelt Triebe.¹⁴⁹ Diese Allgemeinheit

¹⁴⁸ Das Gedankenexperiment in den *Ideen I* geht ja den Weg der Vernichtung der gesamten Objektwelt, d.h. es kann keine Regel mehr angegeben werden, da das Chaos der Daten jede Regel des Bewusstseins für nichtig erklärt. *Prima facie* wäre dies im Fall einer Welt ohne Räumlichkeit nicht dasselbe, da nicht-räumliche Objekte darin auftauchen könnten. Ob eine solche Welt allerdings möglich wäre und somit im Rahmen einer eidetischen Metaphysik eine Rolle spielen könnte, muss hier offengelassen werden. Denn um diese Frage zu beantworten muss zu nächst geklärt werden, welche nicht-räumlichen oder idealen Objekte ihre Fundierung in räumlichen Objekten haben und welcher Natur diese Fundierungsordnung ist.

¹⁴⁹ Wie bereits öfter hingewiesen: mich interessieren hier nur die Konstitution räumlicher Gegenstände. Beim Trieb zur Welthabe scheint es mir aber plausibel, dass dieser alle Gegenstandsarten, d.h. etwa auch ideale Gegenstände umfasst. Leider habe ich hier nicht die Ressourcen, um auf diese Fragestellung adäquat einzugehen.

des Triebs zur Welthabe lässt sich auch aus der Unerfüllbarkeit ableiten. Während empirische Triebe „gestillt“ werden können, d.h. die Triebe werden erfüllt und ruhen für einen bestimmten Zeitraum, so ist die Rede von einer Erfüllung des Triebs zur Welthabe problematisch. Natürlich kann man sagen, dass der Trieb zur Welthabe sich in der Erfahrung einzelner Gegenstände erfüllt. Immerhin weist Husserl darauf hin, dass aus dem teleologisch verfassten Trieb die Welthabe erst entspringen kann.¹⁵⁰ Die einzelnen Komponenten des Bewusstseins, die zur Konstitution raumzeitlicher Gegenstände beitragen und daher in den vorigen Kapiteln eine Rolle gespielt haben, eröffnen in einer gewissen Weise eine Welthabe. Denn nur durch die Konfiguration der assoziierten Sinnfelder, in denen hyletische Daten gemäß dem Typus angeordnet sind, präsentieren sich Gegenstände. Doch zugleich kann man nicht sagen, dass sich der Trieb zur Welthabe darin erfüllt. Einerseits würde das ein „Ruhe“ dieses Triebs voraussetzen, sodass keine weiteren Gegenstände präsentiert werden oder auch Bewusstseinsleistungen ablaufen können¹⁵¹. Andererseits ist die Welt durch einen Gegenstand sowie seinen Hintergrund noch nicht absolut erschlossen. Diese Unabgeschlossenheit wird durch die Horizonte bezeugt. Gerade diese Dynamik der Erfüllung von Leerhorizonten weist wieder zurück auf den Trieb zur Welthabe, da es nicht ausreicht die Vorderseite eines räumlichen Gegenstandes gegeben zu haben. Um von Welt und Welthabe sprechen zu können, muss der unabschließbare Prozess des Wechsels von Leerintentionen und deren Erfüllung als Prozesse in den Vordergrund gerückt werden. Diese Unabgeschlossenheit beim Erreichen der Gegebenheit eines Gegenstandes bzw. einer Seite desselben deutet ebenso darauf hin, dass der Trieb zur Welthabe sich auf ein allgemeines Ziel richtet, jedoch ohne weitere Restriktionen zu unterliegen. Beim zweiten Merkmal der Trebe hat es sich um die Möglichkeit der Askese gehandelt und hier zeigt sich, dass genau aus diesen genannten Gründen der Trieb zur Welthabe dieses Merkmal nicht erfüllt. Dass eine Epoché dieses Triebs unmöglich ist, scheint mir recht einleuchtend zu sein. Immerhin scheint es schwierig zu sein die Ur-Assoziation oder die Horizonte, wie die Kinästhesen, und deren Funktion, willentlich einzuklammern.

Das Ich der Instinkte

¹⁵⁰ Vgl.: Husserl, *Hua XLII*, p. 118.

¹⁵¹ V.a. hinsichtlich des Zeitbewusstseins, das sich in der Interaktion von Retention, Protention und Urimpression, d.h. dem unmittelbaren Bewusstsein von Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart, zeigt, scheint mir dies absurd zu sein. Man könnte zwar argumentieren, dass es sich dabei um andere Leistungen – nämlich um Leistungen des Zeitbewusstseins – handelt, aber auch hinsichtlich der ordnenden Funktion der Assoziation scheint mir der oben stehende Befund weit hergeholt.

Eng zusammen mit der Frage nach den Instinkten und der damit verbundenen Frage nach der grundlegenden Struktur des Bewusstseins ist die Klassifikation der Ichlichkeit. Ausgehend von der obigen Schilderung lassen sich zwei „Typen“ eines Ichs unterscheiden. Einerseits liegt das aktiv-reflektierende Ich als apodiktisch gegeben vor, da eine Reflexion und somit auch eine phänomenologische Beschreibung ohne dieses gar nicht möglich wäre, andererseits kann man das Ich unterscheiden, das als Voraussetzung für die Genese der Bewusstseinsleistungen fungiert, auf die das aktive Ich zurückgreift. Entscheidend ist nun die Frage, wie beide zusammenhängen, da dies Rückschlüsse auf das Verhältnis der Ichtypen zu ihren Gegenständen und somit auch auf die Konstitution wirft. Dass diese beiden Typen des Ichs eine bestimmte Einheit oder Identität aufweisen müssen, ist klar. Wäre dies nicht der Fall, so gäbe es im Bewusstseinsstrom zwei verschiedene Iche, was einerseits der Erfahrung widerspricht, andererseits auch viele theoretische Probleme nach sich zieht, da Fragen nach der Möglichkeit der Interaktion und Verschiedenheit beider Iche zu beantworten sind. Doch selbst wenn man von einer Einheit der beiden Ichtypen ausgeht, so zeigt die Forschungsliteratur, dass die Einheit selbst gar nicht so einfach zu konzeptualisieren ist. Denn man läuft Gefahr die biologisch-empirischen Instinkte nur unzureichend voneinander zu trennen – ein Fehler, der auch Husserl unterlaufen ist. Verfällt man sich in dieser Falle, so ist man ab einem bestimmten Punkt dazu gezwungen zu sagen, dass ein transzendentes Ego ein Produkt einer Samen- und Eizelle sind „deren Verschmelzung die transzendente Geburt eines neuen transzendentalen Ego hervorbringt“¹⁵² oder etwa, dass die Urinstinkte des Ego nichts anderes sind als „der sedimentierte Niederschlag des ganzen monadischen Lebens der früheren Generation und vor allem der Eltern, welcher sich genetisch auf das Phänomen der Assoziation *auf der biologischen Ebene* [Meine Hervorhebung, RS.] zurückführen lässt“¹⁵³ Dass Urinstinkte vererbt werden, scheint bereits fragwürdig genug, aber dass diese Vererbung transzendente Bewusstseinsfunktionen, wie die Assoziation, auf der biologischen Ebene stattfinden soll, stellt nicht nur eine Fragwürdigkeit dar, sondern letztlich einen Kategorienfehler dar. Bewusstseinsfunktionen können sich zwar als biologische Fakten manifestieren, aber selbst durch Biologie erklärt oder hergeleitet werden können sie nicht, ohne ihren transzendentalen Status zu verlieren. Ebenso wie ideale Vermeintheiten, wie Zahlen oder Logik, nicht ausschließlich auf den psychologischen Akt des Zählens reduzieren lassen – was Husserl in

¹⁵² Nam-In Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte.*, Phaenomenologica, 128 (Dordrecht [u.a.]: Kluwer, 1993), p. 167.

¹⁵³ Lee, p. 167.

seiner frühen Widerlegung des Psychologismus beweist¹⁵⁴ – so wenig kann eine Assoziation auf ein kausal begründbares Modell der biologischen Verfasstheit reduziert werden. Wie kommt man aber auf eine solche Idee?

Forschungsliteratur, die diese These des „Biologismus“ vertreten, vernachlässigen die von mir angedeutete Trennung nicht und begehen so notwendig einen Fehler, der weitreichende Konsequenzen haben kann. Im konkreten Fall lässt sich dies auf eine bestimmte Konzeptualisierung der „Struktureinheit des transzendentalen Ich“¹⁵⁵, d.h. der Struktureinheit des aktiv-reflektierenden sowie dem genetisch-vorgelagerten Ich, zurückführen. Das Revolutionäre an der genetischen Phänomenologie verortet Lee nämlich in der These, dass das apodiktisch-reflektierende Ich, das zugleich das „Subjekt der logischen Vernunft“¹⁵⁶ ist, nicht mehr notwendig für eine transzendente Betrachtung ist. Relevant ist dies, deswegen, weil das apodiktische Ich die Rolle des Vor-Ich und der genetischen Konstitution verdeckt hat. Statt der logischen Strahlkraft rückt nun der Aufbau der Bewusstseinsleistungen in den Vordergrund, derart, dass das logisch denkende Ich durch den genetisch-phänomenologischen Stufenbau erst ermöglicht wird. Die dabei entstehende Struktureinheit der beiden Ichs ist intrinsisch derart miteinander verbunden, dass beide zwar verschiedene Funktionen haben, aber voneinander untrennbar sind. Dies allein wäre kein Grund für einen Widerspruch. Einspruch erheben, muss man allerdings gegenüber zwei weiteren Punkten, mit denen Lee die diese Struktureinheit näher charakterisiert: 1) nähere Spezifikation der Untrennbarkeit und 2) die Überlagerung von biologischen und transzendentalen Bedeutungen.

Der Begriff Instinkt beginnt bei Lee nämlich eigenartig zu schillern. Einerseits werden die biologischen Attribute, die den Trieben von Husserl zugesprochen werden in die Konzeption eingearbeitet, andererseits wird dem Instinkt wieder die Transzendentalität zugesprochen, indem die „Auswirkung aller Bewusstseinsgestalten eines transzendentalen Egos [...] also von diesem transzendentalen Instinkt als der universalen Teleologie“¹⁵⁷ geleitet wird. Schon oben habe ich argumentiert, dass empirisch-biologische Triebe und der transzendente Trieb unterschieden werden müssen, da es sich beim Trieb zur Welthabe um einen umfassenderen und allgemeineren Trieb handelt, als bei bestimmten biologischen Trieben. Diese Unterscheidung muss auch für die subjektorientierte Seite gelten. Es lohnt sich im Folgenden

¹⁵⁴ Vgl.: Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Husserliana: Gesammelte Werke: Bd. 18.*, ed. by Elmar Holenstein (Dordrecht: Springer, 1975), pp. 51-60.

¹⁵⁵ Lee, p. 214.

¹⁵⁶ Lee, p. 209. (Im Original kursiviert.).

¹⁵⁷ Lee, p. 213.

kurz einen Blick auf das Ich der Instinkte im Vergleich zum Ich der logischen Akte mit Lee zu werfen, da so der Status der Instinkte und dessen Relevanz für die Konstitution noch klarer gemacht werden kann.

