

**KARLS UNIVERSITÄT**  
**FAKULTÄT FÜR HUMANWISSENSCHAFTEN**

**MASTERARBEIT**

**2023**

**Julian Lünser**

Master Erasmus Mundus

Deutsche und französische Philosophie in Europa (EuroPhilosophie)

Julian Lünser

**Horizont und Alterität bei Husserl**

*Masterarbeit*

Leiter der Masterarbeit: Prof. Dr. Karel Novotný

Prag 2023

**Erklärung**

Ich versichere, dass ich die vorliegende Masterarbeit selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel verwendet habe. Alle der Literatur entnommenen Stellen sind als solche gekennzeichnet. Ich erkläre zudem, dass ich die vorliegende Arbeit nur zur Erlangung des Mastertitels in den Universitäten verwende, die am Erasmus Master Mundus Programm „Zeitgenössische Probleme Deutscher und Französischer Philosophien“ (PhiAFEC) beteiligt sind. Ich bin damit einverstanden, die Masterarbeit dem Autorenrecht gemäß der Öffentlichkeit über eine elektronische Datenbank der akademischen Abschlussarbeiten der Karls-Universität zur Verfügung zu stellen.

Prag, am 05.05.2023

Julian Lünser

*Gewidmet meiner Oma Hannelore,  
die mir in ihrer Weisheit und Wärme immer ein Vorbild war und ist*

**Danksagungen:**

Ich muss mich bei Prof. Dr. Karel Novotný und bei Prof. Dr. Hans-Rainer Sepp bedanken, für reichhaltigen und präzisen Kommentare zu meiner Arbeit. Darüber hinaus möchte ich mich bei den Teilnehmern der Diplom-Seminare für ihre wichtigen und interessanten Rückmeldungen bedanken. Schließlich danke ich aus ganzem Herzen Camila.

## Inhaltsverzeichnis

Zusammenfassung	5
Abstract	5
Einleitung	6
Einführung	6
These und Vorgehen	7
Übersicht über die Literatur	9
Kapitel I: Der Begriff des Horizontes bei Husserl	12
1.1 Kurze Begriffsgeschichte bei Husserl	12
1.2 Das Ding und seine Horizonte	15
1.3 Die transzendente Funktion des Horizontes	18
1.4 Außenhorizont, Hintergrund und Welt	22
1.5 Die temporalen Horizonte	27
1.6 Die Horizonte der Potentialität	32
Kapitel II: Horizont und Alterität	36
2.1 Die Ebenen der Alterität des unmittelbar Erscheinenden	39
2.1.1 Die basale Differenz	39
2.1.2 Die vorzeichnenden Horizonte	41
2.1.3 Die Enttäuschung der Horizonte	42
2.1.4 Die primitiv-empirische Gewissheit der wandelbaren Welt	44
2.2 Die Ebenen der Alterität des mittelbar Erscheinenden	47
2.2.1 Die einfache Alterität des anderen Leibes	47
2.2.2 Die verstandene Andere	49
2.2.3 Die Tiefe Alterität der Anderen	53
2.2.4 Die Tiefe Alterität der Welt	58
2.3 Zeitlichkeit und Alterität	61
2.4 Die Alterität im Selbst	66
2.5 Die Radikale Reflektion auf die Horizonte	72
Schluss	83
Bibliographie	87

## Zusammenfassung

Die Problematik der Alterität ist bei Husserl, anders als bei späteren Phänomenologen, nicht frontal thematisiert worden. Nichtsdestotrotz, so lautet die These dieser Master-Arbeit, ist es möglich, eine implizite Konzeption der Alterität bei Husserl auszumachen. Diese Konzeption zeigt sich in einer genaueren Analyse des Husserlschen Horizontbegriffs, der in einer ambivalenten Beziehung zur Alterität steht: Einerseits verweist die Horizontstruktur auf einen nicht gegebenen Überschuss, und eröffnet so die Alterität; andererseits wird dieser Überschuss immer schon, zumindest minimal, vorgezeichnet und entzieht der Alterität somit seine Andersartigkeit.

Diese ambivalente Beziehung wird im Laufe der Arbeit auf verschiedenen Ebenen beschrieben. Dadurch lässt sich insbesondere zwischen der Alterität des unmittelbar Erscheinenden, etwa Dingen oder dem eigenen Selbst, und der Alterität des mittelbar Erscheinenden, etwa der anderen Person, unterscheiden. Während die Horizonte des unmittelbar Erscheinenden direkt expliziert und somit geprüft werden können, ist diese Möglichkeit für die Apperzeption des mittelbar Erscheinenden nicht gegeben. Außerdem wird die temporale Struktur der Erscheinung der Alterität bestimmt, so dass zwischen dem Einschlag der absoluten Alterität und der horizonthaft eingeholten Alterität unterschieden werden kann. Schließlich wird gefragt, inwiefern eine Reflektion auf die Horizonte die Haltung zur Alterität verändern kann.

**Schlüsselworte:** Alterität, andere Person, Fremdheit, Horizont, Überschuss, Epoché

## Abstract

The problem of alterity was not thematised frontally by Husserl, in contrast to the work of later phenomenologists. Notwithstanding, following the thesis that is defended here, it is possible to conceive of an implicit conception of alterity in Husserl's writings. Such a conception shows itself in a more precise analysis of Husserl's concept of the horizon which stands in an ambivalent relation to alterity: On the one hand, the horizon structure refers to a non-given excess, and thus opens up alterity; on the other hand, this excess is always already, at least minimally, prescribed and hence withdraws the otherness from the alterity.

This ambivalent relation is described in the course of this master's thesis on different levels. This allows to distinguish between the alterity of the immediately appearing, exemplified by things and the own self, and the alterity of the mediately appearing, such as the other person. While it is possible to directly explicate and hence test the horizons of the immediatly appearing, such a possibility is not given for the apperception of the mediately appearing. In addition, the temporal structure of the appearance of alterity is determined, so as to distinguish between the sudden impact of absolute alterity and the horizontally integrated alterity. Finally, the question is posed to what extent the reflection on the horizons can alter the attitude towards alterity.

**Key words:** alterity, other person, alienness, horizon, excess, epoché

# Einleitung

## Einführung

*In ihren unabdingbar allgemeinen Elementen schleppt alle Philosophie, auch die mit der Intention auf Freiheit, Unfreiheit mit sich, in der die der Gesellschaft sich verlängert. Sie hat den Zwang in sich; aber er allein schützt sie vor der Regression in Willkür. Den ihm immanenten Zwangscharakter vermag Denken kritisch zu erkennen; sein eigener Zwang ist das Medium seiner Befreiung. Die Freiheit zum Objekt, die bei Hegel auf die Entmächtigung des Subjekts hinauslief, ist erst herzustellen.*

Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*

In unserem natürlichen Leben erscheint uns so manches als unmöglich oder sehr schwierig; dass wir in unserer eigenen Freiheit gehemmt sind, ist uns selbstverständlich. Wir können eben nicht einfach so aus dem Fenster in die Nacht herausfliegen; wir können nicht durch Mauern laufen, sie mit der bloßen Hand zerschlagen; vielleicht können wir nicht einmal über sie herüberklettern. Die Dinge in der Welt setzen uns ihren Widerstand entgegen, sie entscheiden, was erlaubt ist und was nicht. Es ist, als ob sich die Welt mit unserem eigenen Leib verschworen hätte, um uns zur Unfreiheit zu verdammen.

Einem wiederkehrenden Topos der europäischen Philosophie zufolge lässt sich diese leibliche Unfreiheit der Freiheit der Seele, des Geistes, des Denkens entgegensetzen. Dem Denken sind keine Grenzen gesetzt, es bewegt sich frei durch die Welt, es kreierte seine eigene. Die wenigen offensichtlichen Beispiele für Momente, in denen das Denken seinen eigenen Unfreiheiten gewahr wird, scheinen dabei irrelevant: Das Erfinden einer neuen Farbe, das Denken ‚an nichts‘, der Versuch der Erinnerung an den Anlass für den Knoten im Taschentuch sind nur zufällige Schwierigkeiten.

Allerdings kommen Zweifel an dieser Idee des in seinem Denken autonomen Subjektes auf. Müsste diese Freiheit des Denkens nicht selbst erst einmal bewiesen werden? Diese Zweifel wiegen umso schwerer, als dass die Grenzen des Denkens in der Regel selbst unbedacht bleiben müssen; denn im Bewusstsein der Grenze fragt das Denken immer schon nach dem ‚jenseits‘ der Grenze, und ist so in gewisser Weise schon über die Grenze hinaus. Anders gesagt, die Grenze, die bewusst geworden ist, ist gerade eine Grenze, die das Denken nun schon nicht mehr begrenzt.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Für eine ähnliche Argumentation, siehe Taguchi, „Consciousness Without Boundaries?“, S.99.“

Insofern hätte die Reflektion auf die eigenen Grenzen des Denkens eine doppelte Funktion der Befreiung: Einerseits ist jede Entdeckung der Grenzen des Denkens schon der erste Schritt zu ihrer Überschreitung; und gerade in dieser Überschreitung erscheint das Ungedachte, das Unbekannte, das bisher Verborgene. Deshalb muss das Denken seine eigenen Zwänge erkennen: Um seiner eigenen Freiheit, einer wahren Freiheit willen; und für das Andere, dessen Existenz, solange es unbekannt bleibt, nicht zugegeben wird. Gerade die Erkenntnis, dass das Andere noch anders ist, noch fremd und unbekannt, eröffnet die Möglichkeit seiner Anerkennung als Anderes. Das bekannte Andere ist dagegen kein Anderes mehr, genauso wenig wie die erkannte Grenze eine begrenzende Grenze ist.

Insofern kann man sich dem Anderen eben nicht direkt, frontal nähern. Jede positive Bestimmung des Anderen unterschlägt gerade die Andersheit des Anderen, sein Entzug. Insofern kann es nur indirekt, negativ erscheinen, als ein Fehlendes. Diese Sachlage muss dabei aber nicht einfach akzeptiert werden, als wäre der einzig mögliche Umgang mit der Alterität das bewusste Ignorieren. Vielmehr verlangt das Andere, dass ich mich ihm gegenüber öffne, dass ich es empfangen. Diese Öffnung liegt gerade in der Reflektion, in der Kritik der eigenen Grenzen. Anders gesagt, mich dem Anderen öffnen heißt, es zu erfahren, im Sinne von erleiden. Dabei kann ich selbst mich verändern, ich kann zum Anderen werden.

### These und Vorgehen

Diese kurze Skizze ist notwendigerweise vorläufig; viele Begriffe bleiben hier allzu abstrakt, die Beziehung zwischen ihnen mag einleuchtend erscheinen, sie wird aber nicht bewiesen. Was heißt Denken, Anderes, Grenze, Freiheit?

Die hier vertretene These lautet, dass eine Interpretation von Husserls Begriff des Horizontes erlaubt, die Beziehung zwischen Denken und Alterität konkreter zu verstehen, insofern es sich bei den Horizonten um zumindest eine Art der Grenzen des Denkens handelt. Dabei wird gezeigt werden, dass Husserl den Horizont zwar nicht als Grenze des Denkens definiert, aber die Reflektion auf die Horizonte fordert, um sich von ihnen zu befreien. Darüber hinaus bietet sich der Horizont vor allem deshalb an, weil er, wie ebenfalls argumentiert werden muss, die Alterität überhaupt erst erscheinen lässt, insofern er eine Grenze des Denkens markiert, und gleichzeitig diese Grenze selbst, und somit auch die dahinter liegende Alterität, verdeckt.

