

VARIA

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2020-9-1-102-128>

DER SCHATTEN AN DER GRENZE DER EPOCHE

LUIGI AZZARITI-FUMAROLI

PhD in Philosophy, Adjunct Professor.
Università Telematica Pegaso, Faculty of Humanities.
80143 Napoli, Italy.
E-mail: luigi.azz@tin.it, luigi.azzaritifumaroli@unipegaso.it

THE SHADOW TO THE END OF EPOCHE

The postulate of Husserlian phenomenology, according to which evidence is the giving of thought to the thing, also contemplates the possibility that certain ways of givenness may be achieved by transgressing the dynamics proper to intellectual intuition. Thus, the primacy of direct perception would be replaced by a system of relations between thought and thing in respect of which there would be no single evidence. This outcome, rather than the finiteness of human subjectivity, should bring one back to the very essence of the object. Evidence would therefore know a conversion that would make it coincide with the ultimate degree of visibility, corresponding to the invariant element of the object. But the attestation, in Husserl's reflection, of an *a priori* rooted in the factual or in a "definitively true world" would imply in turn the assumption of a perspective inclined to a form of realism sustained by a "minimum of reality." This would entail a phenomenology in which the manifestation of entities is no longer linked to the subjective sphere but to a dimension of self-evidence within which the phenomenon coincides with its own evidence. In this sense Husserl seems to reach the *acquiescentia in re ipso* of the phenomenon: a dwelling of it in its own essence; a dwelling in which the phenomenon would not reveal itself through any grammar of the visible.

Key words: Husserl, evidence, essences, world, non-subjective phenomenology, shadow.

© LUIGI AZZARITI-FUMAROLI, 2020

ТЕНЬ НА ГРАНИЦЕ ЭПОХЭ

ЛУИДЖИ АЗЗАРАТИ-ФУМАРОЛИ

PhD по философии, приглашенный профессор.

Университет телеинформатики Пегасо, гуманитарный факультет.
80143 Неаполь, Италия.

E-mail: luigi.azz@tin.it, luigi.azzaritifumaroli@unipegaso.it

Постулат философии Гуссерля, в соответствии с которым очевидность дается мыслью о вещи, рассматривает также возможный способ данности, который может быть постигнут посредством трансгрессии динамического свойства интеллектуальной интуиции. К примеру, первичность непосредственного восприятия может быть заменена системой отношений между мыслью и вещью, в отношении к которой может и не быть единичной очевидности. Такой результат в большей степени, чем конечность человеческого субъекта, может вернуть нас к самому существенному в субъекте. Очевидность тем самым может столкнуться с преобразованием, которое может соответствовать степени видимости, уходящей в бесконечность, соотносясь с инвариантным элементом объекта. Однако по мысли Гуссерля, удостоверение в *априорном характере* коренится в действительном или «окончательно истинном мире» и подразумевает в свою очередь предпосылку наличия перспективы, понятой в виде реализма, поддерживаемого «минимумом реальности». Это позволит дать определение феноменологии, в которой манифестация реальностей больше не связана с субъективной сферой, но связана с областью самоочевидности, внутри которой феномен соотносится с его собственной очевидностью. В этом смысле Гуссерль, по-видимому, и говорит об *acquiescentia in re ipso* феномена: местонахождении, в котором феномен уже не раскрывает себя через грамматику видимости.

Ключевые слова: Гуссерль, очевидность, сущности, мир, не-субъективная феноменология, тень.

1. SCHWELLE

Unausweichliche Modalität des Sichtbaren: zum mindesten dies, wenn nicht mehr, gedacht durch meine Augen. Die Handschrift aller Dinge bin ich hier zu lesen, Seelaich und Seetang, die nahende Flut, den rostigen Stiefel dort. Rotzgrün, Blausilber und Rostgefärbte Zeichen. Grenzen des Diaphanen. Doch er fügt hinzu: in Körpern. Dann ward er ihrer Körperlichkeit gewahr noch vor ihrer Gefärbtheit. Und wie? Indem er mit der Birne dagegen stieß, gewiss. Also nicht so hastig. Ein Kahlkopf war er und ein Millionär, *maestro di color che sanno*. Grenze des Diaphanen in. Wieso in? Diaphan, adiaphan. Wenn man seine fünf Finger hindurchstecken kann, ist's ein Tor, wenn nicht, eine Tür. Schließ deine Augen und schau! (Joyce, 1996, 51)

Mit fusionaler Sprache erzeugt und begünstigt Joyce zu Beginn des Ulysses den Gedanken an das, was unseren Blick durchläuft. In Anklang an Paracelsus (Paracelsus, 1971, 86; Vollmer, 2010; Agamben, 2008, 35–81) betont er die Bedeutung der *signaturae*, um zu finden, was verborgen ist; doch gleichzeitig und zusammen mit einer Anhäufung abstoßender und schmutziger Dinge wird die aristotelische Theorie heraufbeschworen, laut derer das Diaphane der Ort der Farbe und des Sichtbaren sei (Vergl.

Aristoteles, *De anima*, II., 7, 418a; *De sensu et sensibilibus*, III., 439a; *De coloribus*, III.-IV., 729a-b). Nichtsdestoweniger wird dieser gleich darauf widersprochen: Die ‚unausweichliche Modalität des Sichtbaren‘ erlegt eine Körperlichkeit auf, gegen die man stoßen muss oder in die man eindringen kann, wie in einen dunklen Winkel. ‚Wieso in?‘ fragt sich Joyce. Implizit wird auf die Möglichkeit einer zweifachen Antwort verwiesen: einerseits auf jene, die sich aus der Zusammengehörigkeit ergibt, der zufolge „alles Sichtbare aus dem Berührbaren geschnitzt ist“, ebenso wie „jedes taktile Sein gewissermaßen der Sichtbarkeit zugehört“ (Merleau-Ponty, 1986, 177; Derrida, 2007); andererseits — wie aus der den Absatz beschließenden Aufforderung hervorgeht — auf jene, die den Akt des Sehens auf ein Leeres gerichtet verstanden wissen will. Wobei es sich hierbei nicht um einen reinen Verlust handeln würde, der umso eklatanter wäre, je stärker er dem jeder Ökonomie der Wahrnehmung zugrundeliegenden synästhetischen Paradigma zuwiderliefe¹. Sondern im Gegenteil um den Verweis darauf, wie jedes Sehen, insofern es an einen vorhandenen Raum gekoppelt ist, doch auch stets durch eine Reihe reiner Reflexe, von schlichten Schatten bestimmt wird, die keineswegs eine reine Absenz von Licht bedeuten, sondern durch eine Gegebenheit projiziert werden, deren Evidenz sich nicht in der gegenwärtigen und gänzlichen Aktualität einer *adequatio rei et intellectus* erschöpfen würde (Husserl, 1984a, 647, 651).

2. DER ‚WAHRNEHMUNGSSINN‘ DER DINGE

Das phänomenologische Postulat, welches Evidenz als Sichgeben des Gedankens an die Sache verstanden haben will — wobei es eine Vermengung mit dem naturalistischen Vorurteil, es bestünde nur eine einzig absolute Gegebenheit, zu vermeiden gilt —, zeigt, inwiefern es verschiedene Arten der Gegebenheit und ebenso viele entsprechende Arten der Kenntnisnahme gibt, sodass sich nicht ausschließen lässt, dass möglicherweise auch eine Evidenz für das besteht, was dem Wesen nach nur in inadäquater Form geben sein kann².

¹ Auf der Art und Weise wie ein visueller Gegenstand den Verlust, die Destruktion, das Verschwinden bezeugen kann, beharrt Didi-Huberman, 2005, in einer ästhetischen und psychoanalytischen Analyse, die eben in dem oben zitierten Abschnitt von Joyce ihren Anstoß findet.

² In dieser Hinsicht bezeichnend ist der Abschnitt in Husserl (Husserl, 1910–11, 318). Dort heißt es, dass aus phänomenologischer Sicht „das Singuläre ewig das ἀπειρον“ [Apeiron] ist. Diesbezüglich sei auch auf die Erörterungen von Melandri (1960a, 63–65) verwiesen. Laut Melandri muss Husserls ‚Platonismus‘ als mit einem perfekten Empirismus zusammenfallend verstanden werden, und zwar insofern, als er „nicht zu einem heimlichen metaphysischen Konstrukt wird, sondern lediglich das vor Augen führt, was gegeben ist, und die ihm innewohnende spezifische Art der Gegebenheit anerkennt“.

Obzwar laut des Diktums der *Logischen Untersuchungen* allgemein gilt, dass Erfahrung als Synthese von Bedeutungsintention und ihrer Erfüllung zu betrachten ist, so wird dort dennoch die Möglichkeit in Betracht gezogen, dass trotz des Festhaltens an einer genauen Übereinstimmung dieser beiden Momente, gewisse Arten der Gegebenheit in einer derart eigentümlichen ‚Unbestimmtheit‘ vorliegen, dass es — wo diese nicht als solche erkannt wird — zu einer kategorialen Überschreitung kommt (Husserl, 1984a, 572–573); einer Überschreitung also jener Struktur, die in der intellektuellen Anschauung, durch die Intention des Erkenntnisaktes, dem gewählten Gegenstand innewohnt (Husserl, 1984a, 673–674)³.

Für die phänomenologische Praxis müsste der Primat der direkten Wahrnehmung durch ein System von Beziehungen ersetzt werden, für das es nicht eine einzige Evidenz im Sinne von Übereinstimmung zwischen Bedeutungsintention und Bedeutungserfüllung gibt, denn:

Jeder Region und Kategorie präntendierter Gegenstände entspricht phänomenologisch nicht nur eine Grundart von Sinnen, bzw. Sätzen, sondern auch eine Grundart von originär gebendem Bewusstsein solcher Sinne und ihr zugehörig ein Grundtypus originärer Evidenz, die wesensmäßig durch so geardete originäre Gegebenheit motiviert ist. (Husserl, 1976, 288)

So verstanden erscheint die naturalistisch geprägte Idee einer gänzlich eindimensional konzipierten Erfahrung und damit einhergehend die Allgemeingültigkeit der adäquaten Perfektion einer bestimmten Evidenz als „Widersinn“ (Husserl, 1976, 288). Vielmehr bliebe prinzipiell seitens des Bewusstseins die Möglichkeit bestehen, auf adäquate Weise festzustellen, ob eine Evidenz adäquat ist oder nicht, da „jedem ‚wahrhaft seienden‘ Gegenstand die Idee eines möglichen Bewusstseins“ entspricht, sodass umgekehrt „wenn diese Möglichkeit gewährleistet ist, [...] eo ipso der Gegenstand wahrhaft seiend“ ist (Husserl, 1976, 296)⁴.

Das Bewusstsein wäre derweil Garant einer nicht an die sinnliche Anschauung und somit also an die reine Ontizität gebundenen Gegebenheit. Zur Bildung einer

³ Ein wenig weiter unten heißt es: „Jeder schlichte Wahrnehmungsakt kann nun aber, sei es für sich allein, sei es mit anderen Akten zusammen, als Grundakt von neuen, ihn bald einschließenden, bald nur voraussetzenden Akten fungieren, die in ihrer neuen Bewusstseinsweise zugleich ein neues, das ursprüngliche wesentlich voraussetzendes Objektivitätsbewusstsein zeitigen“ (Husserl, 1984a, 674–675). Das in diesem Abschnitt verwendete Verb „zeitigen“ wirft die Frage auf, ob hier ein rein subjektiver Akt oder eine bloß begründete Objektivität gemeint sei. Eine Aporie, die der Tatsache geschuldet ist, dass Husserl hier scheinbar die kategoriale Wahrnehmung so verstanden wissen will, „dass die Bedingungen der Selbsterscheinung des Gegenstandes durch unseren Akt hervorgebracht werden“ (Zahavi, 1992, 90).