Lee unterscheidet das Vor-Ich ,d.h. derjenigen Instanz, die dem genetisch-phänomenologischen Bewusstseinsaufbau zugrundeliegt, von dem Ur-Ich, das er als das Ich der Logik und demnach der statischen Phänomenologie konzeptualisiert. Die Bruchlinie stellt er selbst folgendermaßen fest:

Statisch-phänomenologisch bestimmt sich das transzendente Ich als das Ausstrahlungszentrum des hellen Selbstbewußtseins mit den von diesem begleiteten doxischen Vorstellungsintentionen. Genetisch-phänomenologisch bedeutet dagegen das transzendente Ich das Ausstrahlungszentrum aller Bewußtseinsgestalten, das nicht nur das helle Selbstbewußtsein und die von ihm begleiteten doxischen Vorstellungsintentionen umfaßt, wobei es völlig gleichgültig ist, ob diese vom hellen Selbstbewußtsein begleitet werden oder nicht.¹⁵⁸

Entscheidend ist, dass der Fokus in der statischen und der genetischen Phänomenologie auf anderen Aspekten liegen, was sich deutlich anhand der Charakterisierung als „Ausstrahlungszentrum“ zeigt. Während die genetische Phänomenologie die Ausbildung und den Stufenbau *aller* Bewusstseinsakte aus der Ur-Passivität bzw. dem Nukleus der Bewusstseinsstruktur zum Interessensgebiet hat, so richtet sich die statische Phänomenologie ausschließlich – Lee zufolge – auf das „helle“ Selbstbewusstsein, d.h. das Selbstbewusstsein, zu dem ein unmittelbarer Zugang und eine unmittelbare Bekanntheit statt. Zudem scheint Lee der statischen Phänomenologie, wie sie etwa in den *Ideen I* präsentiert wird, zu unterstellen, dass ihr einziges Interesse die Objektivität und Logik darstellt. Dies wird nicht nur durch die Emphase auf die Juxtaposition von „helles Selbstbewusstsein“ und den doxischen Vorstellungsintentionen deutlich, sondern auch bei der Rede, dass das Subjekt der statischen Phänomenologie das „Subjekt der logischen Vernunft“¹⁵⁹ ist. Wie ist diese Unterscheidung aber zu rechtfertigen? Lee rechtfertigt dies durch die Rolle des *Leibs*. Beim transzendentalen Ich der statischen Phänomenologie handelt es sich darum, was nicht durch den Leib erfüllbar ist, während es sich beim transzendentalen Ich der genetischen Phänomenologie durchaus um das „gerade als leiblich bestimmte Subjekt des aktuellen Bewußtseinsverlaufs“¹⁶⁰ handelt. Lee geht

¹⁵⁸ Lee, p. 208.

¹⁵⁹ Lee, p. 209. (Im Original kursiviert.).

¹⁶⁰ Eduard Marbach, *Das Problem Des Ich in Der Phänomenologie Husserls.*, Phaenomenologica, 59 (Den Haag: Nijhoff, 1974), p. 299. Lee zitiert diese Stelle *in extenso* und verwendet genau diesen Teil zur Charakterisierung des transzendentalen genetischen Ich. (Vgl. Lee, p. 209.).

allerdings noch einen Schritt weiter, indem er behauptet, dass es keinen Sinn mache zwischen den beiden Ichtypen zu scheiden, denn „das Prinzip der Einheit kann gerade deswegen das Prinzip der Einheit des Bewußtseins sein, weil es das Einstrahlungs- und Ausstrahlungszentrum ist und *vice versa*“¹⁶¹. Die These der Ununterscheidbarkeit beider Ichtypen entwickelt Lee vor allem anhand seiner Auseinandersetzung mit der Interpretation des Ichs von Edurard Marbach, der dieser Problematik ein gesamtes Buch gewidmet hat.

Marbach fasst im Resümee von *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Edmund Husserls* zusammen, dass für Husserl das Ich eine intrinsische Zweideutigkeit begleitet: Einerseits handelt es sich dabei, um das „Prinzip der Einheit meiner aktuellen und meiner vergegenwärtigten Erlebnisse“¹⁶², das über den Bewusstseinsstrom und dessen zeitliche Struktur, die Erlebnisse eines Ichs zu den Erlebnissen *eines Ichs* zusammenhält. Andererseits findet sich in Husserls Rede vom Ich auch stets die Rede vom Cogito als „Zentrum des aktiven und affektiven Bewusstseinsleben“¹⁶³. Grundsätzlich gilt, dass das Cogito sowohl Aktivität als auch Rezeptivität zugleich ist. Denn das Cogito umfasst einerseits die aktive Zuwendung im Sinne eines Aufmerksamkeitsstrahls, andererseits die Rezeptivität gegenüber den hyletischen Daten, die im Bewusstseinshintergrund oder Bewusstseinshof umfasst. Somit beinhaltet das Cogito nicht nur die Bewusstseinsaktivität, sondern auch die Rezeptivität, was mit der von mir bereits früher angesprochenen These der Rezeptivität als eine mindere Form der Aktivität äquivalent ist¹⁶⁴, auf die ich im Assoziationskapitel bereits zurückgegriffen habe. Die Rezeptivität im Cogito allgemein stellt für Marbach den Grund dar, die Leiblichkeit zum Paradigma der Rezeptivität im Cogito avancieren zu lassen.¹⁶⁵

Zugleich ist die Bedeutung des Cogitos selbst nicht eindeutig geklärt. Marbach stellt im Hinblick auf Husserls tentative Versuche in den Manuskripten fest, dass sowohl die Bedeutung des Cogitos als verleiblichtes Cogito als auch die Bedeutung des „formalen Einheitsprinzips“ des Bewusstseins, das durch die Zeit vermittelt wird, oft zweideutig verwendet wird und gelegentlich eines auf das jeweils andere zurückgeführt wird.¹⁶⁶ Marbach betont allerdings den tentativen Charakter, sodass man hier von keiner „feste[n] Lehre“ des späten Husserl¹⁶⁷ sprechen kann. Dennoch lässt sich feststellen, dass es sich hierbei um zwei verschiedene

¹⁶¹ Lee, p. 210.

¹⁶² Marbach, p. 299.

¹⁶³ Marbach, p. 299.

¹⁶⁴ Vgl.: Husserl, *Erfahrung und Urteil*, p. 83.

¹⁶⁵ Vgl.: Marbach, p. 298.

¹⁶⁶ Vgl.: Marbach, p. 300ff.

¹⁶⁷ Marbach, p. 302.

Auffassungen des Cogito handelt, die nicht miteinander zu vermischen sind. Immerhin stellt das Ich im ersten Sinne das bloße Prinzip der Einheit des Stroms der Erlebnisse dar. Denn durch die Retentionen und Protentionen werden die Bewusstseinslebnisse miteinander in einer sukzessiven Ordnung verbunden, die dem Nacheinander der Erlebnisse und dem inneren Zeitbewusstsein geschuldet ist. Ein Erlebnis selbst jedoch ist die intentionale Erfahrung, d.h. die Erfahrung von etwas, die hinsichtlich ihres Aufmerksamkeitsstrahls und den zugrundeliegenden Affektionen befragt werden kann. Dies bedeutet nun keineswegs, dass diese beiden Ichtypen nichts miteinander zu tun haben (können), sondern nur, dass es sich bei ihnen um eine *de iure* Unterscheidung handeln muss, die aufgrund der verschiedenen Funktionen eingezogen werden muss. Diesem Befund widerspricht Lee, insofern die zeitliche Sukzession nicht von der inhaltlichen Präsentation der Erfahrung getrennt werden kann, da das Nacheinander immer ein Nacheinander von erfahrenen Gegenständen ist, die den Leib affizieren. Zudem argumentiert Lee argumentiert weiter, dass eine theoretische Trennung des Einheitsprinzips des Bewusstseins sowie des Ein- und Ausstrahlungszentrums der Erlebnisse das unerwünschte Resultat nach sich zöge, dass Tiere oder der Embryo im Mutterleib keine Ichstruktur aufweisen, was den husserlschen Beschreibungen zuwiderliefe.¹⁶⁸ Dieses Argument setzt voraus, dass das sogenannte „logische Ich“ von dem genetisch-phänomenologischen Ich vollkommen ersetzt wird, weswegen Lee hier als Vertreter der *Ersetzungsthese* der statischen durch die genetische Phänomenologie fungiert. Mir scheint, dass sich Lee in diese Ecke drängt, weil er einerseits den Trieb und auch den Subjektbegriff in die Nähe von empirisch-biologischen Kategorien rückt, andererseits auch jegliche – wenn auch nur reflexive *de iure* – Möglichkeiten der Trennung beider Ichformen verwirft. Denn durch diese Untrennbarkeit gibt es keine andere Möglichkeit als den Leib oder empirische Beschaffenheiten als Einheitsprinzip anzusetzen und jede weitere Möglichkeit der Reflexion – analog dem *black-box* Problem aus dem Leibkapitel in der statischen Phänomenologie – abzuschneiden. Dieser Problematik gilt es nun näher auf den Grund zu gehen, um die Frage beantworten zu können, ob der Konstitution in der genetischen Phänomenologie ein anderer Status als in der statischen Phänomenologie mit Blick auf die Fundierung der Bewusstseinsdynamik in den Instinkten.

Beide Interpreten erwägen an irgendeinem Punkt die Leiblichkeit als ein zentrales Element heranzuziehen. Marbach sieht die Verbindung von Aktivität und Rezeptivität des Cogito vor allem in der Leiblichkeit erfüllt, weswegen er das „*leiblich* bestimmte Subjekt als ‚Zentrum‘ des Bewusstseinslebens“¹⁶⁹ ansiedelt. Dass bei Lee der Instinkt Begriff von Beginn an zwischen

¹⁶⁸ Vgl.: Lee, p. 211.

¹⁶⁹ Marbach, p. 298.

der Transzendentalität und biologisch-empirischen Trieben schillert, bedarf auch keiner weiteren Erläuterung mehr. Die Zuweisung Lees ist vor allem der Rolle des Leibs geschuldet, den Marbach ebenso an eine prominente Stelle setzt. Aber wie hilfreich ist der Leib in diesen Fragen überhaupt? Als geeigneter Kandidat scheint der Leib deswegen im Rahmen der Aktivität und Rezeptivität aufzutauchen, weil er die *Affektion* der hyletischen Daten und die Reaktion darauf erklären kann. Ist daher die Konklusion aus dem zweiten Kapitel – das sich noch der statischen Phänomenologie verdankt – zu revidieren? Die Affektion selbst setzt bei den hyletischen Daten an und spielt eine Rolle in den Sinnesfeldern. Auf die Affektion komme ich daher im abschließenden Kapitel zu den hyletischen Daten kurz zu sprechen. Beide Interpreten übersehen hier jedoch die entscheidende Rolle der Eidetik und die Möglichkeiten zur Reflexion, die uns die Eidetik an die Hand gibt. Man muss hier also unterscheiden zwischen den Instanzen, die faktisch an der Erfahrung beteiligt sind, aber letztlich kontingent sind und den Instanzen, bei denen es eidetisch notwendig, dass sie an der Erfahrung beteiligt sind, weil Erfahrung andernfalls gar nicht möglich wäre. Dieser Unterschied ist durch eine eidetische Variation festzustellen. Diese zeichnet sich üblicherweise durch ein „Im-Griff-Behalten“¹⁷⁰ der verschiedenen Exempel beschrieben, um die Strukturen, die sich als identisch erweisen, herausfiltern zu können. Bei den Strukturen, die bei allen Gegenständen derselben Art ident sind, handelt es sich um eidetische Strukturen. Da die Variation jedoch eine Fülle an Exempel verlangt, um den Anspruch der Allgemeingültigkeit des Eidos mit der Methodik der „Wesensschau“ eines endlichen Wesens zu vereinigen, muss das Exempel der Variation kein real Gegebenes sein, sondern kann auch ein Phantasieobjekt sein. Dies erweitert den Raum von den realen Strukturen hin zu den Strukturen dessen, was überhaupt denkmöglich ist.