Es handelt sich dabei um eine Interpretation, insofern die Arbeit sich zwar beinahe durchgehend auf phänomenologische Beschreibungen Husserls stützt, Husserl dabei aber den größeren Zusammenhang der Beziehung zwischen Horizont und Alterität nicht analysiert. Insofern

behauptet diese Arbeit, eine implizite Theorie der Alterität bei Husserl ausmachen zu können, die sich darbietet, sobald man die innere Beziehung zwischen Horizont und Alterität thematisiert. Gleichzeitig wird dabei die zentrale Stellung des Horizont-Begriffs in Husserls Phänomenologie aufgezeigt, die von ihm nicht strikt bis zum Ende ausgearbeitet wurde.<sup>2</sup> Es ist also möglich, hier Husserls Schriften zu mobilisieren, um Schlussfolgerungen zu ziehen, die Husserl selbst nicht mehr explizit gezogen hat.

Eine solche über Husserl hinausgehende Lektüre von Husserl zeigt sich insbesondere am methodologischen Vorgehen im zweiten Kapitel. Dieses Kapitel ist größtenteils der Beschreibung der vielfältigen Beziehung zwischen Horizont und Alterität gewidmet; diese Beschreibung ist dabei notwendigerweise zunächst eine Beschreibung dieser Beziehung in der natürlichen Einstellung. Um aber die Horizonte der natürlichen Einstellung beschreiben zu können, muss die Beschreibung selbst die Perspektive der phänomenologischen Einstellung einnehmen; das heißt, alle natürlichen Vorurteile sollen dabei als ausgeschaltet, als irrelevant gelten. Es geht um eine reine Beschreibung der Art und Weise, wie die Horizonte die Welt eröffnen, und dabei auf die Alterität verweisen und sie verdecken; eben basierend auf Husserls eigenen Beschreibungen, die ebenfalls die Perspektive der phänomenologischen Einstellung einnehmen, um das natürliche Leben zu beschreiben.

Dabei soll gezeigt werden, dass die aus dieser Beschreibung resultierende Frage nach der Reflektion auf die eigenen Horizonte selbst so interpretiert werden kann, dass sie zur Notwendigkeit der phänomenologischen Epoché führt. Insofern wäre die Beschreibung der Beziehung zwischen Horizont und Alterität ein Weg, um die Relevanz der phänomenologischen Einstellung herauszustellen – ein zirkulärer Weg allerdings, insofern die phänomenologische Einstellung ja schon Voraussetzung für diese Beschreibung ist.

Darüber hinaus führt dieser andere Weg zur phänomenologischen Epoché allerdings auch zu neuen, kritischen Fragen hinsichtlich ihrer Durchführbarkeit in Vollkommenheit, in Universalität. Die dabei aufkommenden Schwierigkeiten können in dieser Arbeit nicht endgültig gelöst werden; aber in einem skizzierten Vorblick ist es zumindest möglich, die Praxis der Reflektion auf die Horizonte und der womöglich noch partiellen Epoché zu rechtfertigen, unabhängig von einer möglichen Lösung der aufkommenden Schwierigkeiten. Insofern wird behauptet, dass auch die vorausgesetzte phänomenologische Einstellung, modifiziert zu einer vorläufigen phänomenologischen Einstellung, im Laufe der Arbeit eingeholt werden kann. In

---

<sup>2</sup> Das wird schon von Tengelyi behauptet: Tengelyi, „Husserls Begriff des Horizontes“, S.137.

diesem Sinne hinterfragt sich die methodologische Grundlegung dieser Arbeit in ihrer eigenen inhaltlichen Argumentation, und unter den Resultaten dieses Vorgehens findet sich nicht nur die Behauptung, die eigene Methode rechtfertigen zu können, sondern außerdem auch eine kritische Befragung der Husserlschen Epoché. Diese methodologischen Beziehungen können hier natürlich nur angekündigt werden – ihr Vollzug ist nur im Laufe der Arbeit möglich und muss am Schluss noch einmal reflektiert werden.

Das erste Kapitel, zum Begriff des Horizontes bei Husserl, dient dabei als Konsolidierung des Ausgangspunktes des Gedankenganges, insofern Husserl das Konzept selbst nicht systematisch darlegt. Die dabei verwendete Methodologie ist in diesem Sinne deutlich einfacher: Es geht um eine Zusammenstellung der verschiedenen thematischen und operativen Verwendungen des Begriffes des Horizontes in Husserls Schriften, um einen inhaltlich kohärenten und systematischen Überblick über den Begriff geben zu können. Dabei ist es weder möglich noch notwendig, alle möglichen Bedeutungen oder die gesamte historische Entwicklung des Begriffes erschöpfend wiederzugeben. Vielmehr geht es darum, einen Begriff des Horizontes zu gewinnen, der sich im zweiten Kapitel mit dem der Alterität in Beziehung setzen lässt.

## Übersicht über die Literatur

Diese Arbeit versteht sich als Interpretation von Husserls Denken. Insofern sind die Schriften Husserls die wichtigste Textgrundlage. Dabei können diese Schriften grob in drei Kategorien eingeteilt werden, abhängig vom Grad der textuellen Entwicklung der Schriften: Neben den wenigen von Husserl selbst zu Lebzeiten publizierten Werke finden sich einige recht ausgearbeitete Schriften, die zum Teil für die Publikation bestimmt waren und schließlich eine große Menge an Manuskripten, in sehr verschiedenen Stufen der Systematisierung.

Insofern der Begriff des Horizontes in dieser Arbeit den Ausgangspunkt bildet, werden Schriften vor der ersten Erwähnung des Terminus in einem Manuskript aus dem Jahre 1911/1912<sup>3</sup> nur ausnahmsweise erwähnt. Die zentralen Werke, auf die sich die Argumentation hier stützt, sind also die thematisch umfassenden Hauptwerke nach 1912, die Husserl noch selbst publiziert hat, oder die zur Publikation vorgesehen waren: die *Ideen I*, die *Cartesischen Meditationen*, die *Krisis* und in geringerem Maße *Erfahrung und Urteil*.<sup>4</sup> Als

---

<sup>3</sup> Hua. XXXVIII, S.368-370; s. u., Abschnitt 1.1.

<sup>4</sup> Die komplizierte Publikationsgeschichte von *Erfahrung und Urteil* war uns hier Grund genug, auf andere Publikationen zu verweisen, soweit es möglich war. Dies gilt insbesondere für den Paragraphen zum Ursprung der Modalisierung (E+U, §21), der sich zu einem großen Teil in den *Analysen zur Passiven Synthesis* wiederfinden lässt. Auch ein Bezug auf den Paragraphen §8 zur Horizontstruktur wurde zu vermeiden versucht, insofern die gesamte Einleitung (E+U, §§1-14) besonders stark von Landgrebe verantwortet wurde, wie er selbst im Vorwort

sehr hilfreich erweisen sich außerdem zwei Vorlesungen aus den 20er Jahren, nämlich die *Analysen zur Passiven Synthesis* und der zweite Teil der *Ersten Philosophie*. In diesen Texten lassen sich die zentralen Themen dieser Arbeit – Horizont, Alterität, Welt, Epoché – in ihrer gegenseitigen Beziehung gut ausarbeiten.

Darüberhinausgehende Manuskripte werden nur dann zu Rate gezogen, wenn sie für die historische Darstellung wichtig waren oder gewisse Probleme nur durch sie gelöst werden konnten. Das gilt insbesondere für Husserls frühe Theorie der Einfühlung, die sich in seiner Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie* und in den *Ideen II* finden lässt. Außerdem trifft das auch auf die Zeit-Thematik zu, zu der nur die relativ kurzen *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* publiziert worden waren; die Frage nach der Beziehung zwischen Horizont und Zeitlichkeit fordert deshalb ebenfalls eine Auseinandersetzung mit den weiteren Manuskripten zur Zeit, insbesondere aus Band X der *Husserliana*, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*.

Die Rolle der verwendeten Literatur, die nicht von Husserl stammt, besteht vor allem darin, die interpretatorische Arbeit an Husserls Texten zu unterstützen und zu hinterfragen. Eigenständige philosophische und phänomenologische Unterfangen, etwa zum Thema der Alterität, sind hier nicht Untersuchungsgegenstand; die Verweise auf sie sind in diesem Sinne nur Andeutungen. Der Zweck solcher Andeutungen ist also nur der Hinweis auf weitere mögliche Perspektiven, Beziehungen und Forschungsfragen. Eine genauere oder gar erschöpfende Analyse ist in diesem Rahmen nicht möglich.

Andere Autoren als Husserl treten in diesem Sinne in der Regel als Sekundärliteratur auf. Neben allgemeiner Sekundärliteratur, in der Husserls Denken im Allgemeinen untersucht wird,<sup>5</sup> findet sich vor allem themenbezogene Sekundärliteratur, insbesondere zu Horizont, Alterität und Reduktion bei Husserl.

Der Begriff des Horizontes ist in den ersten Jahrzehnten nach Husserls Tod nur selten thematisiert worden – die einzige wichtige Ausnahme ist Helmut Kuhns Artikel *The Phenomenological Concept of 'Horizon'*, aus dem Jahre 1940.<sup>6</sup> Erst ab 1979 beginnt sich diese

---

vermerkt (E+U, S.IX). Wenn trotzdem auf *Erfahrung und Urteil* verwiesen wird, dann wird immer die Referenz auf die zugrunde liegenden Archivalien mitangegeben, insofern sie von Lohmar („Zu Der Entstehung Und Den Ausgangsmaterialien von Edmund Husserls Werk Erfahrung Und Urteil“) aufgefunden werden konnte.

<sup>5</sup> Ein zentrales Beispiel hierzu ist das von Bernet, Marbach und Kern verfasste Standardwerk *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*.

<sup>6</sup> Daneben lassen sich philosophische Projekte ausmachen, die Husserls Konzept des Horizontes aufgenommen haben, etwa das von Merleau-Ponty, das von Patočka und noch expliziter jenes von Gurwitsch.

Lage zu verändern, und zwar mit Roberto Waltons erstem Artikel, *Intencionalidad de Horizonte y Mediación*. Daran schließt sich eine lange Serie von Werken Waltons an, aus der vor allem *Intencionalidad y Horizonticidad*, der 2015 publizierte erste Teil einer Triologie, von besonderem Interesse ist. Darin zeigt Walton, inwiefern der Horizont als eine Struktur der Intentionalität mit einer großen Zahl von Themen des Husserlschen Denkens in direkte Beziehung gesetzt werden kann. Daneben zeigt auch Tze-Wan Kwans Artikel *Husserl's Concept of Horizon: An attempt at reappraisal* aus dem Jahr 1990 ein neu entstehendes Interesse am Konzept. Dieses Interesse hat sich in den letzten Jahren deutlich verstärkt, wie es die große Zahl an neuen Publikationen zum Horizont zeigen. Neben Artikeln von László Tengelyi,<sup>7</sup> Ignacio Quepons<sup>8</sup> und Anastasia Kozyreva<sup>9</sup> sind dabei vor allem zwei neue Monographien bemerkenswert: Einerseits Salius Geniušas' *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology* von 2012, in dem der Autor insbesondere den Welt-Horizont als genetische Struktur charakterisiert; andererseits Aurélien Djian's *Husserl et l'horizon comme problème* von 2021, das die Begriffsgeschichte des Horizontes und seine Wirkung auf die Husserlsche Phänomenologie darstellt.