⁴ Wie Schnell zusammenfasst, „transformiert Husserl die Wahrheit im Sinne von Adäquation: die kategoriale Form ist nicht Adäquation mit einer präexistenten Entität, sondern vielmehr mit der dieser Form gegebenen Möglichkeit, realisiert zu werden“ (Schnell, 2007, 116).

jeglichen dem Bewusstsein angemessenen Gegenstandsregion würde es also sowohl dann kommen, wenn der Gegenstand der Bedeutungsintention gänzlich immanent ist, als auch in dem Fall, in dem er die Evidenz insofern übersteigt, als er „*in infinitum* bestimmbar bleibt“ (Husserl, 1976, 312).

In letzterem Fall würde die Unbegrenztheit im Voranschreiten der Anschauungen von stets noch möglichen Gegebenheiten zu einer Bedeutung führen, die der einer ‚regulativen Idee‘ im Kantischen Sinne des Begriffes nahekäme (Husserl, 1976, 297–298); und die also nicht einer metaphysischen Lesart entspräche, mit der auf eine „vage Parusie des Absoluten und der verborgenen Andersartigkeit“ verwiesen würde, sondern einem „deskriptiven Schema“, mit dem das Bewusstsein in einen Anschauungsprozess eingebunden wird, der „den Horizont des aktuell Gegebenen überschreitet“ (Melandri, 1960b, 103–104).

Wenn sich die Evidenz indes *a parte subiecti* oft als ‚relativ‘ erweist, so scheint das nicht etwa auf die Endlichkeit der menschlichen Subjektivität, sondern in erster Linie auf das Wesen des Gegenstandes selbst zurückzuführen zu sein⁵. Seit seinen ersten Reflexionen zu intentionalen Gegenständen hat Husserl präzisiert, inwiefern in der Vorstellung eines Gegenstandes eben jener direkt in seinem „objektiven Gehalt“ enthalten sei, um die subjektive geistige Vorstellung zu prüfen und gegebenenfalls zu bestätigen (Husserl, 1990–1991, 163). Im Einklang damit wird in der Sechsten der *Logischen Untersuchungen* die Selbsterscheinung des Gegenstandes durch die kategoriale Wahrnehmung realisiert, und zwar in deren Voraussicht des Entstehens konstitutiver Akte von neuen Objektivitäten und damit einhergehend der Notwendigkeit, dass diese Akte auf eine fundierende Horizontstruktur zurückzuführen seien, nämlich gemäß einer „Anmessung“, für die sich in der Wahrnehmung „*eo ipso* eine gewisse Gebundenheit“ an die reinen und „analytischen Gesetze“ der Sinnlichkeit bekundet, die ihrerseits auf der kategorialen Intuition fußen; und zwar eben deshalb, weil die Bestimmung des Sinnlichen scheinbar nicht von der Bedeutungsergänzung in einer erfüllenden Intuition absehen kann (Husserl, 1984a, 674–675, 717–723).

Durch die Thematisierung der Form der kategorialen Wahrnehmung als Adäquation nicht etwa an eine präexistierende Entität, sondern an eine auf ihre Realisierung wartende Möglichkeit, ergibt sich, dass ein Gegenstand nicht „als gegeben zu denken [ist] ohne Leerhorizonte und, was dasselbe sagt, ohne apperzeptive Abschattung“ (Husserl, 1966, 19). Jede Gegebenheit wäre somit vervollkommnungsfähig, da sie in sich ein unumgängliches *plus ultra* birgt. Das würde — wie bereits gesagt — dazu

⁵ Im Übrigen würden auch Gott selbst „als de[n]m idealen Repräsentanten der absoluten Erkenntnis“ (Husserl, 1976, 315) die Gegenstände stets einseitig und schattenhaft erscheinen.

führen, dass sich eine Gegebenheit höchstens als „Regelstruktur“ (Husserl, 1950a, 90) geben kann, welcher die Erscheinungen in ihrer Abfolge untergeordnet sind.

Obwohl diese Definition explizit auf den Kantischen Begriff der regulativen Idee anspielt, bringt sie für Husserl doch nicht eine durch den Intellekt vollzogene aktive Synthesis, sondern eine sich auf die „Besonderheit der [objektiven] Gehalte“ gründende passive Synthesis zum Ausdruck (Husserl, 1966, 161; Kern, 1964, 172).

Wenn jede Momentphase der Wahrnehmung „ein Gefüge von partiell vollen und partiell leeren Intentionen“ (Husserl, 1966, 8) ist, liegt das an dem stets möglichen Verweis jeder einzelnen erfassten Erscheinung auf weitere neue Erscheinungen. Was wahrgenommen wird, ist ein „System von Verweisen“ und „in diesen Verweisen ruft es uns gewissermaßen zu: Es gibt hier noch weiteres zu sehen, dreh mich doch nach allen Seiten, durchlaufe mich dabei mit dem Blick, tritt näher heran, öffne mich, zerteile mich“ (Husserl, 1966, 5). Eben das ist der ‚Wahrnehmungssinn‘, der jedem Gegenstand eigen ist. Er wird mittels der passiven Synthesis als dem Gegenstand selbst innewohnend (Husserl, 1962, 137; 1956, 172), und also ohne jegliche Beteiligung des Ichs (Husserl, 1952, 19) erfasst. In dieser Hinsicht muss — wie in der Beilage XI der *Analysen zur passiven Synthesis* betont wird (Husserl, 1966, 385–386; Holenstein, 1972, 211–212) — die der passiven Synthesis innewohnende assoziative Verbindung, kraft derer ein vorgestelltes Element über sich selbst hinaus auf ein weiteres vorgestelltes Element verweist, das auf diese Weise einen neuen Charakter gewinnt, den es sonst nicht haben könnte, als „unterpersonale Kausalität“ anerkannt werden, die „alle aus ursprünglicher Passivität (ohne jede Mitbeteiligung des aktiven Ich) sich konstituierenden Gegenstände, alle die dem personalen Ich [...] vorgegebenen Gegenstände“, entspringen lässt, und somit also insbesondere jene, die dem Ich fremd sind und nicht auf ein Zutun desselben verweisen. Andererseits würden unter dem Begriff der Assoziation nicht nur schlichte Kausalfakten zutage treten, sondern „eine absolut notwendige Gesetzmäßigkeit“, ohne die Subjektivität — das Ich selbst — „nicht sein könnte“ (Husserl, 1966, 118; De Palma, 2001, 168–171).

Indem sich die Sinnesdaten in rein immanenter Weise und also ohne die Beteiligung irgendeiner Denksynthese manifestieren (Husserl, Ms. A VII 14, 4a; Costa, 1999, 50), scheinen sie jegliche Konzeption der Wahrnehmung als einer an das egologische Verstehen geknüpften Sinnverleihung zugunsten einer Selbstgegebenheit, durch welche deren besondere Charakteristik bestätigt würde, zu entkräften (Husserl, 1966, 76)⁶. So gesehen würden sie sich in einer apodiktischen Evidenz darbieten, die sich nicht etwa aus einer „subjektive[n] Unfähigkeit des Sich-nicht-anders-vorstellen-

⁶ De Palma (2001, 179) hat ausführlich dargelegt, wie in einigen Manuskripten „die passive Konstitution von Husserl als ein *sachliches Geschehen* definiert wird, das *von selbst* stattfindet und eine *sachliche Einheit* herstellt, und er somit dasselbe Adjektiv verwendet, das die sinnlichen Relationen

könnens“, sondern vielmehr aus der „*objektiv-ideale[n] Notwendigkeit* des Nicht-anders-sein-könnens“ (Husserl, 1984a, 242–243) ergibt. Auf diese Weise würde die Idee der Evidenz eine Konversion erfahren, durch die sie mit dem letzten Grad der Sichtbarkeit als dem bedingungslos geltenden Apriori zusammenfiel⁷.

In einem Manuskript aus den 1910er Jahren heißt es diesbezüglich:

Das Sehen ist das Letzte, das Sehen, das nichts mehr vom Nichtsehen einschließt. Und das ‚wirkliche‘ Sehen, das volle und eigentliche Sehen, ist solches, bei dem es wirklich gesehen (evident) ist, dass jeder Teil des Gesehenen wirklich gesehen ist, und so kommen wir auf Letztes, bei dem es unfraglich ist, eben wieder völlig evident ist, dass es evident geben ist, wirklich gesehen. (Husserl, 2003, 9)

Die Evidenz, mit der sich die Gegebenheit eines Gegenstandes zeigt, ist jedoch ihrerseits kein „akzessorisches Gefühl“ oder ein „psychischer Charakter“, sondern die Übereinstimmung von Intention und Intendiertem: das dem „reinen Wesen der Sachen“ (Husserl, 1984a, 242) innewohnende „Bewusstsein originärer Gegebenheit“ (Husserl, 1984a, 193).

3. VOM APRIORI DES WESENS ZUM PHÄNOMEN DER WELT

Der Bedeutung, die Husserl während seines gesamten Denkens⁸ dem Begriff des ‚Wesens‘ als unveränderlicher Struktur der Wirklichkeit beimisst, scheint, wie er selbst bereits mit der ersten Ausgabe der *Logischen Untersuchungen* und der Berufung auf den Namen Aristoteles⁹ offenbart, eine klare ontologische Valenz eigen zu sein. So gesehen würde die besondere ontologische Verfasstheit des apriorischen

im Verhältnis zu den kategorialen bezeichnete [...]: *sachlich* [...] verweist genau auf die Tatsache, dass das Prinzip der passiven Synthesis in der Besonderheit des sinnlichen Gehaltes besteht.“

⁷ Husserl kann also in diesem Sinne behaupten: „Das adäquat Wahrgenommene ist nicht bloß ein irgendwie Gemeintes, sondern, als was es gemeint ist, auch im Akte originär gegeben [...] restlos“ (Husserl, 1984a, 193).

⁸ Im Gegensatz zu dem, was beispielsweise Merleau-Ponty behauptet dass nämlich der späte Husserl „heimlich die Wesensphilosophie preisgebe“ (Merleau-Ponty, 1945, 61), sei an dieser Stelle — im Einvernehmen mit Costa (Costa, 1999, 38) — betont, dass Husserl niemals die Gültigkeit der Er-rungenschaften der eidetischen Analyse in Abrede gestellt hat, umso weniger, als man — wie er selbst noch 1931 betont — für die Hinterfragung der Genesis des Apriori zuvor des Apriori der statischen Relation habhaft sein müsse.

⁹ Vergl. Husserl (1901, 245), wo von „Differenz“, „Art“ und „Gattungen“ in ihrem „Aristotelischen Sinne“ die Rede ist. Vergl. auch Husserl (1984b, 99–100), wo als „radikale Ontologie“ jene Wissenschaft definiert wird, der die Aufgabe zukommt, die „endgültige Interpretation an den empirischen Realitätswissenschaften“ zu vollziehen.