Bei Husserl wird solch ein Umfang von gleich möglichen Gegenständen, also der Umfang eines reinen Begriffs, durch eine *als vollendet gedachte unendliche, freie Variation* gesetzt, die alle möglichen oder erdenklichen Einzelfälle eines Begriffs als beliebige Varianten eines selbst als beliebige, rein mögliche Variante betrachteten exemplarischen Einzelfalles ansetzt – mag dieses Ausgangsexempel ein Faktum oder selbst schon ein bloßes Fiktum sein. Durch die Operationsidee der unendlichen freien Variation wird ein offen-unendlicher Umgang möglicher Einzelfälle gesetzt, die [...] sozusagen alle denselben Möglichkeitsabstand zum umfangskonstituierenden Begriff haben, was besagt, dass dieser Begriff *gleich gut* durch wirkliche, realmögliche und durch bloß erdachte Einzelfälle exemplifiziert werden kann.¹⁷¹

Doch das Problem der Endlichkeit taucht nicht nur im Hinblick auf die Exempel der Variation auf, sondern auch auf den Prozess selbst. Sowa betont in der zitierten Stelle, dass die Variation

¹⁷⁰ Husserl, *Erfahrung und Urteil*, p. 413f.

¹⁷¹ Sowa, 'Wesen Und Wesensgesetze in Der Deskriptiven Eidetik Edmund Husserls.', p. 19f.

als vollendet gedacht wird, obwohl es sich dabei um eine „unendliche, freie Variation“ handelt. Will man absolute, materiale Notwendigkeit beanspruchen, so muss sichergestellt werden, dass es in der Reihe der Variation kein Beispiel gibt, das den bisher herausdestillierten Strukturen widerspricht oder verengt. Wenn es jedoch ein Beispiel gibt, das einer der n-vielen bisher vermeinten eidetischen Strukturen nicht besitzt, dann kann gefolgert werden, dass diese n-te Eigenschaft keine eidetische Eigenschaft mehr und die Anzahl der eidetischen Strukturen verringert sich um die Zahl eins: auf (n-1). Durch die Phantasie wird der Untersuchungsbereich erweitert, indem nicht nur reale Strukturen, sondern alle *denkmöglichen* Strukturen ein potentiell Gegenbeispiel darstellen, weil sogar Phantasieobjekte eidetischen Gesetzen genügen müssen. Der Prozess der Variation muss, wie sich aus dem obigen Zitat ergibt, als vollendet und unendlich gleichermaßen angesehen werden, um sinnvollerweise von eidetischen Strukturen sprechen zu können. Wie aber soll das für ein endliches Wesen, das bestimmte Begrenzungen hat, funktionieren? Können Menschen dann überhaupt etwas über ein Eidos aussagen, ohne zu befürchten durch den Fortgang des Prozesses der Variation widerlegt zu werden?

Die Probleme, die mit der Beschreibung der eidetischen Variation einhergehen veranlassten Rochus Sowa dazu eine neue Interpretation der eidetischen Variation vorzunehmen, nämlich als ein Rechtfertigungsprinzip durch den Test einer *Falsifikation*.¹⁷² Die Textstellen an denen Husserl die eidetische Variation beschreibt, wie etwa §87 aus *Erfahrung und Urteil*, die die freie Variation nicht grundsätzlich im Kontext einer Prüfung situieren, verwirft Sowa hingegen als missverständlich.¹⁷³ Wenn wir ein vermeintes Wesensgesetz der Form „Alle F sind G“ auf seine Gültigkeit und Notwendigkeit prüfen wollen, so können wir dies tun, indem wir versuchen ein denkmögliches Gegenbeispiel zu konstruieren, d.h. einen Gegenstand, der unter die Klasse F fällt, aber nicht unter die Klasse G. Gelingt es ein Gegenbeispiel zu finden, unabhängig davon, ob es sich dabei um ein reales Beispiel oder ein phantasiertes handelt, so ist das eidetische Gesetz widerlegt bzw. eingeschränkt. Gelingt es nicht ein Gegenbeispiel zu konstruieren, so gilt das vermeinte Wesensgesetz *bis auf weiteres* weiterhin.¹⁷⁴ Man beachte, dass die Wesensgesetze von der Form „Alle F sind G“ äquivalent sind zu „Für jedes denkbare x das F ist, gilt auch, dass es unter die Klasse G fällt.“¹⁷⁵ Damit sind Wesensgesetze vor allem Gesetze, die Aussagen über Einzelgegenstände treffen. Die Anwendung des Gesetzes hängt

¹⁷² Rochus Sowa, 'Eidetics and Its Methodology', in *The Routledge Companion to Phenomenology*, ed. by Sebastian Luft and Sören Overgaard, 1. publ. (London [u.a.]: Routledge, 2012), pp. 254–65 (p. 258.).

¹⁷³ Vgl.: Sowa, 'Wesen Und Wesensgesetze in Der Deskriptiven Eidetik Edmund Husserls.', p. 33.

¹⁷⁴ Vgl.: Sowa, 'Eidetics and Its Methodology', p. 259.

¹⁷⁵ Sowa, 'Eidetics and Its Methodology', p. 258. (Meine Übersetzung, R.S.).

davon ab, ob es einen Gegenstand gibt, der das Antecedens erfüllt, nicht aber der Wahrheitsgehalt, da durch die Eidetik alle denkmöglichen Strukturen durchwaltet. Die Notwendigkeit der Eidetik bleibt damit also gewahrt, indem der präsuntive Charakter des gegenständlichen mit der Notwendigkeit durch die Methodik vereinigt wird. Ein einziges Gegenbeispiel genügt also, um die absolute Notwendigkeit eines eidetischen Gesetzes – selbst wenn es nur für eine eidetische Region Gültigkeit hat, etwa die Region raumzeitliche oder ideale Gegenstände – widerlegen und zu einem bloß induktiven oder typischen Zusammenhang herabstufen.¹⁷⁶

Wendet man dieses Modell an, so ist klar, dass der Leib nicht in allen denkmöglichen Welten auftauchen muss. Raumzeitliche Gegenstände bedürfen allerdings – für die spezifische Art der Affektion – eine besondere Aufnahme der Affektion, da die Gegenstände andernfalls nicht als raumzeitlich aufgefasst werden würden. Dies begründet sich aber nicht durch die Leiblichkeit an sich, sondern – worauf ich auch bereits früher hingewiesen habe – durch die Mitwirkung des Bewusstseins am Leib, der andernfalls ein bloßer Körper wäre. Der transzendente Trieb zur Welthabe ist allerdings nicht an eine spezifische Gegenständlichkeit gebunden, sondern richtet sich auf die allgemeine Klasse von Gegenständen überhaupt, damit Erfahrung in erster Linie möglich wird. Dies liegt in der teleologischen Struktur der Erfahrung begründet, die sich dem transzendentalen Trieb schuldet. Bei der Teleologie handelt es sich um eine eidetische Struktur, da sie die intrinsische Struktur der Erfahrung ausmacht, ohne die Erfahrung destruiert würde. Wäre der Leib der „Träger“ dieses Instinkts so wäre keine „leiblose“ Welt denkbar. Der Leib kann also auf dieser Ebene *keinerlei eigenständige* transzendente Funktion übernehmen, sondern höchstens eine durch das Bewusstsein „verliehene“. Akzeptiert man dies nicht, so endet man notwendig bei der Vermengung von Biologie und Transzendentalität und argumentiert für die „transzendente Geburt“ aus „Eizelle und Samenzelle“¹⁷⁷.

Was bedeutet das für die Konstitution? Lees These hat sich ja darauf belaufen, dass die statische Konstitution durch die genetische Konstitution ersetzt würde, weil auch das infragestehende Ich der statischen Phänomenologie in der genetischen Phänomenologie gegründet worden ist. Somit wird auch die Leistung des statischen Ichs im Vor-Ich der genetischen Phänomenologie aufgelöst. Doch, wenn diese Auflösung selbst schon aus strukturellen Gründen nicht hält, da der Leib darin eine Schlüsselrolle spielt, so fällt die These auch in sich zusammen. Was bedeutet das für die Konstitution? Der formale Konstitutionsbegriff, den Lee auch in Anspruch nimmt,

¹⁷⁶ Sowa, 'Eidetics and Its Methodology', p. 258.

¹⁷⁷ Lee, p. 167.

bedeutetein „Übergreifen der niederen Einheiten auf eine höhere Einheit des gegenständlichen Sinnes“¹⁷⁸. Im Kontext der genetischen Phänomenologie wird dies sogar als zeitliches Übergreifen von früheren Bewusstseinsakten zu späteren Akten bestimmt.¹⁷⁹ Dass es sich nicht um eine logische Vorgängigkeit, d.h. eine Vorgängigkeit, die strukturell für die Frage nach der Geltung bestimmter Sätze angenommen werden muss, bei der es jedoch nicht ausgeschlossen ist, dass sie zeitgleich mit höheren Stufen auftritt, sondern dezidiert als zeitliche Sukzession gedacht ist, liegt ebenso in der Rolle der Leiblichkeit begründet. Da es bei Lee um eine zeitliche Abfolge geht, ist das Spätere auch leicht als abgeleitet und sekundär zu klassifizieren. Doch bereits die Charakterisierung des Triebs zur Welthabe zeigt, dass es sich nicht um eine reine zeitliche Vorgängigkeit handeln kann, da der Trieb erstens das Bewusstseinsleben als Teleologie durchwirkt und zweitens der Trieb sich in dem Erfahrungsprozess manifestiert, nicht vor dem Erfahrungsprozess¹⁸⁰. Wenn dieser Trieb das noetische Pendant zur Assoziation ist, worauf Husserl auch hingewiesen hat, und die Ur-Assoziation die Grundlage der statischen Konstitution darstellt, so stellt der Trieb eine genetische Voraussetzung für die Konstitution raumzeitlicher Gegenstände dar, denn diese wären ohne den logisch vorgängigen Apparat sowie ohne der Teleologie und der damit einhergehenden Horizonte nicht möglich. Zugleich wird dadurch aber der eigenständige Charakter der Konstitution raumzeitlicher Gegenstände der statischen Phänomenologie nicht tangiert, denn es geht hier um einen Perspektivenwechsel. Der Trieb zeigt sich in der Zweckmäßigkeit, die auf die ontische Konstitution ausgerichtet ist und mittels der Urassoziations der Sinnesfelder sowie der hyletischen Daten raumzeitliche Gegenstände ermöglicht. Dabei handelt es sich um *Voraussetzungen* des Auffassungs-/Inhaltsschemas, die dasselbe erst ermöglichen, nicht aber ersetzen. Der Bruch zwischen genetischer und statischer Phänomenologie ist so kein Bruch, der die Form einer Ersetzung annimmt, sondern die beiden Perspektiven ergänzen und bereichern sich einander. Die Ersetzungsthese, bei der die statische Konstitution durch die genetische Konstitution *ersetzt* wird, muss also durch die Betrachtung der Assoziation und des transzendentalen Triebs einer *Ergänzungsthese* weichen.

¹⁷⁸ Lee, p. 206.