Insofern Alterität bei Husserl nicht als direkt thematisiertes Konzept auftritt, finden sich entsprechend wenige Werke, die sie untersuchen. Aussagekräftig ist hierfür der Sammelband *Alterity and Facticity: New Perspectives on Husserl* von 1998, in dem keiner der Beiträge die Alterität bei Husserl zum Hauptgegenstand macht.<sup>10</sup> Selbst bei den kürzlich erschienenen Schriften von Sitsch, *Alterität und Epoché*, und Taguchi, *Consciousness without Boundaries? The Riddle of Alterity in Husserl and Nishida*, handelt es sich um Beiträge, in denen die Alterität bei Husserl nur durch eine externe Interpretation aufgezeigt wird. Umso wichtiger sind die wenigen Artikel, die nach der Alterität bei Husserl fragen: So etwa Bernhard Waldenfels' *Experience of the Alien in Husserl's Phenomenology* von 1990 und Curtis Hutt's *Identity, Alterity, and Ethics in the Work of Husserl and His Religious Students: Stein and Levinas* von 2009.

---

<sup>7</sup> Tengelyi, „Husserls Begriff des Horizontes“.

<sup>8</sup> Quepons, „Horizonte y temple de ánimo“.

<sup>9</sup> Kozyreva, „Non-Representational Approaches to the Unconscious in the Phenomenology of Husserl and Merleau-Ponty“.

<sup>10</sup> Depraz und Zahavi, *Alterity and Facticity*.

## Kapitel I: Der Begriff des Horizontes bei Husserl

Der Ausgangspunkt dieses Unterfangens ist notwendigerweise der Begriff des Horizontes selbst. Erst auf einer in den wesentlichen Grundzügen ausgearbeiteten Bestimmung des Begriffs und seiner Implikationen kann seine Beziehung zur Alterität deutlich hervortreten. In diesem Sinne ist es das Ziel dieses ersten Kapitels, den Husserlschen Horizontbegriff systematisch nachzuzeichnen.

Dabei kann es nicht darum gehen, alle Detailfragen rund um den Begriff des Horizontes zu klären oder auch nur zu diskutieren. Der Fokus muss vielmehr auf die systematische Übersicht über die wichtigsten Funktionen des Horizontes gelegt werden. Deshalb werden Probleme philologischer Natur, d.h. wie genau sich der Begriff des Horizontes in Husserls Denken entwickelt hat, nur nachrangig bearbeitet. Abgesehen vom ersten Abschnitt zur kurzen Begriffsgeschichte bei Husserl werden also inhaltliche Beziehungen, und nicht chronologische, die Struktur dieses Kapitels bestimmen.

### 1.1 Kurze Begriffsgeschichte bei Husserl

Husserl führt den Begriff des Horizontes systematisch das erste Mal in den *Ideen I* ein. Allerdings haben mehrere Kommentatoren auf eine Vorgeschichte des Begriffs verwiesen, in der die Horizontstruktur auftaucht, ohne als ‚Horizont‘ bezeichnet zu werden. So verweist Geniušas<sup>11</sup> auf Husserls eigene Selbstreflektion aus der sehr viel späteren *Formalen und Transzendentalen Logik*:

In den Logischen Untersuchungen fehlte mir noch die Lehre von der Horizontintentionalität, deren allbestimmende Rolle erst die ‚Ideen‘ herausgestellt haben. Darum konnte ich dort mit den okkasionellen Urteilen und ihrer Bedeutung nicht fertig werden. (Hua. XVII, §80, S.177)

Dieses Zitat dient Geniušas dazu, den eigentlichen Eingang in die Horizont-Problematik bei Husserl im Problem der okkasionellen Ausdrücke, also in den *Logischen Untersuchungen*, zu sehen.<sup>12</sup> Eine solche These wurde kürzlich auch, in einer detaillierteren Form, von Dzwiza-Ohlsen vertreten, der sogar versucht, die Ursprünge der Lebenswelt-Problematik rund um das Problem der okkasionellen Ausdrücke anzusiedeln. Im weiteren Verlauf beschreibt Dzwiza-Ohlsen auch die Entwicklung der Horizontstruktur in den Jahren zwischen den *Logischen Untersuchungen* und den *Ideen I*, etwa hinsichtlich der Konstitution des Dinges in *Ding und*

---

<sup>11</sup> Geniušas, *The Origins of the Horizon*, S.11.

<sup>12</sup> Geniušas, *The Origins of the Horizon*, S.23. C.f. Hua. XIX-1, §26.

*Raum*.<sup>13</sup> In diesen Vorlesungen zu *Ding und Raum* identifiziert Djian das erste Erscheinen des Begriffs des Horizontes, nämlich unter den Termini ‚uneigentliche Erscheinung‘ und ‚Hof‘.<sup>14</sup> Dieser lokale Begriff des Horizontes wird, laut Djian, in der Folge in den *Ideen I* generalisiert. In einem Manuskript kurz vor der Ausarbeitung der *Ideen I* tritt er dann auch das erste Mal auf, nämlich in der Schrift „Über Wahrnehmung“, angefertigt zwischen Ende 1911 und Anfang 1912; hier wird er in der Tat schon als räumlicher, zeitlicher und dinglicher Horizont bestimmt.<sup>15</sup> Schließlich weist Husserl selbst darauf hin, dass das Phänomen des Horizontes schon von William James unter dem Begriff der „fringes“ erkannt wurde,<sup>16</sup> etwa in den *Principles of Psychology*, mit denen Husserl wohl seit den 1890er Jahren vertraut war.<sup>17</sup>

In den *Ideen I* wird der Begriff dann systematisch eingeführt, und von Husserl in verschiedenen Problembereichen verwendet. Zunächst erscheint er als einer der Aspekte, der die natürliche Einstellung charakterisiert, z.B. die Unbegrenztheit der Umwelt und der Zeit markierend.<sup>18</sup> Diese Verweisung auf einen noch nicht wahrgenommenen Überschuss findet sich dann bei der Bestimmung der Wahrnehmung des Dinges als inadäquate wieder,<sup>19</sup> und wird dann zu einer Charakteristik der Gegebenheit des Gegenstandes überhaupt generalisiert.<sup>20</sup> Schließlich taucht der Horizont als allgemeine Struktur des reinen Bewusstseins auf, einerseits als Bestimmung der Zeitlichkeit des Bewusstseins,<sup>21</sup> und dann korrelativ als Bestimmung des Erlebnisstromes selbst, insofern noch unerblickte Erlebnisse horizonthaft vorgegeben sind und thematisch werden können.<sup>22</sup>

Insofern ist die Rolle des Horizont-Begriffes in den *Ideen I* bereits eine wichtige und systematische. Nichtsdestotrotz bleibt er ohne Definition, seine Bestimmung leitet sich also allein aus seiner metaphorischen Bedeutung, d.h. in Hinblick auf die Linie zwischen Himmel und Erde, und aus den beschriebenen Strukturen des Bewusstseins ab. Insbesondere für die

---

<sup>13</sup> Dzwiza-Ohlsen, *Die Horizonte der Lebenswelt: Sprachphilosophische Studien zu Husserls >erster Phänomenologie der Lebenswelt<*.

<sup>14</sup> Djian, *Husserl et l'horizon comme problème*, S.59. Dass die Vorlesungen zu *Ding und Raum* schon in Richtung des Horizontgedankens weisen, bemerkt auch schon Tengelyi: Tengelyi, „Husserls Begriff des Horizontes“, S.144.

<sup>15</sup> Nämlich in §15, in dem Husserl außerdem auch schon von einem „Horizontbewusstsein“ spricht: Hua. XXXVIII, S.368-370.

<sup>16</sup> Hua. VI, §72, S.267.

<sup>17</sup> Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, p.36. C.f. Geniušas' Beschreibung der Beziehung zwischen *fringes* und Horizonten: Geniušas, *The Origins of the Horizon*, S.41-47.

<sup>18</sup> Hua. III-1, §27-28, S.57-60.

<sup>19</sup> Hua. III-1, §44, S.92.

<sup>20</sup> Hua. III-1, §47, S.101.

<sup>21</sup> Hua. III-1, §§81-82, S.182-185.

<sup>22</sup> Hua. III-1, §83, S.185-186.

*Ideen I* gilt also, dass der Begriff des Horizontes als „operativer Begriff“ im Sinne Finks verstanden werden muss.<sup>23</sup> Insofern kann es auch nicht verwundern, dass es eine Reihe von anderen Termini gibt, die in den *Ideen I* eine Horizontstruktur anzeigen, ohne dies direkt auszusprechen: Neben der uneigentlichen Erscheinung und dem Hof, auf die oben schon hingewiesen wurde, gilt das insbesondere für den Terminus ‚Hintergrund‘.<sup>24</sup>

In Husserls Werk nach den *Ideen I* ist der Horizontbegriff, ob so benannt oder nicht, sehr häufig anzutreffen. Eine Übersicht über alle verschiedenen Kontexte, in denen er auftritt, ist hier nicht ausführbar – für erste Ansätze sei auf die Sekundärliteratur verwiesen.<sup>25</sup> Zwei weitere Entwicklungen sind aber wichtig genug, um eine chronologische Darstellung zu rechtfertigen: Einerseits weist Husserl in einer späteren Beilage von 1929 darauf hin, dass die Darstellung des Horizont-Begriffs in den *Ideen I* noch unbefriedigend ist, insofern sie das universale Horizontbewusstsein, durch das die Welt in beständiger Geltung ist, noch nicht thematisiert.<sup>26</sup> Eine solche Konzeption des universalen Horizontbewusstseins, in dem die Welt beständig Geltung hat, wird schon in den Vorlesungen zur *Ersten Philosophie* von 1923 genauer beschrieben.<sup>27</sup> Ihren differenziertesten Ausdruck erhält sie dann in der *Krisis*, in der Husserl den Welthorizont unter anderem als immer schon vorgegebenes Universalfeld aller natürlichen Themen charakterisiert.<sup>28</sup>

Eine zweite Entwicklung, die in diesem Kontext nicht fehlen darf, ist die Thematisierung des Horizont-Begriffes, die sich in den *Cartesischen Meditationen* finden lässt: Husserl definiert den Horizont hier als einen „Grundzug“ der Intentionalität, insofern jedes Erlebnis auf „[...]

---

<sup>23</sup> Fink, „Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie“. C.f. auch Staudigl, der den Horizont-Begriff als operativen Begriff im Finkschen Sinne charakterisiert: Staudigl, *Die Grenzen der Intentionalität*, S.50. Ähnlich argumentiert auch Tengelyi, ohne explizit von einem operativen Begriff zu sprechen: Tengelyi, „Husserls Begriff des Horizontes“, S.137.

<sup>24</sup> Für eine genauere Diskussion, s.u., Abschnitt 1.4.