Substrats der Wesen in einer Notwendigkeit bestehen, die nicht etwa, wie bei Kant, im modalen Sinne, sondern gänzlich faktisch gemeint ist (Husserl, 1974, 158–159)¹⁰. Unter Voraussetzung seiner Unabhängigkeit vom Denken und der subjektiven Erkenntnis (Husserl, 1984b, 169) ließe sich dieses Substrat auch nicht auf den formalen Bereich beschränken, sondern müsste als koextensiv zu der äußerst weiten Dimension des Materialen gelten (Reinach, 1914, 545). Diese letzten Überlegungen Adolfs Reinachs – des von allen Husserl-Schülern wohl vehementesten Verfechters einer „realistischen, sich durch eine besondere ontologische Verankerung auszeichnenden Phänomenologie“¹¹ – verweisen in höchst möglichem Maße auf die ontologische Tragweite des Begriffs des Apriori. Davon zeugen im Übrigen auch einige Randbemerkungen Reinachs zur ersten Kantischen *Kritik*, in denen im Rückgriff auf den aus dem Mittelalter stammenden Begriff des ‚Sachverhalts‘ (Berger, 1997; Todeschini 2015, 72–85, 140–156; Salice, 2008) im Sinne eines von jedem Bewusstsein unabhängigen Substrats, darauf verwiesen wird, inwiefern durch diesen eine Notwendigkeit zum Ausdruck kommt, kraft derer ein gewisser Gegenstand ein bestimmtes Element gemäß einer Verbindlichkeit erfordert, auf welche sich wiederum die Modalität des Urteils selbst unveränderlich zu gründen hat (Reinach, 1910, 351–354). Diese Notwendigkeit kann allerdings nur durch das in den Wesen repräsentierte ‚letzte Maß‘ als gewährleistet gelten¹².

Der metaphysische Einschlag, den die phänomenologische Reflexion auf diese Weise erfährt, entspricht dem von Husserl verfolgten Ziel, die Grundprinzipien einer Seinswissenschaft im absoluten Sinne zu bestimmen. Es geht dabei nicht um die Rehabilitierung einer Metaphysik, die danach fragt, was einer tatsächlich faktischen Realität implizit sei, sondern darum, zu einer Metaphysik zu gelangen, die fähig ist, zu „erforschen, was im letzten und absoluten Sinn *realiter* ist“ (Husserl, 1984b, 100). Die ‚apriorische Metaphysik des Seins‘ (oder ‚apriorische Ontologie‘) müsste also, wie sich aus einer Eigentümlichkeit der Erfahrung als der Verflechtung von Subjektivität

¹⁰ Wie Raggiunti bemerkt, stellt das Apriori bei Husserl – im Gegensatz zum Kantischen, als der formalen Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis – das theoretische Fundament dar, das der wissenschaftlichen Erkenntnis Bedeutung und Gültigkeit verleiht (Raggiunti, 1991, 54–55).

¹¹ Diese Worte stammen aus dem Beitrag von J. Benoist und J.-F. Kervégan, mit dem Titel *Reinach: philosophie des normes et théories du droit* zu der am 17. und 18. Juni 2005 an der Sorbonne abgehaltenen Studienkonferenz.

¹² „Das ist also das Wesentliche: apriorisch sind die *Sachverhalte*, sie sind es, insofern die Prädikation in ihnen, das b-Sein etwa, gefordert ist durch das Wesen des A, insofern es in diesem Wesen notwendig gründet“ (Reinach, 1914, 544). Ebenso antwortet Reinach auf die Frage, woher es komme, dass „gewisse Sachverhalte notwendig“ seien und andere nicht, dass es darum gehe, ob die Relation dabei „im Wesen der Gegenstände“ gründe oder nicht (Reinach, 1910, 353).

und Welt ergibt, jeglichem epistemischen Paradigma vorangehen. Die Wesen, auf die sich eine solche Metaphysik gründet, sind indes weder als jenseits der Welt gesetzte transzendente Entitäten, noch als Definitionen oder Bilder der Sachen, also als Sinnesabbild zu verstehen¹³. Sie bilden das invariante Element des Gegenstandes, das sich einzig *in* und *mit* dem Wandel abzeichnet. Eben als reine, den Gegenständen konsubstantiell eigene Idealitäten sind die Wesen schwer zu bestimmen, da sich die Unterscheidung zwischen der durch sie repräsentierten letzten Phänomenologizität und den (tatsächlichen oder möglichen) Sachen selbst als schwierig erweist.

Für Jocelyn Benoist (2006, 2005, 2003) tritt hier eine *Impasse* zutage, die Husserls Vorhaben entkräftet, ein ontologisches Apriori zu setzen, ohne dabei die epistemische Sicht der Wesen in Betracht zu ziehen, durch welche diesen die Funktion von „auf die Welt projizierten Bedeutungsfragmenten“ verliehen würde. Die Apriorität der Wesen ließe sich tatsächlich nicht außerhalb der Schnittmenge von Subjektivität und Welt betrachten: „Die Wesen“, so schreibt Benoist, „sind keine reinen Strukturen der Welt, sondern haben stets mit den Werkzeugen zu tun, mit denen man sich eben dieser Welt annähert“ (Benoist, 2006, 55)¹⁴. Folgt man dieser Interpretation, muss das Apriori als „normatives Schema“ betrachtet werden, das darauf abzielt zu bestimmen, „was sein darf“, wenn auch einzig im Verhältnis zu der Offenheit eines jeden Einzelindividuum zur jeweiligen Umwelt. Damit wird die — bereits durch Merleau-Ponty (1945, 255, 418–419)¹⁵ vertretene — Idee bekräftigt, laut derer sich dem Apriori keinerlei Autonomie verleihen ließe, da ab dem Moment, in dem sich unsere Begegnung mit der Welt vollzieht, keine Unterscheidungsmöglichkeit zwischen einer Ebene apriorischer Wahrheiten und einer Ebene faktischer Wahrheiten bestünde, sodass also der eigentliche transzendente Bereich einzig der durch die ‚Lebenswelt‘ repräsentierte wäre.

¹³ Natoli definiert das Wesen sehr treffend als „die besondere Art der Beschaffenheit einer Objektivität und somit der Denkbarkeit der Sache als solcher“ (Natoli, 1991, 15).

¹⁴ Bernet hat gleichermaßen aufgezeigt, dass der transzendente Idealismus Husserls durch ein Wahrnehmungsfeld konnotiert sei, dessen Elemente seit jeher in einen Möglichkeitshorizont eingeschrieben wären, dessen Bedeutung in einer durch das Bewusstsein vollzogenen Synthese bestünde, womit letzteres also die, wenn auch passive Funktion der Ursprungsquelle erfüllen würde (Bernet, 2003).

¹⁵ Bereits in Merleau-Ponty heißt es, das Apriori sei nicht etwas „Primitives“, sondern müsse als etwas verstanden werden, „was das Subjekt aus sich selbst schöpft und nach außen projiziert“, womit man zu dem Schluss gelangen würde, dass sich die psychologische und die transzendente Analyse nicht unterscheiden (Merleau-Ponty, 1976, 190). Vergl. dazu jedoch auch Lisciani Petrini (2002, 68–80).

Für Husserl ist jedoch „die empirische Voraussetzung des Feststellens [...] keine Voraussetzung der Geltung dessen, was festgestellt wird“ (Husserl, Ms. D II 13, 184a). Eine solche Voraussetzung besteht einzig und allein in jenem Apriori, dessen Gültigkeit jeglicher aus der Erfahrung gewonnenen Behauptung vorangeht. Nichts desto weniger ist das Apriori — wie angemerkt wurde — insofern im Faktischen verankert, als es seine Funktion als Strukturprinzip jeder durch die Erfahrung gegebenen Wirklichkeit erfüllt. „Die Fakten leiten alle Eidetik“ (Husserl, Ms B III 10, 8b)¹⁶, heißt es in einem Manuskript aus den frühen 1920er Jahren, um zu betonen, dass die Wesen in ihrer apriorischen Gültigkeit stets in Beziehung zum Kontingenten stehen müssen (Husserl, 1939, 424, 426–427; 1974, 29). Wie Husserl selbst in dem Zusammenhang bemerkt, sind die einzelnen Wesen, bevor sie uns „einfallen“ lediglich passiv vorhanden. Um sie „produktiv“ zu erfassen, müssen sie sich in Form von Erfahrungsgegebenheiten oder auch durch reine Phantasiegegebenheiten präsentieren. Die „originäre“ Gegebenheit eines Wesens ist tatsächlich sowohl mittels entsprechender erfahrbarer Anschauungen möglich, als auch durch „bloß eingebildete“ Anschauungen, also solchen, die von keinem unmittelbaren und direkten Erfahren abhängig sind (Husserl, 1976, 12)¹⁷.

Damit der Verweis auf den Bereich der Einbildung im Zusammenhang mit der Art, wie die Wesen in sich selbst gegeben sein können, nicht zum bloßen Beiwerk wird, sei daran erinnert, dass nach Beendigung des Reduktionsprozesses, der dazu bestimmt ist, einzig der autoexegetischen Manifestierung des Phänomens als solchem Gültigkeit zu verleihen (Husserl, 1950b, 6)¹⁸, das, was sich offenbart, lediglich „eine pure Phantasiewelt, eine Welt absolut reiner Möglichkeit“ (Husserl, 1939, 424) ist. Da nun die ‚eidetische Reduktion‘ die Thematisierung des „invarianten allgemeinen Stil[s]“ zulässt, in dem die Welt im Fluss der totalen Erfahrung verharret (Husserl, 1959a, 29), ermöglicht sie das Sichoffenbaren der teleologischen Formation der unendlichen Vielfalt aller durch die Phantasie — in ihrer Funktion als heuristischem

¹⁶ Vergl. dazu auch Husserl, wo es heißt: „Das empirisch gegebene muss unter die eidetische Lupe genommen werden, es muss gefragt werden, was wir ihm an Wesensnotwendigkeiten absehen“ (Husserl, 1973b, 136). Zu einer ausführlicheren Analyse des materialen Apriori, im Sinne eines notwendigen Gesetzes, das nur ausgehend von der faktischen Gegebenheit begründet werden kann, siehe auch De Palma (2014).

¹⁷ Entsprechend heißt es bei Reinach: „Um das Wesen zu erfassen aber, dazu bedarf es keiner sinnlichen Wahrnehmung, hier handelt es sich um anschauliche Akte ganz anderer Art, die jederzeit vollzogen werden können, wo immer auch das vorstellende Subjekt sich befinden mag“ (Reinach, 1914, 533).

¹⁸ Der treffenden Formulierung von Piana zufolge offenbart das im phänomenologischen Sinne Gegebene „in sich selbst die eigene Deutung“ (Piana, 1979, 42).

Wesensprinzip — hervorgebrachten möglichen Wesen (Husserl, 1952, 142; Melandri, 1960a, 163). Doch durch das Sichoffenbaren der Welt als *omnitudo realitas et possibilitatis* im formal-eidetischen Sinne müsste andererseits auch bestätigt werden, dass der Gesamtheit aller Gegebenheiten eine universale kausale Bestimmung innewohnt. Diese ‚Einheit des Sinns‘ (Husserl, 1976, 106–107; 1952, 139–140) käme indes nicht umhin (wenn die Phänomenologie nicht als ein Idealismus verstanden werden soll, der die Welt in bloß subjektiven Schein verwandelt, also einen Idealismus Kantischer Prägung, der, zumindest als Grenzbegriff, an eine Welt der ‚Dinge an sich‘ glaubt) eine absolute Abhängigkeit von der Erkenntnis, welche sich von dieser durch Erfahrungsnähe gewinnen lässt, vorauszusetzen¹⁹. Wobei diese wiederum nicht als schlichte Übernahme seitens des subjektiven Bewusstseins von etwas diesem Bewusstsein fremden zu verstehen ist, sondern vielmehr als ein Vorgang, bei dem für den Erfahrenden „erfahrendes Sein ‚da ist‘, und als was es da ist, mit dem ganzen Gehalt und dem Seinsmodus, dem ihm eben die Erfahrung selbst [...] zumeint“ (Husserl, 1974, 240; 1959a, 145). Sodass also die Eigenständigkeit der Erfahrungsgegebenheiten das Paradigma bilden würde, gemäß dem sich „die Idee einer wirklich und endgültig wahren Welt“ (Husserl, 1959b, 47) verwirklichen würde. Unter diesem Blickwinkel bestünde also das letzte Ziel des Husserlschen Idealismus darin, den Sinn der Welt, in welchem diese „mit wirklichem Recht“ (Husserl, 1952, 152) gilt, zu erklären, also frei von jeglicher metaphysischen Konnotation, insofern als der bloßen Erfahrung — verstanden als „Urstiftung“ des gegenständlichen Sinnes — inhärent (Husserl, 1974, 172–173; 1950a, 166).