¹⁷⁹ Vgl.: Lee, p. 207.

¹⁸⁰ Mir scheint, dass es sich auch bei der Vorgehensweise Husserls in *Erfahrung und Urteil* ebenso um die Elaboration einer *logischen* Vorgängigkeit anstatt einer zeitlichen geht. Das ergibt sich bereits aus der Besprechung der Sinnesfelder. Denn die Erfahrung von abstrakten Sinnesfeldern ist eine, die ausschließlich durch die Reflexion vermittelt werden kann, da die Erfahrung immer Gegenstände als erstes Objekt bei sich führt. Handelte es sich hier um eine reine zeitliche Vorgängigkeit könnte eine intentionale Erfahrung auch eine nicht-gegenständliche Erfahrung der Bedingungen von Gegenstandserfahrungen sein, also etwa die unmittelbare Erfahrung von den durch die Urassoziations produzierten und der Konfiguration geordneten Sinnesfeldern.

Hyletische Daten: Urfaktizitäten oder Kreationen?

Das abschließende Kapitel diese Arbeit widmet sich derjenigen Instanz, die vom ersten Kapitel an stets eine Rolle gespielt hat: hyletische Daten. Dass die Frage nach der Konstitution und deren epistemischer bzw. ontologischer Rolle in der Betrachtung hyletischer Daten kulminiert, scheint plausibel zu sein. Gleichzeitig erlaubt dieses Kapitel nicht in derselben Weise eine tiefere Betrachtung dieser Instanz, da dies eine minutiöse Auseinandersetzung mit Husserls Phänomenologie des Zeitbewusstseins, sowohl in der statischen als auch in der genetischen Phase, voraussetzen würde. Denn wie bereits mehrfach angedeutet wurde, scheint die Rückfrage nach der Genese sowie der Struktur der hyletischen Daten eng mit den Bewusstseins-synthesen verknüpft zu sein, die mit dem Zeitbewusstsein in Verbindung gebracht werden können. Die Auseinandersetzung mit der Phänomenologie der Zeitlichkeit kann hier schlichtweg nicht geleistet werden, es werden sich aber Anknüpfungspunkte ergeben, die für eine spezifische Auseinandersetzung mit der Phänomenologie der Zeitlichkeit fruchtbar gemacht werden können hinsichtlich der Rückfrage nach der Konstitution (raumzeitlicher Gegenstände). Im Folgenden werde ich daher einerseits versuchen die Hyle begrifflich zu fassen und als (inhaltliche) Grundlage der Bewusstseins-erfahrungen zu fassen versuchen, um in einem zweiten Schritt die Frage zu stellen, ob man hyletischen Daten denselben Status wie dem Ich einräumen muss, nämlich als Urfaktizität, die selbst nicht angezweifelt werden kann, da sie stets vorausgesetzt werden muss. Relevanz für die Frage nach der Wirkung der Konstitution hat dies deswegen, weil damit einerseits nochmal klar zutage treten wird, dass das konstituierende Element des Bewusstseins nicht die faktische Leiblichkeit darstellt. Andererseits wird durch diese Frage auch eine bestimmte Lesart einer Genese, nämlich der *Kreation*, hyletischer Daten nahegelegt. Eine nähere Auseinandersetzung und Analyse der Kreationsthese kann hier allerdings nicht mehr geleistet werden.

Grundsätzlich ist Husserls Verwendung des Begriffs der Hyle von einer Ambiguität behaftet, die sich in drei verschiedene Aspekte unterscheiden lässt. So hält Husserl selbst fest, dass „[i]m voraktiven Leben, das als Schicht durch alles Aktive hindurchgeht: eben 1) die Hyle, 2) die, aber ist, was sie ist, als affizierende, als das ‚Gemüt‘, das Fühlen bestimmend [...] und 3) das vorichliche Tun“.¹⁸¹ Nam-in Lee wertet diese Stelle als die Aufklärung darüber, welche verschiedenen Begriffe Husserl unter Hyle fasst. Besonders bezeichnet ist, dass Lee das vorichliche Tun als „die Einheit vom Empfindungshyle im ersten Sinne und allen ichlichen

¹⁸¹ Manuskript B III 9, 79.

Momente, die an der Konstitution der Empfindungshyle im ersten Sinne beteiligt sind“¹⁸². Folgt man dieser Interpretation so besteht das vorichliche Tun aus der Affektion und der Hyle, die das Bewusstsein affiziert. Die Hyle kann dann drei Formen annehmen: die Hyle als reine inhaltliche Gegebenheit, die Affektion der Hyle als Affizierendes auf „das Gemüt“ und deren Einheit als „vorichliches Tun“.

Es sei hier auch angemerkt, dass die von Holenstein kritisierte Konstanzhypothese den ersten Begriff der Hyle durch die Affektion ersetzt, indem die Affektion durch den Kontrast im Rahmen der Sinnesfelder ersetzt. Dieses Vorhaben ist allerdings schon im Vorhinein zum Scheitern verurteilt, da die hier von Husserl verwendeten Begriffe der Hyle auf einander aufbauen bzw. aufeinander verweisen. Eine Affektion ohne ein Affizierendes kann es nicht geben, ebenso wenig wie die Einheit von Affektion und Affizierenden eben diese beiden Instanzen voraussetzt. Diese unterschiedlichen Verwendungen des Begriffs Hyle scheint mir auch der Grund dafür zu sein, dass das Verständnis der Konstitution, wie ich es im ersten Teil ausgearbeitet habe, d.h. als Auffassung von inhaltlichen Daten, „aufgegeben“ werden kann. Betrachtet man die Auffassung, die Hyletisches auffasst, so bewegt sich der Hyle-Begriff streng in der ersten Begriffsbedeutung. Ersetzt werden soll dies aber durch den zweiten Begriff, der Affektion von hyletischen Daten. Zwar liegt die Emphase der Perspektive auf der Relation, die das Interesse des Bewusstseins weckt und eine Zuwendung bedingt, sodass eine Auffassung stattfinden kann, dennoch operiert die Affektion bzw. die Kontrasterfahrung im Sinnesfeld noch mit hyletischen Daten. Der sogenannte „genetische Konstitutionsbegriff“ ist einer, der entweder – wie etwa bei Holenstein – den Kontrastcharakter zwischen Vorder- und Hintergrund des Bewusstseinsfeldes geltend macht, um Bewusstseinsenerlebnisse zu erklären, oder einer, der eine „Anreicherung“ der Auffassung durch die Typenbildung geltend macht. Beiden liegen jedoch die Leistungen der (Ur-)Assoziation als grundlegende Eigenschaft zugrunde und blicken auf die Hyle vornehmlich auf der Basis der Affektion. Ebenso wie die Lesart als Kontrasterfahrung verlässt sich die „typenbildende Lesart“ der Konstitution darauf, dass die Konstitution raumzeitlicher Gegenstände durch die assoziative Verbindung mit anderen Gegenständen ablaufen kann, analog zu der Bildung empirischer Typen. Je öfter man raumzeitlichen Gegenständen begegnet, desto größer kann das Verständnis oder der Umgang mit raumzeitlichen Gegenständen sein, da er vergangene Umgang, die vergangenen Erfahrungen solcher Gegenstände, die Erfahrung „informieren“ und mit inhaltlichem Gehalt anreichern. Dies passiert für diese Interpretation eben im Rahmen der Assoziation. Was diese

¹⁸² Lee, p. 100.

Lesart allerdings voraussetzt ist, dass es ein aktuell Affizierendes in einer Relation mit inhaltlichen Gegebenheiten bereits erfahrener Gegenstände stehen muss. Andernfalls könnte die Konstitution gar nicht statthaben, weil die Konstitution ja gerade die Interaktion von Aktuellem und Vergangenem ist. Diese Verbindung ist allerdings die der Assoziation und nutzt das Kriterium der *Ähnlichkeit* inhaltlicher Eigenschaften. Das aktuell Affizierende muss in einer inhaltlich ähnlichen Relation zu einem in der Vergangenheit bereits erfahrenen Gegenstand stehen. Damit ist also eine inhaltliche Ebene vorausgesetzt, die sich nicht auf die Affektion oder die Weckung der Ähnlichkeit zu bereits erfahrenen Gegenständen reduzieren lässt, da Letzteres erst durch die inhaltliche Beschaffenheit bedingt wird. Führt man also anhand dieser Interpretationen des Konstitutionsbegriffs mit der *Ersetzungsthese* der Konstitution auf, d.h. dass der statische Konstitutionsbegriff von einem der beiden gerade vorgestellten Konzepten der genetischen Phänomenologie ersetzt wird, da die hyletischen Daten als rein sachhaltige Gegebenheiten aufgegeben werden, so müssen diese Versuche wohl als gescheitert angesehen werden. Vielmehr scheint durch die mögliche mehrfache Deutung des Hyle-Begriffs eine *Erweiterung* des statischen Konstitutionsbegriffs hinsichtlich solcher Prozesse, wie Affektion, Assoziation etc., plausibel.

Doch welcher Natur sind nun die hyletischen Daten? Sind sie ähnlich fundamental wie das Ich? Und welche Rolle spielen sie für die Konstitution. Hinweise darauf findet man in Ludwig Landgrebes Auseinandersetzung mit dem Begriff der Konstitution, auf den ich nun zu sprechen kommen möchte. Zuerst werde ich den Inhalt dieses Artikels kurz zusammenfassen, im Anschluss daran meine Vorbehalte zu artikulieren. In einem nächsten Schritt werde ich das von Landgrebe gezeichnete Verhältnis von Leiblichkeit und hyletischen Daten infrage stellen, indem ich dieses mit der Eidetik konfrontieren werde. Diese Konfrontation bedarf allerdings einer eigenen Rechtfertigung, weswegen ich das Verhältnis von Leib und Hyle, nach Landgrebe, anzweifle, indem ich argumentiere, dass die „Urfaktizität Hyle“ nicht mit der „Urfaktizität Ich“ gleichzusetzen ist, woraus sich dann die Anwendbarkeit der Eidetik auf hyletische Daten ergeben wird.

Landgrebe spricht im Text „Das Problem der passiven Konstitution“ von drei zentralen Thesen bezüglich der Konstitutionsleistung der transzendentalen Subjektivität. Die erste These behandelt die Unmöglichkeit die Tiefenstruktur der Konstitution einholen zu können, da auf fundamentaler Ebene das Zeitbewusstsein eine Rolle spielt. Da das Zeitbewusstsein selbst nur durch seine Leistung, die in der Strukturierung der Erlebnisse als nacheinander und der Verknüpfung des Bewusstseinsstromes durch die Retention sowie die Protention besteht,

sondern nur durch das Ergebnis, kann die Aktivität des Zeitbewusstseins stets nur *ex post*, im Nachhinein reflexiv zum Thema gemacht werden. Die zweite These vertritt, dass die Leiblichkeit ein wesentliches Element der passiven Vorkonstitution ist und somit Teil der transzendentalen Subjektivität darstellt, die – was die dritte These besagt – als Geschehen nur als ein kreativer Prozess verstanden werden kann.¹⁸³ Die erste der hier angegebenen Thesen kann ich in diesem Rahmen nicht näher beleuchten, da eine Analyse des Zeitbewusstseins der husserlschen Phänomenologie zwar als die letzte Urquelle betrachtet werden kann bzw. als letzten Baustein des Wegs der Konstitution angesehen werden kann, doch würde dies ein zu weites Feld öffnen, auf das hier nicht weiter eingegangen werden kann. Daher werde ich mich auf die Kombination der Leiblichkeit mit der transzendentalen Subjektivität als ein kreativer Prozess konzentrieren. Ersteres ist vor allem deswegen relevant, weil die Auseinandersetzung mit der Leiblichkeit auf dieser fundamentalen Ebene meine Argumentation aus dem vorherigen Kapitel, über die Unmöglichkeit auf dieser transzendentalen Ebene, den Leib als grundlegend anzusetzen, nochmal radikalisiert.