<sup>25</sup> Noch gibt es keinen vollumfassenden und systematischen Überblick über den Begriff des Horizontes bei Husserl. Für die Entwicklung des Horizont-Begriffs u.a. in Beziehung auf die Wege in die Reduktion und auf die Intentional-Analyse, siehe: Djian, *Husserl et l'horizon comme problème*. Für den Horizont als genetisch verstandenen Welt-Horizont, siehe: Geniušas, *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*. Für weitere Themen, etwa Horizont und Reflektion, Affektion und Einfühlung, siehe: Walton, *Intencionalidad y Horizonticidad*. Siehe auch oben, Abschnitt „Übersicht über die Literatur“.

<sup>26</sup> Hua. III-2, Beilage 45, S.599-600. Husserl schreibt: „Dinge und Welt sind für mich in beständiger Geltung, und nicht bloß aus einer beschränkten einzeldinglichen und schon als das mit Horizonten ausgestatteten Wahrnehmung, sondern aus einem Geltungsbewußtsein der Art eines universalen Horizontbewußtseins. Also auch dieses bedarf einer Kritik, sofern ich wie oben in Fragen eingehe, welcher Art das Recht ist, das Welterfahrung für mich hat, die Erfahrung, aus der ich den ursprünglichsten Sinn und das Recht für meine Weltgewißheit überhaupt gewinne [...]. All das weist in der Tat auf umfassende und schwierige Untersuchungen hin, deren zureichende konkrete Ausführung erst spät gelungen ist. Im ersten Entwurf der Ideen war sie noch nicht befriedigend durchgeführt.“

<sup>27</sup> Hua. VIII, §49, S.151.

<sup>28</sup> Siehe z.B. Hua. VI, §38, S.147.

ihm selbst zugehörige Potentialitäten des Bewußtseins“ (Hua. I, §19, S.82) verweist. So schreibt die „Horizontstruktur aller Intentionalität“ der intentionalen Analyse eine neue Vorgehensweise vor, da die in ihr implizierten Potentialitäten konstitutiv für den betreffenden gegenständlichen Sinn fungieren.<sup>29</sup> Diese direkte Thematisierung der Horizontstruktur zeugt von der zentralen Bedeutung, die der Begriff zu diesem Zeitpunkt in Husserls Denken gewonnen hat.

## 1.2 Das Ding und seine Horizonte

Wie oben bemerkt, führt Husserl den Begriff des Horizontes zunächst ohne weitere Erklärung ein. Insofern ist es gerechtfertigt, vom alltäglichen Gebrauch des Wortes Horizont auszugehen. Stehe ich am Meer, dann bildet der Horizont die Linie zwischen Himmel und Ozean. Der Horizont erscheint also als eine Grenze, in einem doppelten Sinn: Einerseits markiert er die Grenze zwischen Himmel und Meer, andererseits aber auch die Grenze zwischen dem für mich Sichtbaren und dem dahinter liegenden Unsichtbaren. Gerade weil dieses Dahinter, dieses nicht Sichtbare für mich verborgen ist, verweist der Horizont darauf: Es ist ein Mehr, das selbst nicht gegeben ist, sich aber in der Grenze, dem Horizont, anzeigt.<sup>30</sup>

Dieser unfassbare Überschuss ist dabei kein Leeres, Totes. Vielmehr erlaubt er Bewegung. Einerseits kann etwas vom Horizont her erscheinen: Der Sonnenaufgang ist dafür das paradigmatische Beispiel. Das Morgengrauen kündigt schon eine Ankunft an, die sich dann mit den ersten erscheinenden Sonnenstrahlen bestätigt. Die Sonne steigt aus dem Horizont herauf. Entsprechend verschwindet sie am Abend wieder im Horizont. Andererseits kann ich mich auch selbst bewegen, dem Horizont entgegen. Zwar schiebt sich der Horizont dabei mit mir hinaus, ich kann den Horizont nie erreichen, gleich der Sonne kann dabei aber etwas aus dem Horizont hervorsteigen, zum Beispiel ein Berg. Beide Bewegungen zeigen, wie sich der Überschuss des Horizontes zeigen kann, obgleich immer ein weiteres, noch unsichtbares Mehr, ein weiterer Horizont bleibt. Außerdem wird deutlich, dass beide Seiten des Horizontes, Himmel einerseits und Erde oder Ozean andererseits, nicht äquivalent sind: Insofern sich alles aus dem Horizont von unten nach oben hervorschiebt, ist es die Seite der Erde, die das Mehr des Horizontes verbirgt. Im Horizont liegt das versteckt, was ich sehen würde, wenn ich durch die Erde hindurchschauen könnte.

---

<sup>29</sup> Hua. I, §20, S.85-86.

<sup>30</sup> C.f. auch Mensch, „Life and Horizon“.

Diese phantasierte Möglichkeit, dass ich durch die Erde hindurchschauen könnte, um schon jetzt zu sehen, was sich hinter dem Horizont verbirgt, verrät sich selbst als absurd: Denn wenn die Erde transparent wäre, dann würde ich zwar sehen, was dahinter liegt – die mir zugewandte Seite der Erde müsste dann aber verschwinden. Das heißt, schon hier zeigt sich an, dass es nicht kontingent ist, dass es mir unsichtbare Seiten gibt – vielmehr kann sich die eine Seite nur zeigen, indem sie die andere verbirgt.

Husserl wendet nun das Wort Horizont nicht nur auf die Erde an, sondern zum Beispiel schon auf irgendwelche Dinge der äußeren Wahrnehmung. Auch sie erscheinen von einer Seite, sie sind umrahmt von einer Kontur, die sie vom Rest der Welt trennt. Diese Kontur verweist auf ein doppeltes Mehr: einerseits auf die noch ungesehenen Seiten dieses Dinges, andererseits auf die Umwelt, auf die anderen Dinge, die hinter dem einseitig gesehenen Ding liegen. Husserl spricht in diesem Sinne von Innen- und Außenhorizont.<sup>31</sup>

Nun ist man sich, im Gegensatz zum Horizont am Meer, diesen ‚Horizonten‘ der Gegenstände in der Regel nicht bewusst. Husserl erklärt das wie folgt:

Sehen wir den Tisch, so sehen wir ihn von irgendeiner Seite, und diese ist dabei das eigentlich Gesehene; er hat noch andere Seiten. Er hat eine unsichtige Rückseite, er hat unsichtiges Inneres, und diese Titel sind eigentlich Titel für vielerlei Seiten, vielerlei Komplexe möglicher Sichtigkeit. [...] Aber dieses Ding ist nicht die jetzt eigentlich gesehene Seite, sondern ist (und dem eigenen Sinn der Wahrnehmung gemäß) eben das Vollding, das noch andere Seiten hat, Seiten, die nicht in dieser, sondern in anderen Wahrnehmungen zur eigentlichen Wahrnehmung kommen würden. [...] [I]n der äußeren Wahrnehmung haben wir den merkwürdigen Zwiespalt, daß das Originalbewußtsein nur möglich ist in der Form eines wirklich und eigentlich original Bewußtseins von Seiten und eines Mitbewußtseins von anderen Seiten, die eben nicht original da sind. Ich sage mitbewußt, denn auch die unsichtigen Seiten sind doch für das Bewußtsein irgendwie da, ‚mitgemeint‘ als mitgegenwärtig. (Hua. XI, §1, S.4)

Das heißt, auch in der Wahrnehmung irgendeines Dinges sehen wir eigentlich nur eine Seite, mit seinen Konturen, die auf weitere Seiten verweisen – Seiten, die in einer anderen Wahrnehmung sichtbar werden könnten. Trotzdem nehmen wir das Ding selbst wahr, und nicht nur die uns zugewandten Seiten, da die anderen Seiten zwar nicht sichtbar sind, aber mitgemeint, mitbewusst. Wie ist dieses Mitbewusstsein zu verstehen?

In gewisser Weise handelt es sich bei diesem Mitbewusstsein um ein Negatives: Denn Positiv gegeben ist ja nur die jeweils explizit gegebene Seite, „da ja die nicht aktualisierten Erscheinungen nicht als wirkliche, auch nicht als vergegenwärtigte Erscheinungen bewußt sind“ (Hua. XI, §1, S.5-6). Würde ich mir vorstellen, oder mich erinnern, wie der Tisch von der anderen Seite aus aussieht, dann gäbe es in dieser Vergegenwärtigung ja wiederum ungesehene

---

<sup>31</sup> C.f. Hua. VI, §47, S.165; Hua. VIII, §49, S.147; Hua. XI, §1, S.6-7; E+U, §8, S.28.

Seiten, die aber dank dem Horizont mitbewusst sind. Der Horizont macht also nichts direkt explizit, sondern verweist nur auf ein Fehlendes:

[...] [Der Horizont] ist eine Leere, die nicht ein Nichts ist, sondern eine auszufüllende Leere, es ist eine bestimmbare Unbestimmtheit. – Denn nicht beliebig ist der intentionale Horizont auszufüllen [...]. Seinen Sinn hat dieser Bewußtseinshof, trotz seiner Leere, in Form einer Vorzeichnung, die dem Übergang in neue aktualisierende Erscheinungen eine Regel vorschreibt. (Hua. XI, §1, S.7).

Im Horizont liegt also kein explizites Bewusstsein des Ungesehenen, aber doch eine Vorzeichnung, eine Antizipation des Fehlenden. Diese Antizipation bezieht sich dabei nicht nur auf das, was ich protentional erwarte, die Seiten, die ich wahrnehmen werde, sondern auch auf das, was ich wahrnehmen würde, wenn ich meine Wahrnehmung anders dirigieren würde.<sup>32</sup> Die horizonthafte Vorzeichnung kann dabei genauer oder weniger genau sein, sie ist aber notwendigerweise weder vollkommen unbestimmt noch vollkommen bestimmt: So mag es sein, dass ich das Ding noch nie gesehen habe, und nicht weiß, was es ist. Entsprechend habe ich keine Ahnung, welche Farbe oder Form es an seinen nicht sichtbaren Seiten hat – dass es aber weitere Seiten hat, und dass diese Seiten irgendeine Farbe und irgendeine Form haben müssen, das ist schon horizonthaft vorbestimmt, insofern ich es überhaupt als Ding auffasse.<sup>33</sup> Andererseits kann ich die Horizonte im Fortgang der Wahrnehmung näherbestimmen, das heißt: „Aus den Hinweissystemen der Horizonte aktualisieren sich gewisse Hinweislinien kontinuierlich als Erwartungen, die sich stetig erfüllen in näherbestimmenden Aspekten“ (Hua. XI, §2, S.7). Diese Näherbestimmung, bei der ich in der Wahrnehmung den Horizonten sozusagen folge, kann dabei auch als eine „Andersbestimmung“ (Hua. I, §19, S.83) die Horizonte enttäuschen; in jedem Fall bleibt sie aber unvollkommen, da es immer noch weitere Horizonte der Offenheit gibt, in denen das Ding noch bestimmter vorgezeichnet wird.<sup>34</sup> Insofern lässt sich festhalten, dass der Horizont das Implizierte immer in einer gewissen, graduellen Bestimmtheit vorzeichnet – eine graduelle Bestimmtheit, die in ihrer Allgemeinheit auch eine Mehrzahl von möglichen Besonderungen antizipieren kann.<sup>35</sup>

---

<sup>32</sup> Hua. I, §19, S.82.