Dabei geht es hier nicht um die sinnlich gegebene Wirklichkeit (Ameriks, 1977, 502)²⁰, sondern um den „unbestimmten, aber bestimmbaren Horizont“, der das Korrelat jeder eidetischen Erfahrung bildet (Husserl, 1976, 89–90). Auf diese Weise würde sich der phänomenologische Diskurs aus der Sicht eines strengen, durch ein „Minimum an Realität“ (Besoli, 2013) gestützten Realismus zeigen, da es zwar nicht logisch widersprüchlich wäre zu behaupten, die Welt, qua „bloßer Präsumtion“, sei nicht tatsächlich, dass es aber zumindest ungerechtfertigt wäre, skeptisch zu bestreiten, dass

¹⁹ Daher Husserls Empfehlung: „Man sehe sich doch nur die Phänomene selbst an, statt von oben her über sie zu reden und zu konstruieren“ (Husserl, 1950b, 74–75).

²⁰ Ameriks merkt hier an, dass Husserl, obschon man insbesondere nach der Lektüre von § 45 des ersten Buches der *Ideen* geneigt sein könnte, die mangelnde Transzendenz der Verbindung mit der Wahrnehmungssphäre für einen „Nonsens“ zu erachten, mitnichten einen naiven Realismus vertrete. In den nachfolgenden Reflexionen fände sich keinerlei Behauptung zugunsten einer Relation aller Dinge mit einer physischen, also realen Möglichkeit des Wahrgenommen-Werdens. Vielmehr werde für alle Dinge eine logische, also ideale Voraussetzung gefordert, die diese möglich und somit wahrnehmbar mache.

die Welt als ein in der Erfahrung gegebenes Universum (Husserl, 1952, 152–153), also „durch die rechte oder wahre Wirklichkeit selbstgebende Synthesis der evidenten Bewährung“ (Husserl, 1950a, 95) existiert.

4. ASUBJEKTIVE PHÄNOMENOLOGIEN

Um die Unbezweifelbarkeit der Welt zu begreifen und ihr Geltungsfundament zu erhellen muss laut des Diktums der *Ideen* notwendigerweise auf die transzendente Subjektivität Bezug genommen werden. In diesem Zusammenhang heißt es bei Husserl:

Das Ergebnis der phänomenologischen Sinnesklärung der Seinsweise der realen Welt und einer erdenklichen realen Welt überhaupt ist, dass [...] die reale Welt zwar ist, aber eine wesensmäßige Relativität hat auf die transzendente Subjektivität, da sie nämlich ihren Sinn als seiende nur haben kann als intentionales Sinngebilde der transzendenten Subjektivität. (Husserl, 1952, 153)

Um diese der Subjektivität immanenten Sphäre zu beweisen, wird, in der hier dargelegten Hinsicht, auf eine Form der Reduktion zurückgegriffen, die sich in weit-aus durchdachterer Weise als in den Vorlesungen von 1907 bei denen die Differenz zwischen dieser Vorgehensweise und der methodischen cartesianischen Skepsis im Hintergrund zu bleiben scheint (Husserl, 1950b, 10)²¹ —, die Aufgabe stellt, die natürliche Annahme der Welt aufzugeben, um das Erscheinen als solches zum Vorschein zu bringen, indem es auf einen Bewusstseinsursprung zurückgeführt wird, der sich unmittelbar sich selbst zeigt und gleichzeitig das Übrige enthüllt²².

Wie sich den Betrachtungen aus § 33 des Ersten Buchs der *Ideen* entnehmen lässt, kommt der Versuch Husserls, eine solche *Epoche* ins Feld zu führen, dem Erfordernis nach, eine neue Begrenzung festzulegen, um zu verhindern, dass die Grenzen der Begründung der Phänomenologie (Husserl, 1976, 58) in dem Versuch, zur Über-

²¹ Doch obschon Husserl — wie Heidegger in seiner ersten Marburger Vorlesung (Wintersemester 1923/24) bemerkt — explizit Bezug auf die *remotio* Decartes' nimmt, bleiben doch zwischen dieser und der Husserlschen Reduktion „fundamentale Unterschiede“ bestehen. Decartes will zu einem *fundamentum absolutum* gelangen; Husserl geht es hingegen darum, eine „neue Wissenschaft“ zu finden, „die nicht nur das fundamentum als Ausgang nimmt, sondern die das fundamentum selbst zum Thema dieser Wissenschaft macht [...]. Die Reduktion hat die positive Aufgabe, das Seiende nicht auf Gewissheiten, Ungewissheit zu kritisieren, sondern es in die thematische Eignung zu setzen, bearbeitbar zu werden in der gesuchten Wissenschaft“ (Heidegger, 1994, 259).

²² „Jede Dingwahrnehmung [...] ist ein ‚Bewusstseinsserlebnis‘, oder kürzer, ‚Bewusstsein‘, und zwar ‚von‘ all dem, was in der Tat in dem mitgeschauten gegenständlichen ‚Hintergrund‘ liegt“ (Husserl, 1976, 62).

einstimmung mit der Wertung „idealiter“ (Husserl, 1959b, 47) der transzendentalen Empirie zu gelangen, überschritten würden. Wobei letztere jedoch, folgt man einer solchen Sichtweise, derart verändert werden würde, dass die Wirklichkeit nicht in sich, sondern stets vermittelt eines Bewusstseinerlebnisses erschiene²³. Man würde sich somit einer Ontologie gegenübersehen, deren begründendes Element allein in der Reflexion als dem unmittelbaren Akt der Selbstwahrnehmung bestünde (Husserl, 1976, 86), und die auf die Bedingungen ihre Möglichkeit hin zu untersuchen daher keine Bedeutung hätte. Doch die Suche nach der Möglichkeit einer solchen Reduktion würde wie Antonio Aguirre (1970, 187)²⁴ bemerkt hat — die Phänomenologie zu einem „transzendental-genetischen Idealismus“ werden lassen, und auf diese Weise deren ursprüngliche Bestimmung als Wissenschaft, der es um das Erkennen der Phänomene in der ihnen eigenen Struktur geht, preisgeben.

Um diesen Abweg zu vermeiden, könnte man, ohne Rückgriff auf das ‚Vorurteil‘ des Ichs, prüfen, welche Konsequenzen jene radikale Konzeption der *Epoche* birgt, die Husserl selbst aufzeigt, wenn er fragt: „Was kann denn übrig bleiben, wenn die ganze Welt, eingerechnet uns selbst mit allem cogitare, ausgeschaltet ist?“ (Husserl, 1976, 57). Eine Konzeption, die nicht etwa zu einem weltlichen oder nicht-weltlichen Seienden oder Vor-Seienden, sondern zum Erscheinen als solchem führt. Das Geltendmachen einer insofern ‚exzessiven Epoche‘, als diese darauf abzielt, das, was erscheint, auf das eigene Erscheinen zurückzuführen, ohne dabei zu einer ursprünglichen Hypostase (Sebbah, 2000, 157, 167) gelangen zu wollen, würde es — wie Jan Patočka, einer der „scharfsinnigsten“ (Jakobson, 1977, 26) Schüler Husserls, bemerkt hat — erlauben, „mit einem Schlag zum universalen Apriori, welches sowohl für das Reale als auch für das Erlebende den Ort des Erscheinens eröffnet“ (Patočka, 1975, 83), zu gelangen. Durch Neutralisierung sowohl der Welt als auch des Subjektes würde sich das rein phänomenale Erscheinen offenbaren, oder besser gesagt, es würden sich „die Bedingungen der Möglichkeit des Erscheinens des Erscheinenden“ (Patočka, 1975, 82) zeigen. Man würde tatsächlich von einer Reduktion *auf das* Bewusstsein zu einer

²³ „Andererseits ist die ganze *räumlich-zeitliche Welt*, der sich Mensch und menschliches Ich als untergeordnete Einzelrealitäten zurechnen, *ihrem Sinne nach bloßes intentionales Sein*, also ein solches, das den bloßen sekundären, relativen Sinn eines Seins *für* ein Bewusstsein hat“ (Husserl, 1976, 93).

²⁴ Entsprechend äußerte sich auch G.D. Neri in dem für die Konferenz vorgesehenen Text, die er am 22. Februar 2001 im Rahmen der Giuseppe-Toniolo-Stiftung in Verona hätte abhalten sollen, wenn seine Krankheit nicht zu einem unvermittelten und tragischen Ende geführt hätte. Dort heißt es: „Die strikte Trennung zwischen absolutem Bewusstsein und Welt (oder, um eine technischere Terminologie zu verwenden, zwischen einer ‚Immanenz‘ des Bewusstseins und einer ‚Transzendenz‘ der Welt) schafft eine Reihe schwer zu lösender Probleme“ (Neri, 2003, 175).

Reduktion *des* Bewusstseins auf das reine Gegebensein des Phänomens gelangen²⁵. So wie die von Husserl konzipierte *Epoche* die natürliche Einstellung aufheben würde, indem sie das *Ich denke* als Voraussetzung jedweder transzendentalen Deduktion festschriebe, scheint es notwendig, sobald jener letzte ‚Schritt zurück‘ einmal vollzogen ist, anzuerkennen, in wie fern das ‚Subjektive‘ selbst in einen höheren transzendenten Horizont gesetzt werden muss²⁶, dergestalt, dass es nicht mehr die Funktion der Bestimmung des Phänomenalen zu erfüllen hat (Patočka, 1970), sondern nurmehr als der Bezug, auf den hin die Welt sich manifestiert, betrachtet wird, und gleichzeitig als integraler Bestandteil dieses Sich-Manifestierens²⁷. Aus Sicht einer asubjektiven Phänomenologie ist das Sich-Manifestieren des Seienden nicht egologisch verbürgt. Es vollzieht sich vielmehr innerhalb eines „phänomenalen Feldes“, das sich weder auf irgendein naturhaft objektives oder subjektives in ihm geschautes Sein zurückführen lässt noch von dem Erfordernis abhängt „anderes zu manifestieren, zu entdecken und zu präsentieren“ (Patočka, 1971, 22).

Das Vorhaben, mithilfe der *Epoche* „die vollständige Unabhängigkeit der gesetzmäßigen Strukturen des Erscheinens von denen des Erscheinenden“ (Patočka, 2000, 154) aufzeigen zu können, würde nicht nur die Überwindung des „naturalistischen Relikts“ (Holenstein, 1972, 99) erlauben, welches der von Husserl in seinen *Ideen* vorgeschlagenen phänomenologischen Reduktion aufgrund des Dualismus Bewusstsein-Welt, in dem diese verharren würde, innewohnt, sondern auch eine Konzeption von Evidenz als „Gegebenheit der Sache selbst“, losgelöst von einem „Ichakt“ und mit einer bestimmten Gradualität versehen (Husserl, 1974, 293). Obschon be-

²⁵ Exemplarisch heißt es in dem Brief J. Patočkas an E. Fink, vom 9. November 1971: „Ich selbst für mich erkenne die Problematik eines *transzendentalen, reflexiv zu erfassenden* Bewusstseins *gar nicht* an. Die ‚feinen Bewusstseinsanalysen‘ sind meines Erachtens in der Tat noematische Analysen, d. h. Analysen der Erscheinung qua Erscheinung...“ (Fink & Patočka, 1999, 97). Vergl. auch den Brief vom 29. Oktober 1971 (Fink & Patočka, 1999, 89). Siehe dazu auch insbesondere: Pantano (2011, 39–40).