Zu Beginn stellt Landgrebe fest, dass der Konstitutionsbegriff nicht eindeutig bestimmt ist und somit zwischen zwei Bedeutungen oszilliert: Konstitution als Kreation und Konstitution als apperzeptive Auffassung/Sinnbildung.¹⁸⁴ Dass der Konstitutionsbegriff dieses weite Spektrum bei Husserl abdeckt, scheint mir auch der Grund zu sein, warum die Realismus-Idealismus in dieser Form aufgekeimt sind. Denn gerade im Konstitutionsbegriff und Husserls Verwendung von diesem ist dieser Streit implizit bereits angelegt durch die Möglichkeit Konstitution entweder als Kreation oder als apperzeptive Sinnbildung zu verstehen. Landgrebes Strategie besteht nun darin, die Aufklärung der Konstitution durch den Übergang der beiden Interpretationsmöglichkeiten zu fassen, d.h. am gemeinsamen Grund beider Interpretationsmöglichkeiten anzusetzen.¹⁸⁵ Landgrebe verortet diese Übergänge klar in der passiven Konstitution zu verorten, denn für Landgrebe ist es vollkommen klar, dass die aktiven Synthesen der apperzeptiven Sinnbildung nicht als Kreation in einem engeren Sinne verstanden werden können.¹⁸⁶ Unabhängig von dieser Diskussion bezieht sich Landgrebes Diskussion daher auf die passive Sphäre der Urkonstitution, wenn er von dem elementaren Verhältnis der

¹⁸³ Vgl.: Ludwig Landgrebe, 'Das Problem der passiven Konstitution.', in *Faktizität und Individuation: Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie* (Hamburg: Meiner, 1982), pp. 71–87 (p. 73.).

¹⁸⁴ Vgl.: Landgrebe, p. 71.

¹⁸⁵ Vgl.: Landgrebe, p. 72.

¹⁸⁶ Vgl.: Landgrebe, p. 72.

Leiblichkeit zu dem kreativen Prozess der transzendentalen Subjektivität spricht. Wie ist diese genau zu fassen? Welche Rolle spielt der Leib?

Dass diese Verbindung zwischen der Leiblichkeit und der transzendentalen Subjektivität problematisch sein könnte, darauf weist Landgrebe selbst auch hin, wenn die Frage wie folgt formuliert:

Inwiefern gehört fungierende Leiblichkeit zur passiven Urkonstitution als Leistung der transzendentalen Subjektivität, da doch ihre untersten Leistungen, die ‚Tiefendimension‘, die Synthesen ihrer zeitlichen Selbstkonstitution sind?¹⁸⁷

Die dabei verwendeten Leistungen sind laut Landgrebe nicht nur Leistungen des reinen Bewusstseins, sondern bedürfen ergänzenden Leistungen, um ein urimpressionales Datum erfahren zu können. Das Hinhören auf einen Ton ist „nicht bloß ein innerlicher Akt der Aufmerksamkeit, sondern setzt schon vorgegangene Kinästhesie, etwa das Hinwenden des Kopfes voraus“¹⁸⁸. Die Urimpression manifestiert sich im Strömen des Zeitbewusstseins, allerdings gibt es ohne Kinästhesie keine Impression, argumentiert Landgrebe, da die Impressionen ja in den jeweiligen Feldern, die den Sinnesvermögen zugeordnet ist, auftauchen müssen. Denn „[w]as überhaupt Datum für mich werden kann, ist durch die leibbezogene Organisation der Sinnesfelder schon festgelegt.“¹⁸⁹. Dies führt auch dazu, dass Landgrebe die Emphase auf die Prozessualität des Leibs legt, da die Erfahrung des passiv-leiblichen „mein“ der Erfahrung eines (reinen) Ichs vorhergeht. Begründet liegt dies in der Unmittelbarkeit. Die Reflexion auf das Bewusstsein ist nicht genauso unvermittelt, wie die leibliche Erfahrung der Raumwelt, da die Leiblichkeit durch die Affektion der (räumlichen) Gegenstände in einem direkten, unvermittelten Verhältnis zur Raumwelt steht. Somit geht die Erfahrung eines Geschehens, die Erfahrung des „mein“, d.h. des leiblichen Prozesses genetisch der Erfahrung des Ichs voraus.¹⁹⁰

Interessant ist vor allem, dass Landgrebe an dieser Stelle nicht stehen bleibt, sondern weitergeht, um die Grundlagen der husserlschen Phänomenologie in einer vermeintlichen Paradoxität zusammenbestehen zu lassen. Denn Landgrebe geht nun einen Schritt weiter und bestimmt, dass diese Erfahrung, die mit der „Eröffnung der Welt“ als Spontaneität zusammenfällt, nicht ortlos sein kann.

¹⁸⁷ Landgrebe, p. 78.

¹⁸⁸ Landgrebe, p. 81.

¹⁸⁹ Landgrebe, p. 82.

¹⁹⁰ Vgl.: Landgrebe, p. 83.

Daß es jeweils ein solches Zentrum von Spontaneität gibt, ist nicht weiter ableitbar. Aber es ist darum nicht ortlos, sondern zugeordnet einem transzendentalen Geschehen, in dem sich Welt für mich ‚macht‘ als Gebilde in der Immanenz der ‚transzendentalen Subjektivität‘.¹⁹¹

Diese transzendente Subjektivität wird nun als ein kreativer Prozess verstanden. Inwiefern? Der Leib als auch das außerleiblich Affizierende werden in der Erfahrung präsentiert und gegeben. Damit eine solche Gegebenheit allerdings überhaupt möglich ist, müssen der Leib und das außerleiblich Affizierende eine bestimmte Beziehung zueinander haben, andernfalls könnte keine Affektion statthaben. „Wenn dieses Geschehen also über meinen Leib hinausgeht und ihn umfängt, dann ist auch die Hyle *nicht etwas, das seinen Grund in einem ganz Anderen ihm Fremden hat*.“¹⁹². Landgrebe verknüpft dann das in seiner ersten Hypothese bereits besprochene nicht einholbare Zeitbewusstsein als Tiefenstruktur der Konstitution mit der Leiblichkeit und deren Verbindung zur passiven Konstitution vermittels der Impressionen. Leiblich vermittelte Impressionen bedingen den Inhalt des Zeitbewusstseins, das in weiterer Folge Erfahrungen in ihrer Lebendigkeit ermöglicht, selbst jedoch nicht einholbar ist. Diese stetige Nachrangigkeit der Reflexion bedingt auch, dass keine Reflexionsbegriffe, wie Innen-Außen oder subeektiv-objektiv auf das Erfahrungsgeschehen sinnvoll angewendet werden können. Zugleich gesteht Landgrebe jedoch zu, dass der Leib selbst in bestimmter Weise nachrangig ist, da die Individuationsform des Leibs bereits etwas anderes voraussetzt. „Nicht der Leib entdeckt sich als Ich, [...] sondern jeweils Ich entdecke meinen Leib.“¹⁹³ Landgrebe ist an diesem Punkt gezwungen auf die höchst spekulative These einer transzendentalen Monadengemeinschaft zurückzugreifen. Denn anders, als etwa Eugen Fink, der die Konstitution hyletischer Daten letztlich als Kreation durch das Zeitbewusstsein versteht¹⁹⁴, hat Landgrebe den zeitlichen Bewusstseinsstrom bereits an die Leiblichkeit gebunden, indem er die zeitlich geordneten Impressionen des Erlebnisstroms erst durch die Leiblichkeit vermittelt ansieht. Somit kann der Bewusstseinsstrom und die „lebendige Gegenwart“ in deren Sukzession selbst nicht mehr als Bedingung für die Individuation hergenommen werden, sondern ist selbst schon ein individueller Strom mit bestimmten leiblich vermittelten, Impressionen.

Dass ich Vorbehalte habe auf dieser Ebene die Leiblichkeit als einen fundamentalen Teil der Bewusstseinsstruktur anzusiedeln, ist bereits aus dem vorigen Teil klar hervorgetreten. Ebenso

¹⁹¹ Landgrebe, p. 83.

¹⁹² Landgrebe, p. 84. (Hervorhebung im Original).

¹⁹³ Landgrebe, p. 86.

¹⁹⁴ Vgl.: Eugen Fink, ‘Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls’, in *Studien zur Phänomenologie 1930 - 1939*, Phaenomenologica, 21 (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966), pp. 179–223 (p. 143.).

können dieselben Gegenargumente ins Feld geführt werden. Meine Vorbehalte werden, durch die die Verbindung zwischen der Leiblichkeit und dem Zeitbewusstsein vermittelt über die Impressionen nicht gerade aufgehoben. Denn es bleibt fraglich, wie der Leib einerseits als Ort der Affektion, die jeder Konstitution zugrundliegt, fungieren kann, andererseits der Leib jedoch selbst ein Produkt der Konstitution und Individuation darstellt. Weiters ist die Eigenschaft der Hyle nicht vollkommen ichfremd zu sein, die Landgrebe herausstellt, interessant. Die Unmöglichkeit die Hyle in einem „vollkommenen Anderen“ zu verorten, deutet auf eine intrinsische Beziehung zwischen Bewusstsein und der Hyle hin, die die Frage rechtfertigt, ob diese Beziehung wirklich durch die Affektion der Hyle allein erklär werden kann. Oder deutet diese Verbindung nicht doch auf eine Art Kreation der hyletischen Daten hin, wie auch immer diese Kreation verstanden werden muss?

Das Hauptargument, das ich gegen Landgrebes Erklärungsversuch der Konstitution jedoch ins Feld führen möchte, betrifft die das Verhältnis der hyletischen Daten und des Leibs. Deswegen, weil Landgrebe Zeitlichkeit und Leiblichkeit miteinander verknüpft, wird eine faktisch gegebene räumliche Welt mit jeder Individuation impliziert. Dies führt jedoch zur Frage, ob dies tatsächlich eidetisch notwendig ist. Muss jede erdenkliche Welt leiblich erschlossen werden? Aber kann die Eidetik zu dieser Argumentation überhaupt etwas beitragen oder setzt sie diese Ebene voraus, da die klassische Variation ja im Variieren verschiedener Gegenstände besteht, die die Hyle voraussetzt? Dieser Frage werde ich nun nachgehen, indem ich die Frage aufwerfe, inwieweit es sich bei hyletischen Daten um eine Urfaktizität vom selben Rang wie der Urfaktizität des Ich handelt. Dafür werde ich mich nun mit den verschiedenen Urfaktizitäten auseinandersetzen und im Speziellen prüfen, ob hyletische Daten im engeren Sinn darunterfallen. Dem vorher wird eine Darstellung von Urfaktizität gehen.