<sup>33</sup> C.f. Hua. XI, §1, S.6; Hua. III-1, §44, S.91. Siehe auch Walton, *Intencionalidad y Horizonticidad*, S.134-135.

<sup>34</sup> Hua. III-1, §44, S.92; Hua. III-1, §47, S.102; Hua. I, §19, S.83. In diesem Sinn kann das Ding, wie jede transzendente Gegenständlichkeit überhaupt, nie adäquat gegeben werden, sondern nur in „Unendlichkeiten inadäquater Erfahrungen“ (Hua. III-1, §144, S.332). Siehe auch unten, Abschnitt 1.3.

<sup>35</sup> Ferrer charakterisiert die Gehalte der protentionalen Horizonte zum Beispiel als „Verworrenheit“ und „Schwankung“, insofern sich die Vorerwartungen zwischen verschiedenen Möglichkeiten hin und her bewegen: Ferrer, *Protentionalität und Urimpression*, S.51.

Die Näherbestimmung des Horizontes, etwa im Ablauf der Wahrnehmung, nennt Husserl Explikation, insofern das horizonthaft Implizierte dabei explizit wird.<sup>36</sup> Neben der ursprünglichen Explikation in der anschaulichen Wahrnehmung ist dabei auch eine antizipatorische Explikation möglich, in der das Subjekt sich in der Phantasie ausmalt, wie die ungesehene Seite des Gegenstandes aussieht.<sup>37</sup> Auch hier wird das horizonthaft Implizierte explizit, aber eben ohne sich anhand der Wahrnehmung zu prüfen. In diesem Sinn handelt es sich um eine Veranschaulichung der Horizonte selbst, die vorher ja nur unanschaulich fungierten.

Dies ist insofern besonders interessant, da es sich dabei um eine Art Reflektion auf die eigenen Horizonte handelt: Während die fungierenden Horizonte, um ihre Funktion zu erfüllen, gerade implizit, das heißt vor-bewusst bleiben müssen, werden sie in der phantasierten Explikation anschaulich und bewusst. Einmal bewusst, können sie dann auch in ihrer eigenen Kontingenz befragt und hinterfragt werden: Phantasieren mir die ungesehene Rückseite als rot, dann kann ich die Frage stellen, ob sie nicht auch grün sein könnte. Das heißt, einmal bewusst, können die Horizonte auf ihre Motivationen untersucht werden, die dann gerechtfertigter oder weniger gerechtfertigt sein können. Solange die Horizonte aber implizit bleiben, ist eine solche kritische Infragestellung nicht möglich: Thematisch bin ich ja bei dem, was dank den Horizonten erscheint, ich setze sie also als gerechtfertigt voraus.

Allerdings gilt bei einer solchen Phantasie-Explikation der Horizonte, genauso wie bei einer wahrnehmungsmäßigen Explikation, dass es immer noch weitere Horizonte gibt, die unbefragt bleiben: Die Rückseite des Gegenstandes kann ja bei genauerer Betrachtung verschiedene Farbschattierungen haben, oder kaum sichtbare Flecken, usw. Das heißt, dass eine Phantasie-Explikation aller Horizonte ein endloses Unterfangen darstellen würde.

### 1.3 Die transzendente Funktion des Horizontes

Insofern die Horizonte das Ding also immer zumindest in einer gewissen Bestimmtheit vorzeichnen, ist es möglich, das Ding selbst wahrzunehmen, ohne es von allen Seiten gleichzeitig zu sehen. In der Tat betont Husserl, dass diese Inadäquatheit notwendig zum wahrgenommenen Ding gehört.<sup>38</sup> Er schreibt:

---

<sup>36</sup> E+U, §26, S.140. Nach Lohmar lässt sich die entsprechende Stelle aus *Erfahrung und Urteil* auf das Manuskript AI 34 zurückführen, und zwar auf die Seite 13a: Lohmar, „Zu Der Entstehung Und Den Ausgangsmaterialien von Edmund Husserls Werk Erfahrung Und Urteil“.

<sup>37</sup> E+U, §27, S.144.

<sup>38</sup> So würden sich räumliche Dinge etwa selbst Gott in ihren Mannigfaltigkeiten zeigen: Hua. III-1, §150, S.351.

In dieser Weise in infinitum unvollkommen zu sein, gehört zum unaufhebbaren Wesen der Korrelation Ding und Dingwahrnehmung. Bestimmt sich der Sinn von Ding durch die Gegebenheiten der Dingwahrnehmung (und was könnte sonst den Sinn bestimmen?), dann fordert er solche Unvollkommenheit, verweist uns notwendig auf kontinuierlich einheitliche Zusammenhänge möglicher Wahrnehmungen, die von irgendeiner vollzogenen aus sich nach unendlich vielen Richtungen in systematisch fest geregelter Weise erstrecken, und zwar nach jeder ins Endlose, immerfort von einer Einheit des Sinnes durchherrscht. (Hua. III-1, §44, S.91-92; c.f. auch Hua. XIII, S.145-146)

Der Sinn des Dinges selbst, d.h. das, was das Ding *ist*, liegt also nicht ‚hinter‘ oder ‚innerhalb‘ der Gegebenheiten der Dingwahrnehmung.<sup>39</sup> Vielmehr besteht er in der systematisch geregelten Weise, in der das Ding erscheinen kann. Dabei ist es natürlich wiederum möglich, dass die wirklichen Erscheinungen bei der Näherbestimmung der Horizonte nicht diesem geregelten System von Erscheinungen entsprechen – dann kommt es zu einer Andersbestimmung nicht nur dieses Aspektes des Dinges, sondern gleichzeitig auch des Sinnes des Dinges selbst: Die rote Kugel stellt sich als rot-grüne Kugel heraus.<sup>40</sup>

In diesem Sinne definiert Husserl das Ding als „Abschattungssystem“ (Hua. III-1, §41, S.85), als „Index seiner systematischen Mannigfaltigkeiten“ (Hua. VI, §48, S.169). Eine solche Erscheinung des transzendenten Dinges ist also nur dank den Horizonten möglich, da die Mannigfaltigkeit weiterer Aspekte des Dinges nur horizonthaft gegeben sein können:

So gehört zu jedem Bewußtsein als Bewußtsein von etwas die Wesenseigenheit, nicht nur überhaupt in immer neue Bewußtseinsweisen übergehen zu können als Bewußtsein von demselben Gegenstand, der in der Einheit der Synthesis ihnen intentional einwohnt als identischer gegenständlicher Sinn; sondern es zu können, ja es nur zu können in der Weise jener Horizontintentionalität. Der Gegenstand ist sozusagen ein Identitätspol, stets mit einem vorgemeinten und zu verwirklichenden Sinn bewußt, in jedem Bewußtseinsmoment Index einer ihm sinngemäß zugehörigen noetischen Intentionalität [...]. (Hua. I, §19, S.83)

Walton spricht in diesem Sinne vom Gegensatzpaar Einheit – Mannigfaltigkeit als charakteristisch für den Horizont;<sup>41</sup> ganz ähnlich definiert Djian der Horizont als den synthetischen Operator zwischen Mannigfaltigkeit des Bewusstseins und der sich in ihr konstituierenden Einheit.<sup>42</sup>

Insofern diese Mannigfaltigkeit von Erscheinungsweisen, auf die der Horizont verweist, selbst niemals vollkommen erscheinen kann – wie oben gezeigt, bleiben ja immer noch antizipierte Horizonte – heißt das, dass die horizonthafte Implikation selbst konstitutiv für das

---

<sup>39</sup> Nach Husserl ist der Fehler einer solchen Auffassung, dass sie die Transzendenz des Dinges als Bild oder Zeichen missversteht: C.f. Hua. III-1, §43.

<sup>40</sup> C.f. E+U, §24 c), S.132; Hua. VI, §45, S.161.

<sup>41</sup> Walton, *Intencionalidad y Horizonticidad*, S.119. Diese Ausdrucksweise lässt sich auch bei Husserl finden, z.B. in Hua. X, B, S.269: „[...] der individuelle Gegenstand ist jeweils eine *Einheit*, *Einheit gegenüber einer Mannigfaltigkeit*“.

<sup>42</sup> Djian, *Husserl et l'horizon comme problème*, S.58.

erscheinenden Ding ist, ohne sich voll bewährt zu haben: Solange die Horizonte weder durch eine ursprüngliche Explikation, oder zumindest durch eine Phantasie-Explikation, ausgelegt werden, bleiben sie zwar nur vorbewusst; die erscheinende Einheit kann aber nur dank ihnen aufgefasst werden. Dies kann nach Husserl in der intentionalen Analyse gezeigt werden:

Das gilt allgemein für jede intentionale Analyse. Als solche greift sie über die vereinzelt und zu analysierenden Erlebnisse hinaus: indem sie deren korrelative Horizonte auslegt, stellt sie die sehr mannigfaltigen Erlebnisse in das thematische Feld derjenigen, die für den gegenständlichen Sinn des betreffenden *cogitatum* ‚konstitutiv‘ fungieren: also nicht nur die aktuellen, sondern auch die potentiellen, als welche in der sinnleistenden Intentionalität der aktuellen Erlebnisse impliziert, ‚vorgezeichnet‘ sind und die, herausgestellt, den evidenten Charakter haben der den impliziten Sinn auslegenden. (Hua. I, §20, S.85)

Die Horizonte sind also mitbestimmend für den Sinn des Dinges selbst,<sup>43</sup> insofern sie die Erscheinungsmannigfaltigkeiten als Potentialitäten vorzeichnen, und zwar notwendigerweise, bevor sie selbst explizierend geprüft oder auch nur reflektiert werden. Die rote Kugel erscheint mir eben solange als einfach rote Kugel, bis ich ihre Rückseite sehe – die horizonthafte Vorbestimmung fungiert dabei nicht als Motivation der Explikation der Rückseite, sondern im Gegenteil als beschwichtigendes Moment: Insofern ich niemals alle Horizonte explizierend prüfen kann, ist es nur vernünftig, von der Richtigkeit der horizonthafte Antizipation und der entsprechenden Konstitution des Sinnes auszugehen.

In diesem Kontext muss aber eine Klarstellung gemacht werden. Oben sprachen wir von den gesehenen und ungesehenen Seiten des Dinges, die horizonthafte aufeinander verweisen. Nun muss aber darauf hingewiesen werden, dass ‚die Vorderseite‘ des Dinges selbst ebenso wenig adäquat erscheint, wie das ganze Ding. Die Struktur Einheit des Sinnes – Mannigfaltigkeit der Erscheinungsweisen gilt für jede Bestimmung, für jedes abtrennbare und gegenständliche Moment des Dinges genauso wie für das Ding selbst.<sup>44</sup> Die Mannigfaltigkeit, von der hier die Rede ist, befindet sich also auf einer anderen Ebene: Husserl spricht in den *Ideen I* von einer Mannigfaltigkeit von Abschattungen,<sup>45</sup> später von einer Mannigfaltigkeit von Erscheinungsweisen oder Darstellungsweisen.<sup>46</sup> Nun ist es *in* einem solchen Verlauf von mannigfaltigen Erscheinungsweisen, dass sich das Ding selbst als Einheitliches gibt:

Geradehin auf das Objekt und ihm Eigenes gerichtet, geht der Blick durch die Erscheinungen hindurch auf das in ihrer kontinuierlichen Einigung kontinuierlich Erscheinende - das Objekt, in der Seinsgeltung des Modus ‚selbst gegenwärtig‘. Reflexiv eingestellt, haben wir nicht eines, sondern Mannigfaltiges; der

---

<sup>43</sup> Darauf weisen auch Gurwitsch und Geniušas hin: Gurwitsch, *The Field of Consciousness: Theme, Thematic Field, and Margin*, S.276., Geniušas, *The Origins of the Horizon*, S.7.