²⁶ „Vielleicht wird mir dann jedoch aufgrund des Zurücktretens vor dieser These die Ichthese in ihrem ermöglichendem Apriori überhaupt erst zugänglich“ (Patočka, 1975, 82). Zu diesem Punkt siehe auch: J. F. Courtine (2013, 223).

²⁷ In Patočka heißt es dass „die Seinseigentümlichkeit des Menschen“ darin bestehe, „dass sich ihm das Seiende zeigen kann“ (Patočka, 1988, 29). Vergl. dazu aber auch: „Das Ichliche wird wohl nie in und an ihm selbst wahrgenommen oder wie auch immer unmittelbar erfahren, sondern nur als Organisationsmittelpunkt einer universalen Erscheinungsstruktur, die auf das Erscheinende als solches in seinem Einzelsein nicht zurückführbar ist“ (Patočka, 1975, 82). So gesehen ist — wie Bernard treffend formuliert hat — „das Subjekt für die Begründung des Phänomenalen nicht etwa nur überflüssig, sondern es nutzt es aus und beschwert es, ontifiziert und spaltet es zu Gunsten einer metaphysischen Rekonstruktion“ (Bernard, 2013).

reits der späte Husserl meint, die wesentliche Besonderheit einer jeglichen Evidenz sei nicht als ein bloß ontisches Phänomen zu begreifen, sondern in einem weiteren Welthorizont im Sinne einer „Primordialsphäre“ entsprechend einer „Schichte originärer Selbstgegebenheit“ (Husserl, 1973c, 572–573) zu denken, ist in diesen Überlegungen doch noch eine Konzeption des Transzendentalen als *Spielraum* wirksam, innerhalb dessen sich eine auf die Suche nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung von Bedeutungen gerichtete Bewusstseinstheorie aufstellen ließe (Husserl, 1993, 268; Costa, 2007, 166–168). Umgekehrt würde der Versuch, zum Erscheinen als solchen zu gelangen, die Betrachtung einer phänomenologischen Ontologie ermöglichen, für welche die intentionale Korrelation selbst als dem Sich-Manifestieren des Welthorizontes funktional untergeordnet zu verstehen wäre (Patočka, 1991) Husserls Distanzierung von der Philosophie Descartes', die sich bereits in seiner Schrift *Formale und transzendente Logik* abzeichnet, würde somit zur Vollendung gelangen. Dort, wo Descartes — laut Husserl — die mit der äußeren Erfahrung verknüpften Täuschungsmöglichkeiten eliminiert und sich auf diese Weise die grundlegende Bedeutung von Erfahrung als Selbstgegebenheit der Sachen verschließt, ohne dass dabei das Problem in Betracht gezogen würde, worin die Denkbarekeit des weltlich Seienden eigentlich besteht (Husserl, 1974, 288), liegt, wie Patočkas Reflexionen verdeutlichen, die Voraussetzung für jegliche Wahrnehmung: das „vorgängige Ganze“, aus dem alles hervorkommt (Patočka, 1991, 134). Der Cartesianismus geht davon aus, dass die Dinge eine Gesamtheit von Sinneseindrücken seien, die ihrerseits als mentale Vorstellungen verstanden werden müssten, und dass gleichzeitig eine Reihe von Entitäten unabhängig von den Relationen, innerhalb derer sie erscheinen, bestehen könne (Patočka, 1967). Was dagegen laut Patočka offenbar anerkannt werden muss, ist einerseits das Bestehen einer Objektivierung des Sinnesdatums und andererseits die Tatsache, dass es sich bei letzterem nicht um eine in sich fortbestehende Singularität, sondern lediglich um eine Explikation, um eine zum Ausdruck gebrachte Vorstellung dessen handelt, was in dem präexistenten Welthorizont enthalten ist.

Auf diese Weise ergibt sich eine besonders enge Verknüpfung zwischen Phänomen, Erscheinung und Verborgeneheit, die auf der Notwendigkeit gründet, dass jedes ontische Phänomen als ursprünglich „ontologisches Phänomen“ (Patočka, 1988, 31) aus der Welt zum Vorschein kommt, und zwar als gänzlich wirksames, insofern es dem Seienden erlaubt zu erscheinen, ohne dabei selbst jemals zur Phänomenalisierung zu gelangen²⁸. Als vor-theoretische „ursprüngliche Offenbarung“ (Patočka,

²⁸ Vergl. dazu Costa (2009, 42). Dort heißt es, dass „die Welt als bestimmte Öffnung *Form dessen ist, was keine Form hat*, sich jedoch in allem, was zum Phänomen wird, aufspüren lässt“. Zu einer umfassenderen Analyse des Begriffs „Welt“ im Denken Patočkas, vergl. M. Barcaro (2016).

1991, 41) würde die Welt ein ursprüngliches Nebeneinander von Präsenz und Ab-senz, von Sichtbarem und Unsichtbarem in sich zusammenschließen, das sich tatsächlich thematisieren ließe und das allein mittels der einmal universalisierten *Epoche* zugänglich würde, insofern als diese, da sie die Aufhebung des Offenbaren erlaubt, das „Erscheinen als solche[s]“ Patočka (Patočka, 1975, 82), begünstigen würde, durch Verneinung, oder besser gesagt, durch Explikation der Phänomenalisierung als Prozess, welcher das Phänomen offenbart, indem er es aus der Verborgenen treten lässt, die den Welthorizont in seiner Ursprünglichkeit kennzeichnet.

Somit würde sich erneut das bereits von Merleau-Ponty aufgeworfene „Problem der Negativität“ (Merleau-Ponty, 1986, 299)²⁹ stellen, dem Patočka mit keiner anderen Lösung zu begegnen meint, wenn er auf der Notwendigkeit beharrt, die „Unverborgenheit der Verborgenen“ in den Begrifflichkeiten einer sich als Modalität äußernden ‚Differenz‘ zu denken, dank welcher sich das affirmative Potential der Negation bewahren lasse³⁰. Als Alternative sowohl zum undifferenzierten Absoluten als auch zu einer rein negativen Differenz (Deleuze, 1992, 85) scheint diese Form der Differenz, auch wenn sie in erster Linie den Errungenschaften der ‚Häresien‘ zuzurechnen ist, die sich innerhalb des von Husserl aufgezeigten spekulativen Horizonts herausbilden, dennoch bereits dort bei letzterem präsent zu sein³¹, wo eben dieser

²⁹ Interessant in diesem Zusammenhang ist auch die von Merleau-Ponty — in seinen vorbereiteten Notizen zu der Vorlesung *Philosophie et non-philosophie depuis Hegel* von 1961 — formulierte Idee, dass es gelte die „Negation der Negation zu bewahren, aber dass es wahre Überwindung und nicht bewahrende Negation“ sein müsse (Merleau-Ponty, 1996, 335). Damit scheint eben die Notwendigkeit eines Denkens zum Ausdruck zu kommen, welches frei ist sowohl von einem apologetischen Positivismus als auch von einem abstrakten Negativismus und vielmehr darauf abzielt, das Negative, wenn auch ohne eine reine Explikation zu behaupten (Esposito, 2018, 192–194).

³⁰ Bezeichnend in diesem Zusammenhang sind die von Patočka angestellten Überlegungen in Patočka (Patočka, 1988, 389–431). Ausgehend von einer Konzeption der Idee als „echte[r] Über-Gegenständlichkeit“ gelangt er hier zu der Annahme, dass die Philosophie des negativen Platonismus in der Reflexion bestehe, den „Appell der Transzendenz“ in einer de-objektivierenden und der Idee innewohnenden Kraft zu erkennen, aufgrund derer das Negative nicht das Gegenteil des Positiven, sondern eine Überschreitung jeglichen gegebenen Inhaltes bedeute: „Mit ihrer Hilfe sind wir daher gleichfalls immer *jenseits der Grenzen* gegenständlicher und sinnlicher Synthesen, wenn wir auch *inhaltlich* und positiv kein weiteres Element gegenüber dem empirischen bestimmen und [...] den Dingen aufzuzwingen vermögen“ (Patočka, 1988, 427–428).

³¹ Wenn — wie bemerkt wurde — „die Phänomenologie zu einem beträchtlichen Teil aus einer Geschichte von Husserl-Häresien“ besteht (Ricoeur, 1998, 9), und wenn diese Häresien der Tatsache geschuldet sind, dass dem Denken Husserls eine im Verhältnis zu den erzielten Ergebnissen zunehmend radikalere Bewegung eigen ist (Poma, 1996, 15–17), so darf doch nicht bestritten werden, dass in demselben Maße, in dem man bei der historischen Untersuchung des Begriffs der „Häresie“ zu bestimmten Ergebnissen gelangt (Kolakowski, 1978, 611–635), auch die Husserlsche Lehre

Horizont ein erstes Sich-Abzeichnen jener ‚disjunktiven Synthese‘³² erkennen lässt, welche das Herstellen einer Verknüpfung zwischen Differentem erlaubt. Hält man fest, wie Husserl selbst an verschiedenen Stellen bemerkt, dass der Horizont der Welt durch jedes Phänomen der Erfahrung, dessen „formale Voraussetzung“ er bildet, in seinen „Möglichkeiten [...] immerfort *a priori* antizipiert“ (Husserl, 2008, 26, 127) ist, so stellt sich in erster Linie die Frage nach der Bedeutung, die man der phänomenologischen transzendentalen Ästhetik beimessen muss. Dieser kommt bei Husserl tatsächlich einerseits die Aufgabe zu, das Apriori der intuitiven Welt zu klären, und andererseits die transzendentalen Bedingungen aufzuzeigen, die das Erscheinen eines Gegenstandes vermittels einer Vielzahl von Wahrnehmungen ermöglichen (Costa, 1999, 18–20); doch zuvörderst hat sie die Extension des Begriffs der ‚Gegebenheit‘ und ihrer ‚Modi‘ zu prüfen, sowie das Maß, in welchem man sich auf die Evidenz der Erfahrung und auf die Sachen selbst berufen kann.

Ist erst einmal das grundlegende Kontinuitätselement erkannt, welches die *Philosophie der Arithmetik* mit der Entdeckung der eidetischen Intuition verbindet³³, so erscheint das Ganze umso klarer, wenn man es rückblickend betrachtet, um im Zeichen einer gemeinsamen Suche des *in jeder Gegebenheit implizit verborgenen Moments* zu versuchen, die Reflexionen über die Lebenswelt mit der im Werk von 1891 zum Ausdruck gebrachten Überzeugung zu versöhnen, dass „kein Begriff gedacht werden [kann] ohne Fundierung in einer konkreten Anschauung“ (Husserl, 1970, 79). Der Phänomenologie scheint es also darum zu gehen, das Denken von der eigenen Selbstbezüglichkeit zu befreien, indem sie nicht nur danach fragt, was ‚die Schatten auf die Wand‘ wirft, sondern auch durch die Frage nach diesen Schatten selbst (Merleau-Ponty, 2007)³⁴; und zwar ohne Rückgriff auf jegliche ‚*escamotage*‘, die

möglicherweise besser verstanden und dargelegt werden kann, wo sie *vor dem Hintergrund* späterer Ausführungen gelesen wird.

