

Philosophische Bibliothek

Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe

Meiner





Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe

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

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

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

ISBN 978-3-7873-3913-6
ISBN eBook 978-3-7873-2231-2

Nachdruck 2020

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

Inhalt

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

Vorwort des Herausgebers

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

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

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

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

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

* Siehe Anhang: Literaturverzeichnis

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

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

*

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

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

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

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

Wien, im Januar 2005

Helmuth Vetter

A

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

b) Das Transzendente und das A.e:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Qu.: Hua XVII, §§ 46 u. 54.

HV

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Eine ausführliche Erläuterung erfährt

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

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

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

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