<sup>44</sup> Hua. III-1, §41, S.85.

<sup>45</sup> Hua. III-1, §41, S.85.

<sup>46</sup> Hua. VI, §28, S.108; §46, S.162.

Verlauf der Erscheinungen selbst ist jetzt thematisch, und nicht das, was in ihnen erscheint. (Hua. VI, §28, S.107)

Diese Unterscheidung ist also eine funktionale und grundsätzliche Unterscheidung: Die Einheit eines transzendenten Dinges muss sich notwendigerweise in einer Mannigfaltigkeit darstellen – andererseits können sich die einzelnen Erscheinungsweisen, in denen ein Ding sich darstellt, nicht selbst wieder abschatten. Diese Unterscheidung ist laut den *Ideen I* gleichzeitig die Unterscheidung zwischen Immanenz und Transzendenz, d.h. zwischen Erlebnis und Ding.<sup>47</sup> In der natürlichen Wahrnehmung sind wir also mithilfe der immanenten, mannigfaltigen Erscheinungsweisen auf die einheitlichen transzendenten Dinge gerichtet. Erst in einer Reflektion können die Erscheinungsweisen selbst gegenständlich werden.<sup>48</sup>

Insofern nun diese Einheit des transzendenten Dinges nur in einer Mannigfaltigkeit von Erscheinungsweisen erscheinen kann, und eine der Bedingungen des sich Gebens der Mannigfaltigkeit die Horizontstruktur ist – denn nur durch den Horizont sind nicht-aktuell erlebte Mannigfaltigkeiten schon mitgemeint, und somit sinnstiftend<sup>49</sup> – insofern lässt sich der Horizont als Operator der Identifikationssynthese verstehen. In diesem Sinne spielt der Horizont eine entscheidende Rolle in der Konstitution von Dingen, und kann als transzendente Struktur charakterisiert werden.<sup>50</sup>

Diese transzendente Funktion des Horizontes ist also entscheidend bei der Auffassung des transzendenten Dinges. Das heißt allerdings nicht, dass die intuitivere Funktion des Horizontes, nämlich der Verweis von einer gegenständlichen Seite des Dinges auf eine andere, nicht ebenso als horizonthafter Verweis verstanden werden kann. Nehmen wir so zum Beispiel ein Buch wahr, dann ist das überhaupt nur dank den Horizonten möglich: Sie sind Bedingung für die Synthese der Mannigfaltigkeiten von Erscheinungsweisen, in denen das Buch im Wahrnehmungsverlauf erscheint. Gleichzeitig verweist die Vorderseite des Einbandes des Buches horizonthaft aber auch auf die Rückseite; auch hier spielt der Horizont eine sinnstiftende Rolle, insofern die Vorderseite zum Beispiel als ‚Vorderseite des Buches, dessen Rückseite zerkratzt ist‘ apperzipiert wird. Gleichzeitig werden beide gegenständlichen Momente, Vorder- und Rückseite des Buches, selbst erst mithilfe des Horizontes als synthetische Einheit in der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungsweisen aufgefasst.

---

<sup>47</sup> C.f. Hua. III-1, §42-43, S.86-88.

<sup>48</sup> C.f. zur Reflektion auch Hua. III-1, §77, S.162-164.

<sup>49</sup> Hua. VI, §48, S.169.

<sup>50</sup> Hua. I, §20, S.85-86. Vgl. Geniušas, *The Origins of the Horizon*, S.51.

Bisher war nur von der Beziehung des Horizontes mit dem Ding, das heißt, mit räumlich-leiblich gegebenen Gegenständen die Rede. Dies ist in der Tat auch Husserls Startpunkt, wobei er die Frage, ob es notwendig ist, mit der Analyse des Dinges zu beginnen, offenlässt.<sup>51</sup> Ausgehend von einer solchen ersten Bestimmung des Horizontes und des Dinges lässt sich aber abstrahieren: „Allgemein ist schon zu sehen, daß transzendentes Sein überhaupt, welcher Gattung es sein mag, verstanden als Sein für ein Ich, nur zur Gegebenheit kommen kann in analoger Weise wie ein Ding, also nur durch Erscheinungen“ (Hua. III-1, §44, S.92). Insofern fungiert der Horizont für die Konstitution von jedem transzendenten Seienden, inklusive zum Beispiel für ideale Gegenständlichkeiten.<sup>52</sup> Korrelativ hat auch jedes Erlebnis seine Horizonte, so etwa die Erlebnisse in Vergegenwärtigungen wie der Erinnerung.<sup>53</sup> Diese Universalisierung der Horizontstruktur<sup>54</sup> führt Husserl zur folgenden Schlussfolgerung:

Die *Horizontstruktur* aller Intentionalität schreibt also der phänomenologischen Analyse und Deskription eine total neuartige Methodik vor – eine Methodik, die überall in Aktion tritt, wo Bewußtsein und Gegenstand, wo Meinung und Sinn, reale und ideale Wirklichkeit, Möglichkeit, Notwendigkeit, Schein, Wahrheit, aber auch Erfahrung, Urteil, Evidenz usw. als Titel für transzendente (in der Parallele für rein psychologische) Probleme auftreten. (Hua. I, §20, S.86)

Die Universalisierung des Horizontes, als konstituierende Struktur für alle transzendenten Gegenstände und somit als wesensmäßige Struktur der Intentionalität, führt Husserl also so weit, die Enthüllung der Horizonte zu einer zentralen Aufgabe der intentionalen Analyse überhaupt zu erklären.

#### 1.4 Außenhorizont, Hintergrund und Welt

Im Folgenden könne nicht alle Arten von Horizonten in ihrer jeweiligen Spezifität vorgestellt und untersucht werden – das würde den vorgegebenen Rahmen sprengen. Dagegen ist es das Ziel, einen Begriff des Horizontes zu gewinnen, der charakteristisch genug ist, um ihn fruchtbar mit der Alterität in Beziehung zu setzen. Dafür ist es ausreichend, im verbleibenden Verlauf des Kapitels die wichtigsten Dimensionen des Horizontes allgemein aufzuweisen.

Zunächst muss dabei auf den Außenhorizont eingegangen werden, der oben nur kurz erwähnt wurde. Die Existenz eines solchen Außenhorizontes ließ sich schon aus dem intuitiven Begriff des Horizontes herleiten: Stehe ich auf einem Berg, dann verbirgt sich im Horizont nicht nur der Teil der Erde, der mir abgewandt ist, sondern auch jener Teil des Universums, der eben von

---

<sup>51</sup> Hua. VI, §46, S.162.

<sup>52</sup> Hua. III-1, §28, S.59; Hua. VIII, §49, S.151-152.

<sup>53</sup> Hua. I, §19, S.82.

<sup>54</sup> Vgl. Djian, *Husserl et l'horizon comme problème*, S.107.

der Erde selbst verdeckt wird. Ein Beispiel hierfür wäre das Sternbild ‚Großer Bär‘, das von der Erde verdeckt wird, wenn ich mich auf der Südhalbkugel befinde. Beziehen wir das zurück auf eine alltäglichere Wahrnehmung, dann besteht der Außenhorizont zunächst aus dem, was von den gesehenen Dingen verdeckt wird: Ich kann zwar das Zimmer hinter dieser Tür nicht sehen, horizonthaft bin ich mir aber nicht nur der ungesehenen Rückseite der Tür bewusst, sondern auch des dahinterliegenden Zimmers selbst:

Bewußtseinsmäßig endet das Wahrgenommene nicht da, wo das Wahrnehmen sein Ende hat, der Raum als Feld wirklicher und möglicher bekannter und unbekannter Gegenstände geht endlos fort. Auch in diese Weiten kann sich die Aufmerksamkeit richten, auch von ihnen aus kann das Ich intentional ‚affiziert‘ werden, sich hin zu richten und Sondererfassungen zu vollziehen, von solchem, was bewußtseinsmäßig dort ist, obschon es nicht Gesehenes ist: wie wenn wir jetzt unsere Aufmerksamkeit auf die Vorhalle richten. (Hua. VIII, §49, S.147)

Allerdings ist dieses nicht-sichtbare horizonthaft Implizierte nicht alles, was den Außenhorizont ausmacht. Denn selbst das uns gegebene Wahrnehmungsfeld ist nie vollkommen wahrgenommen, es teilt sich vielmehr in das Wahrgenommene und seinen Erfahrungshintergrund:

Das Erfassen ist ein Herausfassen, jedes Wahrgenommene hat einen Erfahrungshintergrund [...]. Jede Dingwahrnehmung hat so einen Hof von Hintergrundsanschauungen [...], und auch das ist ein ‚Bewusstseinsenerlebnis‘ [...] und zwar ‚von‘ all dem, was in der Tat in dem mitgeschauten gegenständlichen ‚Hintergrund‘ liegt. (Hua. III-1, §35, S.71)

Die Unterscheidung zwischen Explizitem und Implizitem liegt in diesem zweiten Fall in der Zuwendung des „geistigen Blickes“ (Hua. III-1, §35, S.72), die nur dem Erfassten direkt zuteilwird; gleichzeitig ist der Hintergrund des Erfassten nicht Nichts. Er ist vorbewusst, als Feld, das weitere zu erfassende Gegenstände bereithält, für den Fall, dass sich der geistige Blick ihnen zuwendet. Dieses Feld ist immer schon bis zu einem gewissen Punkt bestimmt, es ist eben schon „mitgeschaut“, und insofern sind die entsprechenden Horizonte schon vergleichsweise stark definiert. In diesem Sinne unterscheidet Husserl zwischen dem mitgeschauten Hintergrund und dem nicht-sichtbaren Implizierten: „Vielmehr scheiden wir im gesamten Außenhorizont den Bereich noch wahrnehmungsmäßiger Anschaulichkeit und den unanschaulichen Leerhorizont, der sich kontinuierlich anschließt“ (Hua. VIII, §49, S.147).<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup> In einem weiteren Sinn lässt sich auch die Behauptung aufstellen, dass es verschiedene Gradualitäten der Nähe oder Ferne von Horizonten gibt: So gibt es einen Unterschied zwischen der Horizontgegebenheit der Wand rund um das Gemälde, den Gemälden im nächsten Raum und dem Dachboden des Museums. Walton nimmt Husserls Gegenüberstellung von „Ichferne und Ichnähe“ (Hua. III-1, §84, S.189) im Kontext der Aufmerksamkeit auf, um die These von Gradualitäten der Distanz der Horizonte genauer auszuführen: Walton, *Intencionalidad y Horizonticidad*, S.122. Eine solche These lässt sich außerdem mit einem Manuskript aus dem Lebensweltband deuten, in dem Husserl von einer Iteration ineinander implizierter horizonthafter Weckungen spricht: Hua. XXXIX, S.96.