³² Der Ausdruck ist hier in der von G. Deleuze gemeinten Bedeutung verwendet (Deleuze, 1993, 215–217). Die Definition einer solchen Synthese nimmt ihren Ausgang in der Kritik der Leibnizschen Theorie der Inkompossibilitäten, mit dem Ziel, die Bedeutung einer Disjunktion zu erhellen, bei der es sich nicht etwa um „die Identität des Gegensätzlichen [handelt], die als solche doch von einer Bewegung des Negativen und des Ausschlusses untrennbar ist“, sondern um eine positive Distanz des Differenten. Es handelt sich also nicht mehr darum, „zwei Gegensätze im Selben [zu] identifizieren, sondern ihre Distanz als das [zu] bejahen, was sie wechselseitig als ‚differente‘ aufeinander bezieht“. Vergl. dazu auch: J. Gil (2008).

³³ Das ist „zweifelloso Melandris Verdienst“ (Sini, 2000, 107), wie sich insbesondere in dem Abschnitt aus Melandri (1960, 21), nachlesen lässt, welcher der Entwicklung Husserls zwischen 1891 und 1900 gewidmet ist.

³⁴ Merleau-Ponty bemerkt dort, dass der Schatten insofern ist, als er sich der Phänomenologie widersetzt, dass er jedoch nicht außerhalb bleiben kann, sondern seinen Platz vielmehr innerhalb

letztere mittels einer paradoxalen Vermengung auf ein Trugbild reduzieren würde, indem unter Rückgriff auf etwas a-physisch Leibliches, auf einen „artefaktischen Leib“ das Unsichtbare sichtbar gemacht werden sollte (Derrida, 1995, 20). Für den Versuch einer Phänomenologie des Schattens der phänomenalen ‚Spur‘³⁵, deren Evidenz allein dort zutage tritt, wo die Materie sich auf eine endgültige Konsumption ihrer Qualitäten reduziert, ihr dadurch jedoch gleichzeitig die eigene Konsistenz zugesichert wird³⁶ — müsste vielmehr der Sinn des jeglicher Manifestation eigenen Übermaßes bewahrt werden. „Die ‚gesehenen‘ Dinge sind immer schon mehr als was wir von ihnen ‚wirklich und eigentlich‘ sehen“ (Husserl, 1959a, 51), bemerkt Husserl, um damit zu verdeutlichen, wie sich jedes Ding nicht nur — wie bereits zuvor bemerkt — in einer kontinuierlichen kognitiven Entwicklung, sondern in erster Linie in einem externen Horizont darbietet, in einem „Dingfeld“, das auf die Welt in ihrer Gesamtheit, in ihrer „unendlichen Totalität“ verweist (Husserl, 1959a, 159–161, 165, 173).

5. DIE ACQUIESCENTIA IN SE IPSO DES PHÄNOMENS

Auf die Distanz, die das einzelne Phänomen mit besagtem unendlichem Ganzen durch eine kraft ihrer Differenz sich herausbildende Relation *verknüpft*, scheint Husserl nur implizit, oder besser gesagt indirekt einzugehen, wenn er den Begriff des ‚figuralen Moments‘, also jener Momente, die das unmittelbare, intuitive Erfassen einer jeden Vielfalt auszeichnen, thematisiert, dabei aber auch das momentane und unmittelbare Erfassen unbegrenzter Mengen in Betracht zieht. Schaut man beispielsweise auf den Sternenhimmel über sich, so ist das, was man erfasst — laut Husserl — nicht etwa eine schlichte Summe von Gegenständen, sondern ein Ganzes, das sich in der einheitlichen Anschauung einer sinnlichen Menge manifestiert. Das geschieht in einem winzigen Augenblick (Husserl, 1970, 205), wobei angemerkt sei, dass in gewisser Weise bereits eine Kenntnis darüber bestehen muss, dass die einheitliche Anschauung vor uns eine Menge ist, da diese andernfalls weder formal noch symbolisch begreifbar wäre (Husserl, 1970, 200). Die figuralen Momente entsprechen der Notwendigkeit, diese Kenntnis zu rechtfertigen, indem sie „eine gewisse *charakteristische Beschaf-*

denselben finden muss (Merleau-Ponty, 2007, 225). Auf welche Weise das geschehen kann, wird von Merleau-Ponty allerdings nicht erläutert. Vergl. in diesem Zusammenhang jedoch: T. Toadvine (2002).

³⁵ Skiá: der griechische Begriff für „Schatten“ bedeutet auch „Spur“, wie R. Casati (2008, 35) bemerkt hat.

³⁶ Wie Jesi in dem Kommentar zu Chamissos Erzählung *Peter Schlemihls wundersame Geschichte* anmerkt, ist der Schatten „die vorrangige Besonderheit des Körpers“ (Jesi, 1982, 76).

fenheit der einheitlichen Gesamtanschauung der Menge“ (Husserl, 1970, 204) zum Ausdruck bringen. Sie verdeutlichen also ausschließlich die Merkmale dessen, was erscheint, „die Art der Organisation des sinnlichen Materials in einer bestimmten Anordnung“ (Cali, 2003, 234; Piana, 2013, 107–111): in seiner Unmittelbarkeit, die direkt an den momenthaften Charakter des Erfassens durch den Betrachter geknüpft ist, sowie in seinem ‚quasi-qualitativen‘ Charakter, entsprechend der Unmittelbarkeit, mit der man eine sinnliche Qualität wahrnimmt, die der gesamten Oberfläche eines sinnlichen Gegenstandes zuzuschreiben ist. Das figurale Moment wäre somit eine Qualität, die dem gesamten Phänomen als solchem zukommt und das dessen Erscheinen unabhängig von jeglicher Erkenntnis, die man von demselben haben kann, kennzeichnet. In ihm tritt jene unendliche Menge zutage, die den Begriff der Menge selbst extendiert, so dass letzterer „nicht bloß die gewissermaßen zufälligen, sondern auch die dem Wesen aller Erkenntnis notwendigen Schranken überspringt und damit im Grunde auch einen wesentlich neuen Inhalt gewinnt“ (Husserl, 1970, 218): nämlich jenen, der den ‚Sachen selbst‘ in ihrer besonderen Seinsweise eigen ist. So gesehen müsste die Entdeckung der figuralen Momente auf das Sicheröffnen einer ganz eigenen spekulativen Landschaft zurückzuführen sein, in der sich „jegliches Endliche umgeben von einem unendlichen Horizont darbietet, der sich zum ersten Mal aus seiner traditionellen ‚Anonymität‘ im Sinne einer unbekanntenen Voraussetzung befreit“, indem er als operatives Element fungiert, das rein potentiell und somit, wenn auch nicht durch Aktualität gekennzeichnet, so doch ‚gegeben‘ ist (Melandri, 1960b, 98).

Damit sich eine solche Gegebenheit als eigentlich transzendent erweist, darf man sich dennoch nicht auf die Ebene der Erfahrung berufen, und somit auch nicht auf die diese kennzeichnende Voraussetzung, oder anders gesagt, auf die Gliederung der *allgemeinen Idealität* aller Anschauungseinheiten im Verhältnis zum Bewusstsein, im Sinne eines Subjekt-Pols³⁷. Definiert man die Phänomenologie als eine Philosophie, die darauf abzielt, die Bedingungen des Erscheinens der Gegenstände und gleichzeitig des dieselben erfassenden Subjekts zu erklären, so müsste der unendliche Horizont, der jede einzelne Gegebenheit umschließt, in seiner Bedeutung als unabhängig von jeder Bezugnahme auf einer Teilhabe des Bewusstseins an dem „jedem Schein“ zugrundeliegenden „immanente[n] Sein“ (Husserl, 1976, 601) der Welt verstanden werden. Husserl selbst bezieht sich auf den durch die ‚Lebenswelt‘ konstituierten Bereich als etwas, das jeder aus theoretischem Wissen entspringenden Begrifflichkeit oder Meinung vorgängig ist (Husserl, 1959a, 51). Von diesem — so heißt es in Erfahrung

³⁷ Vergl. Melandri (1960b, 104), wo zur Untermauerung der Argumentation (Anm. 104) auf einige Passagen der Paragraphen 61–62 in Husserl, (1974, 171–175), verwiesen wird.

und Urteil — könne man nur „im Modus der Glaubensgewissheit“ (Husserl, 1939, 25). Bewusstsein haben, wobei hiermit eine absolut apodiktische Gewissheit gemeint ist, die als solche als Voraussetzung für jeglichen Erkenntnisakt fungiert³⁸.

Daher erscheint es irrig anzunehmen, dass die Bewegung der *Epoche*, durch die sich die Welt in ihrer vor-wissenschaftlichen Evidenz enthüllen soll, zur Entdeckung eines theoretischen Postulats führen würde. Vielmehr strebt die *Epoche*, gemäß den Zielen jener *Metaphysik der Erfahrung*, mit der sich die Phänomenologie offenbar identifizieren lässt (Melchiorre, 2001, 15–16; Ghigi, 2007, 221), danach, die Welt in einem „universalen Zusammenhang“ (Husserl, 1959a, 150) zu offenbaren, innerhalb dessen Struktur sich letztere als „bloße ‚Komponente‘ in der konkreten transzendentalen Subjektivität“ (Husserl, 1959a, 177) erweisen würde. Man würde somit zur Betrachtung der Welt im Sinne eines reinen Apriori jener Relation gelangen, deren Grundlage ein intertemporales Ich bildet, welches an ein ‚göttliches‘ Sein in seiner Funktion eines „überweltlichen, übermenschlichen Pol[s]“³⁹ rückkoppelbar ist. Wie jedoch Husserl selbst präzisiert, ist dieses „absolute Erlebnis“ in keiner Weise an die eigentliche Bedeutung des „Transzendenten im Sinne der Welt“ (Husserl, 1976, 106, 111) zu koppeln, als welches es sich in dem Augenblick zeigt, in dem die transzendente Haltung zur Vollendung gelangt. Wo die Welt also in der *Epoche* betrachtet werden soll, verwandelt sie sich in „das bloße transzendente ‚Phänomen‘“ (Husserl, 1959a, 177), bezüglich dessen offenbar keinerlei „Syntaxe“ (Husserl, 1973a, 166) gnoseologisch-sprachlicher Ordnung Bestand hat.

Ein solches Phänomen ist nicht bloßes Erscheinen im Sinne eines „*ineinander verspannte[n] Walten[s] von ‚Wahrheit‘ und Welt*“ (Fink, 1958, 155): in diesem Fall würde es noch zu einer Phänomenologie gehören. Das reine transzendente Phänomen scheint sich dagegen auf eine schlichte *Manifestierung* zu beschränken, die auf keinerlei bestimmte Daseinsform des Menschen zurückführbar ist (Heidegger, 1983, 404–409; Fink, 1960, 52–53). Doch deshalb würde es nicht bloß ein schlichtes ‚Erscheinungsfeld‘ darstellen, von dem aus die Wesen erscheinen, indem sie die in dessen Inneren verborgenen *irrealen* Möglichkeiten verwirklichen (Patočka, 2000, 96) Husserl selbst liefert diesbezüglich eine bemerkenswerte Präzisierung, wenn er erklärt, dass dieses Phänomen, im transzendentalen Sinne verstanden, dem „eigenen Wesen“

³⁸ Husserl, Ms. K III 6, 137. Zitiert nach Brand: „Das Sein der Welt ist nicht zu demonstrieren — alle Demonstration setzt es schon voraus. Es ist auch nicht durch induktive Schlüsse zu gewinnen — aus demselben Grund“ (Brand, 1955, 21).