In *Welt und Unendlichkeit* hat Laszló Tengelyi ebenfalls Bedenken geäußert, ob das Ich eidetisch variabel ist. Denn mit dem Ich verweist man nicht nur auf eidetische Strukturen, sondern auch eine Faktizität, die in ihrer Faktizität sein muss, um überhaupt variieren zu können. Da aber das Ich sich stets als performatives, faktisches im Erfahren ausweist, so gibt es keine Möglichkeit beim Ich den Unterschied zwischen dem (bloß) Faktischen und dem eidetisch Allgemeinen anzusetzen.¹⁹⁵ Wenn man nun also die hyletischen Daten im Kern des Ichs verorten muss – da die Hyle ja nichts Fremdes dem Leib oder Bewusstsein gegenüber sein darf, da sonst keine Affektion möglich ist – so stellt sich natürlich die Frage, ob die eidetische Variation in diesem Sinn überhaupt möglich ist. Kann man eidetische Aussagen über hyletische

¹⁹⁵ Vgl.: Tengelyi, p. 394.

Daten als Gesamtentität bzw. der gesamten Welt treffen oder ist die Variation nur auf Einzelobjekte applikabel und nicht auf die sogenannten „Urfaktizitäten“ oder „Urtatsache“, bei der die Wirklichkeiten der Möglichkeiten vorangehen? Diese Frage ist zentral, insofern sie meine Argumentation gegen den Primat der Leiblichkeit rechtfertigt.

Grundsätzlich gibt es nach Husserl zwei Arten der Faktizität, die es zu unterscheiden gilt: Einerseits gibt es die modalisierbaren Faktizitäten und andererseits die undurchstreichbaren, d.h. unmodalisierbaren.¹⁹⁶ Modalisierbare Faktizitäten begegnen dem Leser Husserls laufend, sei es die Wachspuppe, die aussieht wie ein Mensch oder die Rückseite eines grünen Balls, die sich als rot entpuppt. Unter Modalisierung versteht man eine Modifikation der reinen Glaubenssetzung, d.h. eine Durchstreichung des Gehalts oder eine Unsicherheit, welcher aufzufassende Gehalt denn nun der richtige sei.¹⁹⁷ Der durchgestrichene Gehalt kann eine Erwartung sein oder auch eine Auffassung. Streicht man etwa die Erwartung, dass die Rückseite des Balls ebenso grün ist, so verliert diese Auffassung an „Kraft“, sie wird allerdings nicht vernichtet, sondern ordnet sich in den zeitlichen Sukzessionsstrom ein und wird von der „kraftvollen“ Erfahrung der roten Ballrückseite gleichsam überschrieben. Modalisiert wurde hier die Erwartung, dass die Rückseite des Balls grün ist, da diese sich als falsch herausgestellt hat. Dass man sich aber noch daran erinnern kann, dass man den Ball für rot hielt dies aber falsch war, zeigt, dass die durchgestrichene Erwartung nicht vernichtet wird. Analog funktioniert dies bei Unsicherheiten zwischen Auffassungen: Bin ich nicht sicher, ob ein Objekt (etwa in der Ferne) eine Puppe oder ein Mensch ist, so wechseln sich beide Inhalte ab und gewinnen jeweils für sich an Plausibilität. In beiden Fällen wird die schlichte Glaubenssetzung eines Inhalts modifiziert und durch die Möglichkeit von etwas anderem ersetzt.¹⁹⁸

Solche Korrekturen sind auf der „lokalen“ oder „individuellen“ Ebene leicht zu vollziehen. Die modalisierbaren Faktizitäten sind also auf der unmittelbaren Erfahrungsebene anzusetzen, da Zweifel und Negation – wenn auch in einer vorprädikativen Form – hier einsetzen. Undurchstreichbare Faktizitäten sind dann solche, bei denen Zweifel oder Unsicherheit der Apperzeption keinen Sinn machen. So kann, wie Descartes bereits gelehrt hat, das Ich nicht absolut bezweifelt werden, während es an sich selbst zweifelt, da ein zweifelnder Bewusstseinsakt ein Ich voraussetzt. Auf diesen *Performanzcharakter* des Ich hat sich auch

¹⁹⁶ Vgl.: Georgy Chernavin, *Transzendente Archäologie, Ontologie, Metaphysik: Methodologische Alternativen in der phänomenologischen Philosophie Husserls*, Libri Virides ;, 7 (Nordhausen, Germany : Verlag Traugott Bautz GmbH, 2011), p. 78.

¹⁹⁷ Vgl.: Husserl, *Erfahrung und Urteil*, p. 93ff.

¹⁹⁸ Vgl. für den Ursprung der Negation, 94ff., für die Modalisierung des Zweifels (Schaufensterpuppe/Mensch) Husserl, *Erfahrung und Urteil*, p. 99ff.

Tengelyi bezogen, wenn er davon spricht, dass das Eidos und das Faktum des Ich koinzidiert.¹⁹⁹ Begründet liegt dies darin, dass das Ich bei jeder Variation seiner selbst vorausgesetzt sein muss – analog zum Zweifel. Wäre nun ein nicht-eidetisch notwendiges Element in diesem performativen Ich angelegt, so könnten wir zwischen dem bloß faktischen und dem rein eidetischen Ich keinen Unterschied machen, da uns das Ich durch seine Aktivität nur in dieser Form gegeben ist. Somit kann das Urfaktum folgende Bestimmung erhalten. „Die Urfakta des Bewusstseins – das Forschungsfeld der phänomenologischen Metaphysik – markieren die Grenze der Modalisierbarkeit der Erfahrung.“²⁰⁰ Entscheidend ist nun die Frage, ob sich die hyletischen Daten auf eine analoge Weise der Eidetik entziehen. Tun sie das nämlich nicht, so kann auf der Basis der Eidetik und der Denkmöglichkeit nicht-räumlicher Welten die Verbindung der Hyle zum Leib a la Landgrebe zurückgewiesen werden und meine Argumentation aus dem Vorkapitel über die Trennung zwischen transzendentalen und empirischen Trieben würde weiter plausibilisiert werden.

Laut Chernavin kann man nun drei verschiedene Urfaktizitäten unterscheiden: die Urfaktizität des Ich, der Welt als Einstimmigkeit sowie das Urfaktum der Hyle. Auf das Urfaktum der Welt werde ich hier nicht näher eingehen. Es sei hier bloß darauf hingewiesen, dass sich, folgt man Chernavin, die Urfaktizität der Welt darin besteht, dass sie sich zu einer einstimmigen, nicht-widersprüchlichen Welt zusammenfügt.

Wie steht es nun um die hyletischen Daten in ihrer Faktizität? Die Argumentation dafür, dass es sich bei hyletischen Daten um eine „undurchstreichbare Faktizität“²⁰¹ handelt, besteht darin, dass ohne hyletische Daten schlicht keine Welt(-erfahrung) möglich wäre. „Die ‚Unverständlichkeit‘ bzw. die Irrationalität des Hyletischen oder des Empfindungsmaterials zeigt sich in seiner undurchstreichbaren Faktizität.“²⁰² Dass die Hyle notwendig für die Konstitution der Welt ist, erkennt Husserl selbst explizit an.²⁰³ Damit wird die Hyle zum *factum brutum*, das einfach angenommen werden muss. Gäbe es nämlich keine hyletischen Daten, so wäre das Ergebnis eine bloße Phantomwelt, in der originäre Erfahrung unmöglich wird.

¹⁹⁹ Vgl.: Tengelyi, p. 394.

²⁰⁰ Chernavin, p. 83.

²⁰¹ Chernavin, p. 93.

²⁰² Chernavin, p. 93.

²⁰³ Vgl.: Husserl, *Hua XV*, p. 385.

Die Phantomwelt verliert aber den leibhaften Gegebenheitscharakter, der für die Erfahrungswelt konstitutiv ist, d.h. die ‚Phantomwelt‘ ist auch das Gegenbeispiel, das indirekt auf den Apodiktizitätscharakter des Hyletischen hinweist.²⁰⁴

Wenn man also Erfahrung nicht ohne das *brutum factum* der Hyle denken kann, so handelt es sich um einen Grenzbegriff der „jenseits der der eidetischen Bestimmung“²⁰⁵ steht.

Was soll dies allerdings genau heißen? Warum deutet die Phantomwelt darauf hin, dass es sich bei der Hyle, die als der letzte nicht-ichliche Faktizitätsgehalt gilt, um eine Urfaktizität handelt? Zweifellos läuft die Argumentation darauf hinaus, dass es der Erfahrung widerspricht. Wir leben in keiner Phantomwelt²⁰⁶ und ein Leben in einer solchen würde die Originalität verunmöglichen, da keine taktuelle Erfahrung und Konstitution möglich wäre. Es handelte sich dabei um eine nicht-leiblich vermittelte Welt. Doch warum sollte es nicht denkbar sein, in einer Phantomwelt zu leben? Gibt es eine *notwendige* Struktur, der dies widerspräche? Die Antwort dieser Frage liegt nur dann „jenseits der eidetischen Bestimmung“²⁰⁷, wenn die Eidetik mit Husserl als intuitive Wissenschaft gilt, d.h. die Variation, die die einzelnen Beispiele durchläuft, um das Gemeinsame aller Beispiele „Im-Griff-Behalten“²⁰⁸ zu können. Doch es gibt eine andere Möglichkeit die Variation zu verstehen, wie ich bereits im vorigen Kapitel verwendet habe, nämlich Rochus Sowas Interpretation der Eidetik als eine Art *Prüfinstrument*. Diese Lesart der Eidetik büßt zwar den Charakter der Anschaulichkeit ein, den Husserl bei der Beschreibung der Variation so hervorhebt, doch zugleich eröffnet dies die Möglichkeit für die phänomenologische Metaphysik nützlich zu sein und sich der Methode anzuschließen, die Husserl bei den Fragen nach Geburt, Tod und Trieben ebenso bemächtigt: eine Rekonstruktion mittels Begriffen, die sich letztlich aber an den phänomenologischen Beschreibungen orientieren muss.

Wendet man dies an, so erkennt man also, dass *die Denkmöglichkeit* der Phantomwelt genau das die Möglichkeit beweist, dass hyletische Daten nicht sein müssen. Es ist eidetisch möglich,

²⁰⁴ Chernavin, p. 94.

²⁰⁵ Chernavin, p. 94.

²⁰⁶ Das Phantom erläutert Husserl folgendermaßen: "Ein bloßes Phantom liegt z.B. vor, wenn wir im Stereoskop lernen, passende Gruppierungen zu körperlicher Verschmelzung zu bringen. Wir sehen dann einen Raumkörper, für den hinsichtlich seiner Gestalt, hinsichtlich seiner Farbe, seiner Glätte oder Rauigkeit und ähnlich geordneten Bestimmungen sinnvolle Fragen zu stellen sind, die also der Wahrheit gemäß Beantwortung finden können, wie etwa in den Worten: dies ist eine rote, rauhe Pyramide. Andererseits kann das Erscheinende so gegeben sein, daß die Frage, ob es schwer ist oder leicht, ob elastisch, magnetisch usw. gar keinen Sinn, besser: keinen Anhalt am Wahrnehmungssinn hat". (Husserl, *Hua IV*, 36.) D.h. Phantome sind (räumliche) Erscheinungen, deren taktuelle Schemata nicht zugänglich sind, während visuelle Auffassungen durchaus möglich sind.

²⁰⁷ Chernavin, p. 94.