Die bereits oben erwähnte Feststellung, dass der Terminus ‚Hintergrund‘ als Anzeichen für eine Horizontstruktur gelesen werden kann, erfährt so seine inhaltliche Begründung. Diese Feststellung wird darüber hinaus explizit von Husserl bestätigt, nämlich in einer Fußnote zu §83 der *Ideen I*. Husserl schreibt dort, im Kontext der Möglichkeit, dass sich Aufmerksamkeit in die dunklen Erlebnishorizonte richtet: „Horizont‘ gilt hier also soviel wie in §35, S.62 [in der Husserliana-Ausgabe entspricht das Seite 71-72, JL], die Rede von einem ‚Hof‘ und ‚Hintergrund‘“ (Hua. III-1, §83, S.186). Allerdings steht diese Aussage von Husserl im Gegensatz zu einer anderen, die sich in den *Ideen I* finden lässt. Im Kontext der Beschreibung verschiedener Einstellungen und den ihnen korrelierenden Welten schreibt Husserl:

Bewegt sich mein cogito nur in den Welten dieser neuen Einstellungen, so bleibt die natürliche Welt außer Betracht, sie ist für mein Aktbewußtsein Hintergrund, aber sie ist kein Horizont, in den sich eine arithmetische Welt einordnet. (Hua. III-1, §28, S.60)

Diesen sonderbaren Gegensatz haben auch schon einige Kommentatoren bemerkt. Geniušas versucht, Husserls Aussage so zu verstehen, dass die natürliche Welt kein Horizont für die arithmetische ist, insofern die Gegenständlichkeiten der arithmetischen Welt nicht von der natürlichen Welt mitbestimmt werden – der Hintergrund steht dagegen nicht notwendigerweise in einer inhaltlich-funktionalen Beziehung zum explizit Gegebenen.<sup>56</sup> Ganz ähnlich argumentiert Djian, dass die natürliche Welt hier kein Horizont im strikten Sinne ist, da dafür eine funktionale Beziehung notwendig ist; der Horizont im weiteren Sinne, definiert durch die Inaktualität des Ego, enthält dagegen dem Begriff des Hintergrundes, und besteht schlicht in der Zugehörigkeit der arithmetischen Gegenständlichkeit und der natürlichen Welt zu einem und demselben Ego.<sup>57</sup>

Grundsätzlich möchte ich mich hier beiden Ansätzen anschließen: der augenscheinliche Unterschied zwischen Hintergrund und Horizont liegt darin, dass der Horizont den Nachdruck auf eine inhaltlich-funktionale Beziehung legt, während der Hintergrund sozusagen als willkürlich und eigentlich irrelevant erscheint. Meines Erachtens ist diese Unterscheidung aber keine strikte, sondern nur eine graduelle:<sup>58</sup> Jede Beziehung zu anderen Gegenständlichkeiten

---

<sup>56</sup> Geniušas, *The Origins of the Horizon*, S.50-51.

<sup>57</sup> Djian, *Husserl et l'horizon comme problème*, S.123-125. Ungeachtet der Ähnlichkeit der Ansätze von Geniušas und Djian besteht Djian hier, seltsamerweise, darauf, einen ganz anderen, nämlich einen intrinsischen, Erklärungsansatz zu verwenden.

<sup>58</sup> Eine solche, weniger stark ausgeprägte Unterscheidung lässt sich bei einigen anderen Autoren finden, ohne dass sie sich explizit auf dieselben Stellen in den *Ideen I* beziehen würden: Walton bezieht sich auf die *Erste Philosophie*, um zu zeigen, dass Hintergrund und Leerhorizonte zwar unterschieden werden können, aber beide als Horizonte verstanden werden können: Walton, *Intencionalidad y Horizonticidad*, p.123. Kozyreva unterscheidet einen vor-affektiven Hintergrund vom sedimentierten Unterbewusstsein des Vergangenheitshorizontes: Kozyreva, „Non-Representational Approaches to the Unconscious in the

kann als eine inhaltliche Beziehung verstanden werden, auch wenn der Bestimmungscharakter ausgesprochen gering sein kann.<sup>59</sup> Der Satz des Pythagoras, als mathematische Gegenständlichkeit, die mir jetzt bewusst ist, hat insofern eine minimale inhaltliche Beziehung zur natürlichen Welt, als dass er letztlich aus der Lebenswelt abgeleitet ist,<sup>60</sup> und gleichzeitig aufgefasst wird als ein praktisch anwendbarer.

Schließlich muss hier bemerkt werden, dass der vorbewusste, mitgeschauter Außenhorizont endlich ist; er kann nur eine bestimmte Ausdehnung besitzen. Dagegen reicht der sich daran anschließende Leerhorizont ins Unendliche. Das wird von Husserl schon in der Beschreibung der natürlichen Einstellung in den *Ideen I* angedeutet:

Aber auch nicht mit dem Bereiche dieses anschaulich klar oder dunkel, deutlich oder undeutlich *Mitgegenwärtigen*, das einen beständigen Umring des aktuellen Wahrnehmungsfeldes ausmacht, erschöpft sich die Welt, die für mich in jedem wachen Moment bewußtseinsmäßig ‚vorhanden‘ ist. Sie reicht vielmehr in einer festen Seinsordnung ins Unbegrenzte. Das aktuell Wahrgenommene, das mehr oder minder klar Mitgegenwärtige und Bestimmte (oder mindestens einigermaßen Bestimmte) ist teils durchsetzt, teils umgeben von einem dunkel bewußten Horizont unbestimmter Wirklichkeit. [...] [E]in leerer Nebel der dunkeln Unbestimmtheit bevölkert sich mit anschaulichen Möglichkeiten oder Vermutlichkeiten, und nur die ‚Form‘ der Welt, eben als ‚Welt‘, ist vorgezeichnet. Die unbestimmte Umgebung ist im übrigen unendlich. Der nebelhafte und nie voll zu bestimmende Horizont ist notwendig da. (Hua. III-1, §27, S.57)

Nicht nur in der Bestimmung des einzelnen Dinges, des einzelnen transzendenten Gegenstandes sind die zu bestimmenden Horizonte also unendlich – auch der Leerhorizont, der als zweiter Teil des Außenhorizontes jede Wahrnehmung umgibt, ist unendlich. Dabei ist diese Unendlichkeit genau die Unendlichkeit der Welt, hier noch verstanden in einem natürlichen Sinne: Die Welt ist zu groß, sie birgt zu viele Details, als dass ich sie jemals in Vollkommenheit, von allen Seiten anschauen könnte.

Insofern folgert Husserl, dass die Welt nicht nur im unendlichen Außenhorizont liegt, sondern selbst gerade und nur horizonthaft erscheinen kann. So schreibt er in der *Ersten Philosophie*: „Aber der Leerhorizont umspannt eigentlich die ganze Welt, und auch sie als einen Horizont, einen unendlichen Horizont möglicher Erfahrung“ (Hua. VIII, §49, S.148). In der *Krisis* vertieft

---

Phenomenology of Husserl and Merleau-Ponty“, p.212. Gurwitsch versteht Horizont und Hintergrund dagegen als identisch mit seinem Konzept des „thematischen Feldes“, das sich mit dem irrelevanten Rand, *margin*, kontrastieren lässt: Gurwitsch, *The Field of Consciousness: Theme, Thematic Field, and Margin*, p.4. Schließlich legen die beiden Begriffe nach Caminada einen unterschiedlichen Schwerpunkt: Während ‚Horizont‘ die performative Seite betont, liegt bei ‚Hintergrund‘ der Nachdruck auf der dualen Struktur des Wahrnehmungsfeldes: Caminada, *Vom Gemeingeist zum Habitus*, 22-23.

<sup>59</sup> Siehe auch Hua. III-1, §83, S.186-187, wo Husserl ausdrücklich von der gegenseitigen Beeinflussung aller Erlebnisse spricht. Für eine genauere Diskussion, s.u., Abschnitt 1.6.

<sup>60</sup> Vgl. Hua. VI, §9 a), S.22-25.

Husserl dieses Verständnis der Welt als Horizont weiter, und spricht nun etwa vom „Lebenshorizont ,Welt““ (Hua. VI, §38, S.147). Er schreibt:

[Das Ding hat] gegenüber dem ‚Innenhorizont‘ einen ‚Außenhorizont‘, eben als Ding eines *Dingfeldes*; und das verweist schließlich auf die ganze ‚Welt als Wahrnehmungswelt‘. Das Ding ist eines in der Gesamtgruppe von simultan wirklich wahrgenommenen Dingen, aber diese Gruppe ist für uns bewußtseinsmäßig nicht die Welt, sondern in ihr stellt sich die Welt dar, sie hat als momentanes Wahrnehmungsfeld für uns immer schon den Charakter eines *Ausschnittes* ‚von‘ der Welt, vom Universum der Dinge möglicher Wahrnehmungen. Das ist also die jeweils gegenwärtige Welt, sie ist jeweils für mich sich darstellend durch einen Kern ‚originaler Präsenz‘ (womit der kontinuierlich subjektive Charakter des aktuell Wahrgenommenen als solchen bezeichnet ist) sowie durch seine inneren und äußeren Horizontgeltungen. (Hua. VI, §47, S.165)

Insofern muss die Welt streng genommen als Summe von Innenhorizont, Außenhorizont und gerade explizit Gegebenen verstanden werden – nur, dass die Rede von ‚Summe‘ natürlich eine gewisse Vollkommenheit und Endlichkeit impliziert, die gerade der Horizontcharakter der Welt als falsch herausstellt. Die Welt beinhaltet eine „Unendlichkeit von leeren Vordeutungen“ (Hua. VIII, §49, S.149), die Möglichkeit, die Horizonte immer weiter zu explizieren und doch nie zum Ende zu kommen. Gleichzeitig erklärt dieser Horizontcharakter, wie es möglich ist, der Welt mit einer gewissen Typik, einer gewissen materialen Vordeutung bewusst zu sein, die sich dann enttäuschen kann. Der formalste Charakter der Welt, in seiner Allgemeinheit, kann sich dagegen nie enttäuschen.<sup>61</sup>

Als allgemeinsten Horizont begleitet die Welt dabei die Erscheinung von jeder transzendenten Gegenständlichkeit – andererseits kann die Welt eben nur horizonthaft, als Horizont eines Gegebenen, erscheinen. Husserl betont diese gegenseitige Abhängigkeit:

Es besteht aber ein grundsätzlicher Unterschied in der Weise des Weltbewußtseins und des Dingbewußtseins, des Objektbewußtseins (in einem weitesten, aber rein lebensweltlichen Sinne), während andererseits eines und das andere eine untrennbare Einheit bilden. Dinge, Objekte (immer rein lebensweltlich verstanden) sind ‚gegeben‘ als für uns jeweils [...] geltende, aber prinzipiell nur so, daß sie bewußt sind als Dinge, als Objekte *im Welthorizont*. Jedes ist etwas, ‚etwas aus‘ der Welt, der uns ständig als Horizont bewußten. Dieser Horizont ist andererseits nur als Horizont für seiende Objekte bewußt und kann ohne sonderbewußte Objekte nicht aktuell sein. (Hua. VI, §37, S.146)

Die Welt ist also nichts, das gefunden oder verdeckt werden kann. Vielmehr ist sie der äußerste Horizont, der bei jeder Anschauung immer mitgegeben, mitbewusst ist. Jede natürliche Erfahrung ist Welterfahrung, und zwar im einzigen Sinne, in dem von Welterfahrung gesprochen werden kann: Als Erfahrung eines „Ausschnittes von der Welt“ im weiteren, nicht explizit fassbaren Kontext der Welt.