³⁹ Husserl, Ms. E III 2, 54 b. Zitiert nach Strasser (1959, 139). Vergl. Auch Richir: Richir vertritt hier die Ansicht, Husserls Herangehensweise an das Transzendente markiere den Übergang von einer Kosmologie zu einer rationalen Theologie (Richir, 1976, 8–11).

nach, also in seiner ursprünglichen und konstitutiven Objektivität bleibt, was es ist (Husserl, 1959a, 177). Um Spinozas Worte zu verwenden, könnte man sagen, dass das, was es kennzeichnet, eben die „*acquiescentia in se ipso*“ (Spinoza, 1975, 443) ist, wobei daran erinnert sei, dass Husserl die Philosophie Spinozas als „die erste universale Ontologie“ definiert hat, die in der Lage sei, das umfassende System „des Seienden“ zu entdecken; womit er implizit nahelegt, dass er die Substanz bei Spinoza in derselben Weise versteht wie das vorkategorial Phänomenologische (Husserl, 1959a, 66)⁴⁰. Obwohl diese Nebeneinanderstellung durch Husserls *Kritische Ideengeschichte* und die dortigen Erörterungen im Zusammenhang mit Spinozas Philosophie historiografisch nicht untermauert wird (Husserl, 1956, 188, 189), kann sie doch insofern als bestätigt gelten, als die Suche nach einer radikalen *filosofia prima* das erste Kriterium für die aus phänomenologischer Sicht erfolgende Beurteilung vergangener Denkerfahrungen darstellt (Husserl, 1910, 1911, 340). In diesem Sinne bezeichnend scheint, wenn es in der *Krisis* heißt, man müsse „Spinoza in seinem historischen Sinne recht verstehen“ (Husserl, 1959a, 65), um so zu einer neuen Betrachtungsweise seines Denkens und der wichtigsten diesbezüglichen Begriffe zu gelangen, angefangen bei dem Begriff der ‚Substanz‘ als dem, „was in sich ist und durch sich begriffen wird“ (Spinoza, 1975, 2), in annähernder Übereinstimmung mit der Definition des Phänomens der Welt als dem apodiktischen „Grunde“ einer „universalen Seinsgeltung“ (Husserl, 1959a, 465). Eine Übereinstimmung, die sich darüber hinaus und in umfassenderer Bedeutung in Hinblick auf das *Fortbestehen im eigenen Sein* untermauern ließe, welches sowohl die Welt als ‚transzendentes Phänomen‘ als auch die Substanz in ihrer gänzlichen Übereinstimmung mit dem „*conatus sese conservandi*“ (Spinoza, 1975, 293) kennzeichnet.

Bei Spinoza wird damit auf das Bestreben verwiesen, in der Existenz zu beharren, oder anders gesagt, auf die eigentliche Funktion des Seins (Deleuze, 1968, 263; 1981, 121; Wolfson, 1969, 195–208): jedes Sein würde sich nicht nur im eigenen Sein erhalten, sondern auch wünschen sich zu erhalten, da, im *conatus*, zwischen Wunsch und Sein keinerlei Kluft bestünde, sondern nur die Verwirklichung der „Lust, verbunden mit der Idee seiner selbst als deren Ursache“ [*laetitia, concomitante idea sui, tanquam causa*] (Spinoza, 1975, 254).

Es wurde angemerkt, dass diese ‚Lust‘ auf ein In-Sich-Ruhen dessen, was ist, in Übereinstimmung mit sich selbst verweist: auf eine absolute ‚*acquiescentia*‘ (Misrahi, 2017, 69)⁴¹.

⁴⁰ Auf einige Analogien zwischen Spinoza und Husserl hat Semerari (1969, 57–84, 129–146) verwiesen.

⁴¹ Laut Wolfson ließe sich die Verwendung des Begriffs ‚*acquiescentia*‘ bei Spinoza möglicherweise auf den Gegenpart zu den von Uriel de Acosta formulierten Thesen des *Trattado da immortalit*

Eben diese Lesart wird durch den von Spinoza selbst geprägten Ausdruck ‚*acquiescentia in se ipso*‘ nahegelegt, bei dem er dem Reflexivum ‚*se*‘ ein von dem Verb abgeleitetes Substantiv zur Seite stellt (wobei mit der literarischen Verwendung dieses Verbs — wie bereits Kardinal Adriano Castellesi verzeichnete (Castellesi, 1524, 85)⁴² — im klassischen Latein nicht etwa ‚zustimmen‘, sondern, vor allem bei der Konstruktion mit Ablativ oder ‚*in*‘ plus Ablativ, vielmehr ‚Frieden finden‘, ‚ruhen‘ oder ‚sich erfreuen‘ gemeint war).

Als analog zu der Veränderung, die Spinoza für diese Konstruktion an dem eigentlich intransitiven Verb ‚*quiescere*‘ (oder besser gesagt seinem Kompositum ‚*acquiescere*‘) vornimmt, erweist sich das Vorgehen Husserls bei dem Verb ‚bleiben‘, dem er das Reflexivum ‚*sich*‘ und diesem wiederum die Präposition ‚*in*‘ voranstellt, um bereits seit seiner Freiburger Antrittsvorlesung von 1917 das Bleiben „in sich“ der „Gesamtheit der Phänomene der Welt“ (Husserl, 1987, 77) zu bestimmen. Die Ähnlichkeit der beiden Bezeichnungen hat jedoch nicht ausschließlich grammatikalischen Charakter. Die bei beiden Verben erkennbare Neutralisierung der intransitiven Bedeutung leistet offenbar dem Erfordernis Genüge, die immanente reine Ursache zum Ausdruck zu bringen. Während das bei Spinoza ausdrücklich dem Bedürfnis entspricht, das „Tätigkeitsvermögen“ (Spinoza, 1975, 443) zu betrachten, oder anders ausgedrückt, jene Untätigkeit zu definieren, welche für Subjekt und Gegenstand die Voraussetzung bildet, die reine Faktizität erschließbar zu machen (Agamben, 2014,

dade da alma (1623) zurückführen (Wolfson, 1969, 323–325). Dort, wo dieser behauptet, dass sich der Seele keinerlei Form der Unsterblichkeit, auch nicht im Sinne eines „seligen (*bem aventurada*), ewigen und ruhenden (*descansada*)“ Lebens beimessen ließe, macht Spinoza die Notwendigkeit geltend, die Unsterblichkeit mit „Erlösung, Freiheit und Glückseligkeit“ zu identifizieren, die sich, kurz gesagt, als „*acquiescentia* des Geistes“ definieren ließe. Vergl. dazu auch die Überlegungen neueren Datums von Cooper, 2013. Dort heißt es, dass Spinoza, indem er Autonomie für ein ethisches Ideal erachte, mittels der Bezeichnung ‚*acquiescentia in se ipso*‘ behaupten würde, die Menschen könnten einzig aus sich selbst die eigene Zufriedenheit ziehen, unabhängig von der göttlichen Gnade oder gesellschaftlicher Anerkennung. Deshalb sei die ‚*acquiescentia*‘ der Gipfel aller menschlichen Bestrebungen (Cooper, 2013, 91–102).

⁴² Als Beispiele werden hier Catull, Carmen 2 angeführt: „*credo, ut gravis acquiescat ardor*“ [glaube ich, ihre heftige Sehnsucht zu beruhigen], sowie Cicero, Epistola CDLXI: „*his temporibus habemus aliud nihil, in quo acquiescamus*“ [in diesen Zeiten haben wir nichts anderes, worin wir Frieden finden]; an dieser Stelle sei auch auf Cicero, Epistola CCCXXI verwiesen: „*crebro regusto tuas litteras, in iis acquiesco*“ [oft lese ich erneut deine Briefe und finde in ihnen Trost]. Es sei hier ebenfalls daran erinnert, dass Pierre Poiret in seinen zeitgleich zu Spinozas Ethik entstandenen *Cogitationes rationales de Deo, anima et malo* (Poiret, 1677, 171) — die insbesondere in der zweiten Fassung von 1685 im Verhältnis zu jener äußerst kritisch sind (Chevallier, 2003, 42–46) — den Ausdruck ‚*acquiescere in se ipso*‘ verwendet, um das Streben des im Verhältnis zur göttlichen Vollkommenheit unvollständigen Menschen nach innerem Frieden zu definieren.

93–94), führt bei Husserl die Behauptung, das transzendente Phänomen der Welt müsse ‚in sich selbst ruhen‘ — in einer Art absoluter Pathizität, in einem endgültig nicht länger Sich-Durchdrungen-Fühlen von der Spannung eines *ek-sistere*, welches zweideutig zwischen einem unvermeidlichen Wunsch nach Stabilität einerseits und andererseits dem Drängen einer „ejektiven Differenz“ (Masullo, 2018, 17) schwankt —, dazu, über die Bedeutung einer Phänomenologie unabhängig von jeglicher *Grammatik des Sichtbaren* nachzudenken.

Die transzendente Sprache scheint das in dem Maße zu bestätigen, in dem sie anstelle einer auf dem Postulat, „dass alles *Sichtbare aussagbar* ist und dass es in seiner *Gesamtheit* sichtbar ist, weil es in seiner *Gesamtheit aussagbar* ist“ (Foucault, 1988, 130) gründenden, totalen Beschreibbarkeit ein *Leerwort* setzt (Azzariti-Fumaroli, 2018). Doch letzteres wiederum entzieht sich insofern jeglicher Denotation, als die *Modalität des Sichtbaren*, welche eine solche Benennung ermöglichen würde, in einem auto-ostensiven Erscheinen — in einem $\varphi\alpha\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\upsilon\nu$ — bestünde. Die Grenze der Wahrnehmbarkeit wäre diesem dergestalt intrinsisch, dass in ihm ein zwar noch nicht vom Schatten verdrängtes, aber mit diesem isomorphes Licht koexistieren würde: ein von der eigenen Leere gesättigtes Licht; Schattenlicht, das „stockt, wie Atem, der am Ende ist.“ (Beckett, 1981, 9).

REFERENCES

- Agamben, G. (2008). *Signatura rerum*. Turin: Bollati Boringhieri.
- Agamben, G. (2014). *L'uso dei corpi*. Vicenza: Neri Pozza.
- Aguirre, A. (1970). *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Ameriks, K. (1977). Husserl's Realism. *The Philosophical Review*, 86, 498–519.
- Azzariti-Fumaroli, L. (2018). Husserl. Il linguaggio trascendentale: ‚Wahr spricht wer Schatten spricht‘. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 3, 641–661.
- Barcaro, M. (2016). *Il mondo come paradosso. Patočka e lo sviluppo della Lebenswelt*. Mailand, Udine: Mimesis.
- Beckett, S. (1981). Der Verwaiser. In *Spectaculum 34. Moderne Theaterstücke*. Retrieved from <https://www.abebooks.com/servlet/BookDetailsPL?bi=30135896449>
- Benoist, J. (2003). Image scientifique et image manifeste du monde. In J. Bouveresse, & J.-J. Rosat (Eds.), *Philosophie de la perception. Phénoménologie, grammaire et sciences cognitives* (11–30). Paris: Jacob.
- Benoist, J. (2005). *Le limites de l'intentionnalité*. Paris: Vrin.
- Benoist, J. (2006). A priori ontologico o a priori della conoscenza. In R. Lanfredini (Ed.), *A priori materiale. Uno studio fenomenologico* (41–57). Mailand: Guerini.
- Berger, H. (1997). Il concetto di stato di cose nel tardo medioevo: proposito in re, complexe significabile, modus rei, aliquid esse. *Discipline filosofiche*, 2, 49–64.
- Bernard, M. (2013). *L'épochè sans réduction chez Jan Patočka*. Retrieved from https://www.academia.edu/7099925/L%C3%A9poch%C3%A8_sans_r%C3%A9duction?auto=download