²⁰⁸ Husserl, *Erfahrung und Urteil*, p. 413.

dass es eine Welt ohne Originarität, d.h. leiblich-präsente Evidenz gäbe, was aber nicht heißt, dass es plötzlich *gar keine* Evidenz mehr gäbe. Mathematische oder ideale Gegenstände wären immer noch mit bestimmten Foren der Evidenz verbunden. Natürlich wäre dies nicht unsere Welt oder eine ähnliche Welt, für die Untersuchung der allgemeinen Strukturen des Bewusstseins und der transzendentalen Subjektivität ist dies aber irrelevant. Es könnte andere hyletische Daten, die keine Einstimmigkeit der Welt zulassen – wie Husserl in den *Ideen I* anmerkt – ebenso wie es nur die Möglichkeit der Phantome gibt. Es mag schon sein, dass in unserer Welt diese Typen von hyletischen Daten als faktisch notwendig vorausgesetzt werden müssen, das heißt aber nicht, dass diese dabei denselben Status wie das Ich einnehmen können, das selbst nicht bezweifelbar ist.

Dies allein gibt noch keine Auskunft über die Natur der hyletischen Daten. Müssen sie doch einfach als *brutum factum* angenommen werden oder können diese nochmal gegründet oder deren Herkunft zumindest erklärt werden? Zumindest auf der Basis der phänomenologischen Reduktion kann es kein Außen des Bewusstseins mehr geben, aus dem die hyletischen Daten kommen können ohne in ein quasi-kausales Modell der Erkenntnis zu verfallen. Dies lässt nun aber offen, ob man mit Husserl die Frage nach der Herkunft der Hyle offenlassen muss oder ob man sich Fink und der These anschließen muss, dass die Hyle ihren Ursprung im Zeitbewusstsein hat, da die Daten dort das erste Mal auftreten.²⁰⁹ Möglicherweise stellt dies aber auch den systematischen Punkt dar, an dem die Reduktion fallen gelassen werden muss. Welche Konsequenzen dies für die Analyse und deren ontologische Relevanz hätte, muss hier ungeklärt bleiben. Dass jedoch eine rein „epistemische“ Lesart der Konstitution Probleme nach sich zieht, habe ich in den jeweiligen Kapiteln der statischen Phänomenologie erläutert. Welcher Herkunft die Hyle ist, macht für den Prozess der Konstitution räumlicher Gegenstände macht dies allerdings *ad hoc* nur wenig Unterschied, da alle Instanzen, die ich einzeln besprochen und deren Funktion ich eigens diskutiert habe, hyletische Daten als faktisch voraussetzen und sich nicht auf eine bestimmte Herkunft derselben berufen. Klar scheint zu sein, dass die Hyle das inhaltliche Material bereitstellt, das in Sinnesfeldern konfiguriert wird, sodass sich Kontrastphänomene und Affektionen um die Zuwendung des Bewusstseins bemühen können, die in einer Auffassung besteht, wie sie in der statischen Phänomenologie beschrieben wurde. Kein Argument der Ersetzungsthese kann leugnen, dass sich genetische und statische Phänomenologie einander ergänzen, da sie einander nicht widersprechen.

²⁰⁹ Vgl.: Fink, 'Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls', p. 143f.

Fazit: Die Konstitution raumzeitlicher Gegenstände

Was heißt das nun für den Prozess der Konstitution räumlicher Gegenstände? Was lässt sich darüber sagen? Kann man auf der Basis des bisher Erörterten eine Bilanz über den Status der Konstitution ziehen, d.h. über ihre ontologische oder rein epistemische Funktion?

Der Begriff sowie der Prozess der statisch-phänomenologischen Konstitution wurden im ersten Teil thematisiert, der die ersten beiden Kapitel umfasst. Die Konstitution wird anhand des Schemas von Auffassung/Inhalt verstanden. Dabei wird der aufgefasste Inhalt von den Daten bereitgestellt. Daher habe ich versucht in diesen beiden Kapiteln näher zu erläutern, was unter der Auffassung zu verstehen ist. Dabei kann man unterscheiden zwischen einer „inhaltlichen“ und einem „formalen“ Aspekt der Auffassung. Erstere habe ich anhand der Konstitution von Individualität versucht zu elaborieren, während ich zweitens anhand der Kinästhesen illustriert habe. Individualität bzw. materielle Beschaffenheit von Gegenständen bezieht auch auf das Verhältnis zwischen ontischem und konstitutivem Apriori, derart, dass das ontische Apriori im konstitutiven, d.h. der Regelstruktur der transzendentalen Subjektivität gegründet ist. Das „formale“ Moment der Auffassung habe ich anhand der Kinästhesen und dem Aspekt der Gestalt dargestellt. Der statische Begriff der Konstitution vereint somit beide Momente und der damit angesprochene Prozess lässt sich nicht nur als *rein* formal auffassender Prozess verstehen, da das ontische Apriori, das Eidos eines Gegenstandes, auf die Subjektivität zurückweist. Zugleich ist dies allerdings nicht als ein ontisch idealistischer Prozess zu verstehen, bei dem die Gegenstände kreiert werden. Immerhin müssen die hyletischen Daten aufgefasst werden, um diesen Prozess in Gang zu setzen.

Im zweiten Teil dieser Arbeit habe ich versucht diesen Begriff der Konstitution vor Ansätzen zu bewahren, die den statisch-phänomenologischen Begriff der Konstitution durch eine – wie auch immer geartete – genetisch-phänomenologische Lesart zu ersetzen suchen. Um diese Ansätze etwas entgegenhalten zu können und die Frage zu stellen, wie ein ausschließlich genetisch-phänomenologischer Begriff der Konstitution aussieht, habe ich die Konfiguration, die Assoziation, sowie die Instinkte thematisiert. Dabei hat sich gezeigt, dass die Konfiguration und die Assoziation die Erweiterungsthese nicht ausschließen, sondern dass beide Interpretationen der Konstitution nebeneinander bestehen können. Dies liegt daran, dass die Konfiguration und die Assoziation sich auf der Ebene der Sinnesfelder bewegen bzw. die Sinnesfelder vereinheitlichen, die für die Auffassung der Daten als Konstitution, vorausgesetzt werden. Aber was ist nun unter einer genetischen Interpretation des Konstitutionsbegriffs zu

verstehen? Darunter versteht man zumeist eine Leistung der Assoziation, die vergangene Erfahrungen als integralen Teil der aktuellen Erfahrung ansieht, indem die sedimentierten Erfahrungsinhalte in der Urimpression der aktuellen Erfahrung fortwirken und diese informieren. Doch diesen Ansatz von der statischen Konstitution zu trennen, zieht Probleme nach sich, weil der Beginn der Konstitution nicht erklärt werden kann. Daher kulminiert die Untersuchung des genetischen Konstitutionsbegriff in der Analyse des Triebs zur Welthabe. Begründet ist dies darin, dass dieser Trieb die Konstitution sowie die eigentümliche Dynamik des Bewusstseinslebens, die stets auf die Ausweisung des aktuell nicht-gegebenen abzielt, erst zu bedingen scheint.

Dieser Befund legt nahe, dass die Ersetzungsthese der Erweiterungsthese weichen muss. Einerseits weil sich aus der Struktur der Bewusstseinsfakultäten kein Widerspruch zwischen der statischen und genetischen Phänomenologie ergibt und daher die Rechtfertigungsbasis für die Ersetzungsthese wegfällt. Andererseits aber auch, weil eine Ersetzung des statischen Begriffs der Konstitution durch eine genetische Lesart inkonsistent ist, da sie einen Anfangspunkt der Konstitution bedarf, die die genetische Lesart durch ihre intrinsische Relationalität zwischen vergangenen Erfahrungen und aktueller Urimpression nicht Rechnung tragen kann.

Was heißt dies aber insgesamt für die zweite Frage, die ich beantworten wollte: für die Frage, ob die Konstitution rein epistemischer Natur ist, d.h. ob es sich beim Konstruierten um Sinnbildungen handelt? Oder ist das Konstituierte gegenständlicher Natur und hat die Konstitution damit eine inhärente ontologische Bedeutung?

Die epistemische Lesart macht zwar im Rahmen der genetischen Interpretation des Konstitutionsbegriffs viel Sinn, da eine Ähnlichkeitsrelation zwischen vergangenen Erlebnissen und aktueller Gegebenheit auf eine Sinnbildung hinweist und weniger auf eine ontologische Relevanz. Die Möglichkeit einer epistemischen Lesart geht aber nicht nur exklusiv mit einem genetischen Konstitutionsbegriff einher. Vielmehr tauchen epistemische Interpretationen der Konstitution bereits in der statischen Phänomenologie auf, wie ich bereits im ersten Kapitel angesprochen habe. Dass die epistemische Lesart der Konstitution fehlerhaft ist, ersieht man aus meiner Argumentation aus dem ersten Teil dieser Arbeit. Da nun aber statische und genetische Phänomenologie als eine Erweiterung voneinander angesehen werden müssen – immerhin ist die Ersetzungsthese inkonsistent und daher gescheitert – dann kann auch der gesamte Prozess der Konstitution nicht als *rein* epistemisch aufgefasst werden, wenn auch – etwa durch den Prozess der Sedimentierung und der Ähnlichkeitsrelation zwischen

Erlebnissen – epistemische, sinnbildende Aspekte in diesem Prozess angetroffen werden mögen. Dies legt nahe, dass im Kern des Konstitutionsbegriffs eine idealistische Tendenz angelegt ist, die sich in der Form des statischen Konstitutionsprozesses spiegelt: Denn vor der Auffassung gibt es nur hyletische Daten in einem Sinnesfeld, keine Gegenstände.

Betrachtet man vor diesem Hintergrund die Unterscheidung zwischen ontischem und ontologischem Idealismus, so stellt sich natürlich die Frage, in welche Richtung die in dem Konstitutionsbegriff angelegte idealistische Tendenz geht. Beim ontischen Idealismus handelt es sich um den klassisch „naiven“ Idealismus, der davon ausgeht, dass das Bewusstsein die Gegenstände gleichsam einer *creatio ex nihilo* herstellt, während der ontologische Idealismus sich lediglich auf die Rahmenbedingungen bezieht, d.h. nach der Form „Alles Seiende muss dem Bewusstsein potentiell zugänglich sein.“ operiert, was auch in der Form einer indirekten Ausweisung – etwa bei Phänomenen, die wir nie in originärer Gegebenheit präsentiert bekommen können, sondern nur indirekt über Verweise des aktuell Gegebenen. Dass der ontische Idealismus nicht in Frage kommt, lässt sich daran ersehen, dass die hyletischen Daten als ein Faktum für die Konstitution vorausgesetzt werden müssen. Selbst wenn man in einer Untersuchung über Finks Kreationsthese des Zeitbewusstseins zu dem Schluss kommt, dass das Zeitbewusstsein die hyletischen Daten tatsächlich kreiert, so ist damit dennoch nicht gesagt, dass das Bewusstsein die alleinige Instanz ist, die die Daten herstellt, um in weiterer Folge Konstitution und Welthabe leisten zu können.

Was heißt das also für das Verhältnis von transzendentalen Idealismus und der Konstitution? Der Prozess der Konstitution deutet zwar auf eine idealistische Konzeption hin, allerdings ist diese innere Tendenz allein nicht stark genug, um der husserlschen Phänomenologie ihre spezifische Form eines transzendentalen Idealismus zu verleihen. So muss etwa die Überlegung hinzugenommen werden, dass es keinen Sinn macht die kantische Trennung zwischen Erscheinung und Ding an sich zu übernehmen, sodass die Erscheinung selbst – die das Resultat der statischen Konstitution ist – zum Gegenstand und *eo ipso* Träger ontologischer Prädikate wird. Die genaue Beschaffenheit des Verhältnisses zwischen Konstitution, Idealismus und Zeitbewusstsein muss einer anderen Untersuchung vorbehalten werden.