- Bernet, R. (2003). Sur le sens de l'idéalisme husserlien: les modes d'être des objets et la conscience intuitive. In J. Benoist, & J.-F. Courtine (Eds.), *La représentation vide* (225–249). Paris: Puf.
- Besoli, S. (2013). Intorno alla nozione fenomenologica di realtà e alla sua genesi trascendentale. *Giornale di Metafisica*, 2(3), 216–239.
- Brand, G. (1955). *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Calì, C. (2003). Percezione e qualità gestaltiche. Saggio sulla scuola di Brentano. *Rivista di estetica*, 22, 184–243.
- Casati, R. (2008). *La scoperta dell'ombra*. Bari, Rom: Laterza.
- Castellesi, A. (1524). *De sermone latino et modis latine loquendi*. Köln: Heronem Alopecium.
- Chevallier, M. (2003). Pierre Bayle et Pierre Poiret, critiques de Spinoza. In I. Delpha, & P. de Robert (Eds.), *La Raison Corrosive. Etudes sur la Pensée Critique de Pierre Bayle* (41–50). Paris: Champion.
- Cooper, J. E. (2013). *Secular Powers. Humility in Modern Political Thought*. Chicago: University of Chicago Press.
- Costa, V. (1999). *L'estetica trascendentale fenomenologica*. Mailand: Vita & Pensiero.
- Costa, V. (2007). *Il cerchio e l'elisse. Husserl e il darsi delle cose*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Costa, V. (2009). *I modi del sentire. Un percorso nella tradizione fenomenologica*. Macerata: Quodlibet.
- Courtine, J.-F. (2013). *Archéo-logique: Husserl, Heidegger, Patočka*. Paris: Puf.
- De Palma, V. (2001). *Il soggetto e l'esperienza. La critica di Husserl a Kant e il problema fenomenologico del trascendentale*. Macerata: Quodlibet.
- De Palma, V. (2014). Die Fakta leiten alle Eidetik. Zu Husserls Begriff des materialen Apriori. *Husserl Studies*, 30, 195–223.
- Deleuze, G. (1968). *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. (1981). *Spinoza — Philosophie pratique*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. (1992). *Differenz und Wiederholung*. München.
- Deleuze, G. (1993). *Logik des Sinns*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Derrida, J. (1995). *Marx' Gespenster*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Derrida, J. (2007). *Berühren: Jean-Luc Nancy*. Berlin: Brinkmann & Bose.
- Didi-Huberman, G. (2005). *Was wir sehen blickt uns an. Zur Metapsychologie des Bildes*. Paderborn, München: Fink.
- Esposito, R. (2018). *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*. Turin: Einaudi.
- Fink, E. (1958). *Sein, Wahrheit, Welt: Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Fink, E. (1960). *Spiel als Weltsymbol*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Fink, E., & Patočka, J. (1999). *Briefe und Dokumente 1933–1977*. Freiburg, München, Prag: Alber.
- Foucault, M. (1988). *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Ghigi, N. (2007). *La metafisica in Edmund Husserl*. Mailand: Franco Angeli.
- Gil, J. (2008). *O imperceptível Devir da Imanência*. Lissabon: Relógio D'Água.
- Heidegger, M. (1983). *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt — Endlichkeit — Einsamkeit* (GA 29–30). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1994). *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17). Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Holenstein, E. (1972) *Phänomenologie der Assoziation: zur Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1901). *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Halle: Niemeyer

- Husserl, E. (1910–1911). Philosophie als strenge Wissenschaft. *Logos*, 1, 289–418.
- Husserl, E. (1939). *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Prag: Academia Verlag.
- Husserl, E. (1950a). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (Hua I). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1950b). *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* (Hua II). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. III: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften* (Hua V). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1956). *Erste Philosophie (1923–1924). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte* (Hua VII). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1959a). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Hua VI). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1959b). *Erste Philosophie (1923–24). Zweiter Teil. Theorie der Phänomenologischen Reduktion* (Hua VIII). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1962). *Phänomenologische Psychologie* (Hua IX). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1966). *Analysen zur passiven Synthesis* (Hua XI). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1970). *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890–1901)* (Hua XII). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973a). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil (1905–1920)* (Hua XIII). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973b). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil (1921–1928)* (Hua XIV). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973c). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil (1929–1935)* (Hua XV). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1974). *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* (Hua XVII). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch* (Hua III/1–III/2). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1984a). *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (Hua XIX/1–XIX/2). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1984b). *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906–1907* (Hua XXIV). Dordrecht: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1987) *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)* (Hua XXV). Den Haag, Dordrecht, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1990–1991). Ms. K I 56 und K I 62. *Brentano Studien*, 3, 137–176.
- Husserl, E. (1993). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass (1934–1937)* (Hua XXIX). Dordrecht, Boston, London: Kluwer.
- Husserl, E. (2003). *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908–1921)* (Hua XXXVI). Dordrecht, Boston, London: Kluwer.
- Husserl, E. (2008). *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)* (Hua XXXIX). New York: Springer.
- Jakobson, R. (1977). From the Curriculum Vitae of a Czech Philosopher. *The New Republic*, 176, 26–28.
- Jesi, F. (1982). Vera storia dell'uomo senz'ombra. In S. Sinisi (Ed.), *Le figure dell'ombra* (73–78). Rom: Officina Edizioni.

- Joyce, J. (1996). *Ulysses*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kern, I. (1964). *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Kolakowski, L. (1978). Stichwort „Eresia“. In *Enciclopedia Einaudi* (611–635). Turin: Einaudi.
- Lisciani Petrini, E. (2002). *La passione del mondo. Saggio su Merleau Ponty*. Neapel: ESI.
- Masullo, A. (2018). *L'Arcisenso. Dialettica della solitudine*. Macerata: Quodlibet.
- Melandri, E. (1960a). *Logica e esperienza in Husserl*. Bologna: il Mulino.
- Melandri, E. (1960b). I paradossi dell'infinito nell'orizzonte fenomenologico. In *Omaggio a Husserl* (81–120). Mailand: il Saggiatore.
- Melchiorre, V. (2001). Il mondo come idea trascendentale. In V. Melchiorre (Ed.), *Forme di mondo* (3–33). Mailand: Vita & Pensiero.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1976). *Die Struktur des Verhaltens*. Berlin, New York: De Gruyter.
- Merleau-Ponty, M. (1986). *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. München: Fink.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *Notes de cours 1959–1961*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2007). Der Philosoph und sein Schatten. In *Zeichen* (233–264). Hamburg: Meiner.
- Misrahi, R. (2017). *L'être et la joie. Perspectives synthétiques sur le spinozisme*. Fougères: Encre Marine.
- Natoli, S. (1991). *Teatro filosofico*. Mailand: Feltrinelli.
- Neri, G. D. (2003). La fenomenologia. In *Il sensibile, la storia, l'arte* (171–183). Verona: ombrecorte.
- Pantano, A. (2011). *Dislocazioni. Introduzione alla fenomenologia asoggettiva di Jan Patočka*. Mailand, Udine: Mimesis.
- Paracelsus. (1971). *Bücher und Schriften, Bd. II. Hildesheim*. New York: Olms.
- Patočka, J. (1967). Prirozený svet a fenomenológia. In J. Bodnár (Ed.), *Existencialismus a fenomenologie* (27–71). Bratislava: Obzor.
- Patočka, J. (1970). Der Subjektivismus der Husserlschen und die Möglichkeit einer asubjektiven Phänomenologie. In R. Berlinger, & E. Fink (Eds.), *Philosophische Perspektiven, ein Jahrbuch, Bd.2* (317–334). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Patočka, J. (1971). Der Subjektivismus der Husserlschen und die Forderung einer asubjektiven Phänomenologie. *Studia minora facultatis philosophicae Universitatis Brunensis*, 14–15, 11–26.
- Patočka, J. (1975). Epoche und Reduktion: Einige Bemerkungen. In A. J. Bucher, H. Drüe, & T. M. Seebohm (Eds.), *Bewusst-sein. G. Funke zu eigen* (76–85). Bonn: Bouvier.
- Patočka, J. (1988). *Ketzerische Essais zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Patočka, J. (1991). Zur Vorgeschichte der Wissenschaft von der Bewegung. Welt, Erde, Himmel und die Bewegung des menschlichen Lebens. In *Die Bewegung der menschlichen Existenz (Phänomenologische Schriften II)* (132–143). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Patočka, J. (2000). *Vom Erscheinen als solchem. Texte aus dem Nachlass*. Freiburg, München: Alber.
- Piana, G. (1979). *Elementi di una dottrina dell'esperienza*. Mailand: il Saggiatore.
- Piana, G. (2013). Momento figurale e qualità gheistaltica. In *Strutturalismo fenomenologico e psicologia della forma* (107–111). Retrieved from <https://www.lulu.com/>
- Poiret, P. (1677). *Cogitationes rationales de Deo, anima et malo*. Amsterdam: Elsevirium
- Poma, I. (1996). *Le eresie della fenomenologia. Itinerario tra Merleau-Ponty, Ricoeur e Levinas*. Neapel: ESI.
- Raggiunti, R. (1991). *Introduzione a Husserl*. Bari, Rom: Laterza.
- Reinach, A. (1910). Notwendigkeit und Allgemeiner Sachverhalt. In *Sämtliche Werke, Bd. I* (351–354). München, Hamden, Wien: Philosophia Verlag.
- Reinach, A. (1914). Über Phänomenologie. In *Sämtliche Werke, Bd. I* (531–550). München, Hamden, Wien: Philosophia Verlag.

- Richir, M (1976). *Au-de-là du renversement copernicien. La question de la phénoménologie et de son fondament*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Ricoeur, P. (1998). *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin.
- Salice, A. (2008). Stati di cose. In M. Ferraris (Ed.), *Storia dell'ontologia (187–209)*. Mailand: Bompiani.
- Schnell, A. (2007). *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*. Grenoble: Millon.
- Sebbah, F.D. (2000). Une réduction excessive: où en est la phénoménologie française? In E. Escoubas, & B. Waldenfels (Eds.), *Phénoménologie française et phénoménologie allemande (155–173)*. Paris: L'Harmattan.
- Semerari, G. (1969). *Esperienze del pensiero moderno*. Urbino: Argalia.
- Sini, C. (2000). Lo schematismo figurale. In S. Besoli, & F. Paris (Eds.), *Studi su Enzo Melandri (103–111)*. Faenza: Polaris.
- Spinoza, B. (1975). *Ethik in geometrischer Weise behandelt in fünf Teilen*. Leipzig: Reclam.
- Strasser, S. (1959). Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls. *Philosophisches Jahrbuch*, 67, 130–142.
- Toadvine, T. (2002). Leaving Husserl's Cave? The Philosopher's Shadow Revisited. In T. Toadvine, & L. Embree (Eds.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl (71–94)*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer.
- Todeschini, M. (2015). *Adolf Reinach. La fenomenologia, il realismo*. Macerata: Quodlibet.
- Vollmer, M. (2010). Die bildhafte Sprache des Paracelsus und ihr Verhältnis zu den alchimistischen Diagrammen: Die Zeichen und das Zeigen. In A. Classen (Ed.), *Paracelsus im Kontext der Wissenschaften seiner Zeit: Kultur- und mentalitätsgeschichtliche Annäherungen (129–150)*. Berlin: De Gruyter.
- Wolfson, H. A. (1969). *The Philosophie of Spinoza, Bd. 2*. New York: Schocken Books.
- Zahavi, D. (1992). *Intentionalität und Konstitution. Eine Einführung ins Husserls Logische Untersuchungen*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press.