Siglen- und Literaturverzeichnis

Siglenverzeichnis:

- Hua III/I Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Husserliana: Gesammelte Werke: Bd. 3/1.*, ed. by Karl Schuhmann and Rudolf Bernet (Dordrecht: Springer, 1976).
- Hua IV ———, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Buch 2: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Husserliana: Gesammelte Werke: Bd. 4.*, ed. by Marly Biemel (Dordrecht: Springer, 1952).
- Hua X ———, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893 - 1917). Husserliana: Gesammelte Werke: Bd. 10.*, ed. by Rudolf Boehm and Rudolf Bernet, Neudr. (Dordrecht: Springer, 1969).
- Hua XI ———, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918 - 1926. Husserliana: Gesammelte Werke: Bd. 11.*, ed. by Margot Fleischer and Rudolf Bernet (Dordrecht: Springer, 1966).
- Hua XV ———, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität : Texte aus dem Nachlaß, 1929 - 1935. Husserliana: Gesammelte Werke: Bd. 15.*, ed. by Iso Kern (Dordrecht Den Haag: Springer Nijhoff, 1973).
- Hua XVII ———, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Husserliana: Gesammelte Werke: Bd. 17.*, ed. by Paul Janssen (Den Haag: Nijhoff, 1974).
- Hua XIX/2 ———, *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden. 2. Teil. Husserliana: Gesammelte Werke: Bd. 19/2.*, ed. by Ursula Panzer (Dordrecht: Springer, 1984).
- Hua XLII ———, *Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Husserliana. Gesammelte Werke: Bd. 42.*, ed. by Thomas Vongehr (Dordrecht: Springer Netherlands, 2014).

KrV Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft* (Hamburg: Meiner, 1998).

Verwendete Manuskripte aus dem Husserl-Archiv zu Leuven:

D 10 II

D 12 IV

Literaturverzeichnis:

- Bernet, Rudolf, Iso Kern, and Eduard Marbach, *Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens*, 2. verb. Auflage (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1996)
- Carr, David, *The Paradox of Subjectivity. The Self in the Transcendental Tradition* (New York : Oxford University Press, 1999)
- Chernavin, Georgy, *Transzendente Archäologie, Ontologie, Metaphysik: Methodologische Alternativen in der phänomenologischen Philosophie Husserls*, Libri Virides ;, 7 (Nordhausen, Germany : Verlag Traugott Bautz GmbH, 2011)
- Claesges, Ulrich, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, Phaenomenologica, 19th edn (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1964)
- Fink, Eugen, ‘Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls’, in *Studien zur Phänomenologie 1930 - 1939*, Phaenomenologica, 21 (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966), pp. 179–223
- , ‘Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie (1957)’, in *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze.*, ed. by Franz-Anton Schwarz (Freiburg/München: Karl Alber, 1976), pp. 180–204
- Gabriel, Markus, *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie.*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 2116, Deutsche Erstausgabe, erste Auflage (Berlin: Suhrkamp, 2016)
- Gubatz, Thorsten, ‘Horizont’, ed. by Hans-Helmuth Gander and Thiemo Breyer, *Husserl-Lexikon* (Darmstadt: WBG, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010), pp. 133–35
- Hart, James G., *Meontology of the ‘I’: A Transcendental Phenomenology*, Who One Is, James G. Hart ; Book 1 (Dordrecht: Springer, 2009)
- Holenstein, Elmar, *Phänomenologie Der Assoziation. Zu Struktur Und Funktion Eines Grundprinzips Der Passiven Genesis Bei E. Husserl.*, Phaenomenologica, 44 (Den Haag: Nijhoff, 1972)
- Husserl, Edmund, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918 - 1926. Husserliana: Gesammelte Werke: Bd. 11.*, ed. by Margot Fleischer and Rudolf Bernet (Dordrecht: Springer, 1966)
- , *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana: Gesammelte Werke: Bd. 6.*, 2. Aufl. (Dordrecht: Springer, 1962)
- , *Ding und Raum. Vorlesungen 1907. Husserliana: Gesammelte Werke: Bd. 16.*, ed. by Ulrich Claesges (Den Haag: Nijhoff, 1973)
- , *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23. Husserliana: Gesammelte Werke: Bd. 35.*, ed. by Berndt Goossens (Dordrecht: Springer Netherlands, 2002)

- , *Erfahrung und Urteil: Untersuchung zur Genealogie der Logik*, 6., verb. Aufl. (Hamburg: Meiner, 1985)
- , *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Husserliana: Gesammelte Werke: Bd. 17.*, ed. by Paul Janssen (Den Haag: Nijhoff, 1974)
- , *Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Husserliana. Gesammelte Werke: Bd. 42.*, ed. by Thomas Vongehr (Dordrecht: Springer Netherlands, 2014)
- , *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Buch 2: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Husserliana: Gesammelte Werke: Bd. 4.*, ed. by Marly Biemel (Dordrecht: Springer, 1952)
- , *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Husserliana: Gesammelte Werke: Bd. 3/1.*, ed. by Karl Schuhmann and Rudolf Bernet (Dordrecht: Springer, 1976)
- , *Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Husserliana: Gesammelte Werke: Bd. 18.*, ed. by Elmar Holenstein (Dordrecht: Springer, 1975)
- , *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden. 2. Teil. Husserliana: Gesammelte Werke: Bd. 19/2.*, ed. by Ursula Panzer (Dordrecht: Springer, 1984)
- , *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920. Husserliana: Gesammelte Werke: Bd. 13.*, ed. by Iso Kern (Dordrecht Den Haag: Springer Nijhoff, 1973)
- , *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität : Texte aus dem Nachlaß, 1929 - 1935. Husserliana: Gesammelte Werke: Bd. 15.*, ed. by Iso Kern (Dordrecht Den Haag: Springer Nijhoff, 1973)
- , *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893 - 1917). Husserliana: Gesammelte Werke: Bd. 10.*, ed. by Rudolf Boehm and Rudolf Bernet, Neudr. (Dordrecht: Springer, 1969)
- Jacobs, Hanne, 'Monade', ed. by Hans-Helmuth Gander and Thiemo Breyer, *Husserl-Lexikon* (Darmstadt: WBG, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010), pp. 202–3
- Landgrebe, Ludwig, 'Das Problem der passiven Konstitution.', in *Faktizität und Individuation: Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie* (Hamburg: Meiner, 1982), pp. 71–87
- Lee, Nam-In, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte.*, *Phaenomenologica*, 128 (Dordrecht [u.a.]: Kluwer, 1993)
- Lohmar, Dieter, 'Grundzüge eines Synthesis-Modells der Auffassung: Kant und Husserl über den Ordnungsgrad sinnlicher Vorgegebenheiten und die Elemente einer Phänomenologie der Auffassung', *Husserl Studies*, 10.2 (1993), 111–141

- Marbach, Eduard, *Das Problem Des Ich in Der Phänomenologie Husserls.*,
Phaenomenologica, 59 (Den Haag: Nijhoff, 1974)
- Mattens, Filip, ‘Kinästhesie’, ed. by Hans-Helmuth Gander and Thiemo Breyer, *Husserl-Lexikon* (Darmstadt: WBG, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010), pp. 170–72
- Merleau-Ponty, Maurice, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, De-Gruyter-Studienbuch,
Photomechanischer Nachdruck. (Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1974)
- Mlinar, Ivana Anton, ‘Evidenz’, ed. by Hans-Helmuth Gander and Thiemo Breyer, *Husserl-Lexikon* (Darmstadt: WBG, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010), pp. 104–6
- Nancy, Jean-Luc, *Corpus*, trans. by Richard A. Rand (Fordham: Fordham UP, 2008)
- Rinofner-Kreidl, Sonja, *Edmund Husserl. Zeitlichkeit und Intentionalität*, Phänomenologie :
2, Kontexte ; 8 (Freiburg iBrua: Alber, 2000)
- Schütz, Alfred, ‘Notizen Zur Raumkonstitution, by Edmund Husserl, with a Preface.’,
Philosophy and Phenomenological Research, 1 (1940), 21–37
- Sokolowski, Robert, *Husserlian Meditations: How Words Present Things*, Northwestern
University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, 1. paperback print..
(Evanston,: Northwestern UP, 1980)
- , *The Formation of Husserl’s Concept of Constitution.*, Phaenomenologica, 18 (The
Hague: Nijhoff, 1964)
- Sowa, Rochus, ‘Eidetics and Its Methodology’, in *The Routledge Companion to
Phenomenology*, ed. by Sebastian Luft and Sören Overgaard, 1. publ. (London [u.a.]:
Routledge, 2012), pp. 254–65
- , ‘Wesen Und Wesensgesetze in Der Deskriptiven Eidetik Edmund Husserls’,
Phänomenologische Forschungen, 2007, 5–37
- Summa, Michela, ‘Process and Relation: Husserl’s Theory of Individuation Revisited’, in *The
New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, ed. by Burt
Hopkins and John Drummond, XII, 2012, pp. 109–35
- Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik.*, 3.
Auflage (Freiburg München: Verlag Karl Alber, 2015)
- Zahavi, Dan, *Intentionalität und Konstitution: eine Einführung in Husserls ‘Logische
Untersuchungen’* (København: Museum Tusculanum Press, Univof Copenhagen,
1992)

Anhang: Abstract

In der vorliegenden Arbeit wird der Prozess der Konstitution räumlicher Gegenstände thematisch werden. Die leitende Forschungsfrage ist die Frage, wie der Prozess der Konstitution am Beispiel räumlicher Gegenstände zu denken ist. Damit einher geht die Frage, ob der Begriff der Konstitution in der genetischen Phänomenologie einer Modifikation unterliegt, die den statisch-phänomenologischen Begriff der Konstitution ersetzen soll. Ich werde in dieser Arbeit argumentieren, dass es zwar einen Unterschied zwischen dem Begriff der Konstitution in den verschiedenen „Schaffensperioden“ Husserls gibt, dieser Unterschied kann jedoch nicht darauf hinauslaufen einen Konstitutionsbegriff mit einem anderen zu ersetzen. Vielmehr argumentiere ich, dass die verschiedenen Prozesse der Konstitution einander ergänzen und das Vokabular der phänomenologischen Deskription bereichern. Um die Frage zu beantworten, wie denn der Konstitutionsbegriff zu denken ist, werde ich im ersten Teil auf die statische Phänomenologie und im zweiten auf die genetische Phänomenologie eingehen im Rahmen einer Abbauanalyse eingehen. D.h. die einzelnen Schichten und Aspekte der Erfahrung werden jeweils thematisiert und ihre Konstitution erörtert. Dabei wird sich anhand der Analyse der Individualität erfahrener Gegenstände sowie der Kinästhesen herausstellen, dass der statisch-phänomenologische Begriff der Konstitution dem Auffassungs-/Inhalts-Schema folgt. Der genetisch-phänomenologische Begriff der Konstitution wird sich anhand der Lesart der Konfiguration und der Assoziation als der Prozess der Sedimentierung von Erfahrungsinhalten darstellen lassen. Ich werde argumentieren, dass die Ersetzung des statischen durch den genetisch-phänomenologischen Konstitutionsbegriff einerseits inkonsistent ist, andererseits aber auch den Anfang der Konstitution nicht erklären kann. Zweiteres werde ich durch Husserls Konzeption der Instinkte, v.a. dem Instinkt zur Welthabe erklären.