---

<sup>61</sup> Für eine genauere Ausführung dieser Behauptung, s.u., Abschnitt 2.1.4.

## 1.5 Die temporalen Horizonte

Bisher wurden die Horizonte insbesondere in Hinblick auf ihre Konstitution des Dinges und der Welt untersucht. Intuitiv scheinen sie dabei vor allem die Rolle eines räumlichen Verweises zu spielen: Die Vorderseite des Dinges verweist auf seine Rückseite und die anderen Dinge, die sich woanders im Raum befinden. Allerdings sind Dinge nach Husserl nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich. Und der horizonthafte Verweis ist somit immer auch ein zeitlicher Verweis, etwa von der jetzt gesehenen Seite zur in naher Zukunft gesehenen Seite. Insofern muss nun die Horizonthaftigkeit der zeitlichen Strukturen aufgewiesen werden.

Die Problematik der Zeit wurde von Husserl ausgiebig bearbeitet, ohne dass er zu einem ihn zufriedenstellenden Ergebnis gekommen wäre. Dies zeigt sich bereits daran, dass sich neben den Vorlesungen über das innere Zeitbewusstsein von 1905 eine große Zahl von Manuskripten mit dem Thema beschäftigt, die zwischen 1893 und 1934 angefertigt wurden.<sup>62</sup> Der Terminus ‚Horizont‘ taucht dabei in den Vorlesungen selbst und den unmittelbar darauffolgenden Texten noch nicht auf, insofern er, wie oben gezeigt wurde, erst 1911/1912 zum ersten Mal explizit genannt wird. Trotzdem soll hier argumentiert werden, dass der Begriff in Husserls Schema des inneren Zeitbewusstseins, wie es in den Vorlesungen präsentiert wird, schon implizit fungiert – also analog zur These, dass der räumliche Horizont schon, ungenannt, in *Ding und Raum* zu finden ist.<sup>63</sup>

Das heißt, hier soll argumentiert werden, dass das grundsätzliche Schema Protention – Impression – Retention eigentlich schon eine Horizontstruktur fordert: Denn es handelt sich ja um ein Bewusstsein, das zwar aktuell auf die Urimpression gerichtet ist, dem die retentionalen und protentionalen Momente aber noch bzw. schon mitbewusst sind:

Wenn ein Zeitobjekt abgelaufen, wenn die aktuelle Dauer vorüber ist, so erstirbt damit keineswegs das Bewußtsein von dem nun vergangenen Objekt, obschon es jetzt nicht mehr als Wahrnehmungsbewußtsein oder besser vielleicht impressionales Bewußtsein fungiert. (Wir behalten dabei wie bisher immanente Objekte im Auge, die sich nicht eigentlich in einer ‚Wahrnehmung‘ konstituieren). An die ‚Impression‘ schließt sich kontinuierlich die primäre Erinnerung oder, wie wir sagten, die Retention an. (Hua. X, A §11, S.30)

---

<sup>62</sup> Die Vorlesungen selbst und die frühen Manuskripte sind in Band X der Husserliana, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* veröffentlicht worden. Darauf folgen die *Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein* von 1917/1918, als Husserliana XXXIII, und schließlich die *Späten Texte über Zeitkonstitution (1929-1934): Die C-Manuskripte*, die als Husserliana-Materialien Band VIII veröffentlicht worden sind.

<sup>63</sup> Diese These wird von Dzwiza-Ohlsen bezüglich den Zeit-Manuskripten zwischen 1907 und 1911 vertreten: Dzwiza-Ohlsen, *Die Horizonte der Lebenswelt: Sprachphilosophische Studien zu Husserls >erster Phänomenologie der Lebenswelt<*, S.133-137.

Diese Retentionen können dabei nicht selbst anschaulich gegeben sein – anschaulich ist ja die aktuelle Ur-Impression. Sie sind vielmehr als „Kometenschweif“ (Hua. X, A §11, S.30) mitgegeben. Um diese uneigentliche Erscheinungsweise zu erklären, nutzt Husserl schon 1905 die Analogie zum räumlichen: Er schreibt, dass das originäre Zeitfeld, zu dem Urimpression, Retention und Protention gehören, „[...] immer dieselbe Extension hat. Es verschiebt sich gleichsam über die wahrgenommene und frisch erinnerte Bewegung und ihre objektive Zeit, ähnlich wie das Gesichtsfeld über den objektiven Raum“ (Hua. X, A §11, S.31).

Diese Analogie zur Räumlichkeit taucht in den Manuskripten zwischen den *Vorlesungen und Ideen I* immer wieder auf, und häufig in Gestalt von Begriffen, die sich schon hinsichtlich der Räumlichkeit als Vorläufer des Horizontes herausgestellt haben. So schreibt Husserl in einem Manuskript, das zwischen 1907 und 1909 angefertigt wurde:

Vordergrund ist nichts ohne Hintergrund. Die erscheinende Seite ist nichts ohne (die) nicht erscheinende. Ebenso in der Einheit des Zeitbewußtseins: Die reproduzierte Dauer ist Vordergrund, die Einordnungsintentionen machen einen Hintergrund, einen zeitlichen, bewußt. Und in gewisser Weise setzt sich das in der Konstitution der Zeitlichkeit des Dauernden selbst mit seinem Jetzt, Vorher, Nachher fort. Wir haben die Analogien: Die Einordnung des Raumdings in den umfassenden Raum und die Raumwelt - andererseits das Raumdung selbst und seinen Vordergrund und Hintergrund [...]. Für das Zeitding: Die Einordnung in die Zeitform und die Zeitwelt - andererseits das Zeitding selbst und seine wechselnde Orientierung zum lebendigen Jetzt. (Hua. X, B, S.304-305)<sup>64</sup>

In zeitlicher Hinsicht ordnen sich erinnerte und gegenwärtige Anschauungen also analog zur räumlichen Dimension in Vordergrund und Hintergrund, in ein direkt und aktuell anschauliches und ein nur mitbewusstes, das aber dennoch ausschlaggebend für die Konstitution der Gegenständlichkeit ist. Ganz ähnlich ist die Situation in einem weiteren Manuskript von 1909, herausgegeben als Anhang zu den *Vorlesungen über Bedeutungslehre*:

Die Wiedererinnerung, die ich jetzt habe, und die Wahrnehmung, die ich jetzt vollziehe, jede hat ihren Hof, ihren Zeithof. Das Erinnerte steht in einer Zeitumgebung, aber ganz unbestimmt verschwimmend, ebenso (hat) das Wahrgenommene seine retentionale Umgebung, aber wieder leer oder wenig bestimmt. Trotzdem kommt die Identifikation zustande: das Bewußtsein, das Ding hier ist dasselbe, das ich gestem gesehen habe u. dgl. Man erkennt ohne weiteres, daß für diese Identifikation gerade der ‚Hof‘ wesentlich ist. Der Sinn jeder der beiden Anschauungsakte umspannt nicht bloß den Erscheinungssinn, den mit Fülle belegten Sinn, [...] vielmehr noch einen vagen, auf den Zusammenhang gerichteten Sinn; und dieser Überschuß ist ‚Bedeutung‘ von etwas, Sinn ‚gerichtet‘ auf etwas, das der Gegebenheit entbehrt, aber zur Gegebenheit kommen würde [...]. (Hua. XXVI, S.181)

Hier wird deutlich, dass es im Grunde schon um eine Horizontstruktur geht. Die verschiedenen Merkmale sind alle präsent: Der „Zeithof“ ist eine unbestimmt verschwimmende, eine leere Umgebung der Fülle; dieser „Überschuss“ ist aber gerade konstitutiv für den Sinn des

---

<sup>64</sup> Dieses Manuskript ist zum Teil in §25 der Vorlesungen wiedergegeben.

gemeinten, und er kann im Übrigen in weiteren Anschauungen zur expliziten Gegebenheit kommen.

Diese zeitliche Horizontstruktur kommt dann schon bei der ersten Erwähnung des Horizont-Terminus explizit zum Ausdruck: In einem Manuskript, das aus den Jahren 1911/1912 stammt, spricht Husserl schon vom „räumlich-zeitlich-dinglichen Horizont“ (Hua. XXXVIII, S.369). In diesem Manuskript macht Husserl eine in diesem Kontext interessante Bemerkung:

Es ist nun vorauszusehen, dass zu den vollen Wesen der Erinnerungen, Erwartungen, aber auch schon (der) Wahrnehmungen als Horizontcharakterisierungen oder durch die Horizonte bestimmte Charakterisierungen jenes Gegenwärtig, Vergangene, Künftig gehört, das sich unterscheidet von den temporalen Grundcharakteristiken, die im bloß horizontlosen Phänomen (eine Abstraktion) liegen. Ich nannte auch die Wahrnehmung, denn ein Ding, irgendein Individuum wahrnehmen heißt, ihm nicht nur das innere Jetzt erteilen, sondern auch eine Horizontgegenwart, eine unbestimmte, endlose Sphäre der Gleichzeitigkeit. (Hua. XXXVIII, S.370)

Husserl spricht hier also explizit von den Horizontcharakterisierungen des Gegenwärtig, Vergangene und Künftig, die zu den verschiedenen zeitlichen Modi gehören – allerdings unterscheidet er sie von den „temporalen Grundcharakteristiken“. Obgleich hier offen bleibt, was genau mit diesen temporalen Grundcharakteristiken gemeint ist, liegt es nahe, an das Schema Retention – Impression – Protention zu denken. In diesem Sinne würden die Horizonte nur auf jene Vergangenheit, Zukunft und Gleichzeitigkeit verweisen, die jenseits des nun gegenwärtigen, extendierten Jetztfeld liegt; die Beziehung zwischen Impression und Retention bzw. Protention wäre dagegen ausdrücklich keine horizonthafte.

Eine solche Interpretation der zeitlichen Horizonte lässt sich nicht nur mit den vorherigen Zitaten zu Zeithintergrund und Zeithof vereinbaren, gegeben dass Husserl dort gerade nicht von Horizonten spricht, sie wird auch in den *Ideen I* nicht direkt verneint. Dort erwähnt Husserl einerseits Retention und Protention, andererseits die Horizonte, aber ohne beide direkt zueinander ins Verhältnis zu setzen:

Jedes Erlebnisjetzt, sei es auch das der Einsatzphase eines neu auftretenden Erlebnisses, hat notwendig seinen *Horizont des Vorhin*. Das kann aber prinzipiell kein leeres Vorhin sein, eine leere Form ohne Inhalt, ein Nonsens. Notwendig hat es die Bedeutung eines vergangenen Jetzt, das in dieser Form ein vergangenes Etwas, ein vergangenes Erlebnis faßt. Notwendig sind jedem neu anfangenden Erlebnis Erlebnisse zeitlich vorhergegangen, die Erlebnisvergangenheit ist kontinuierlich erfüllt. Jedes Erlebnisjetzt hat aber auch seinen notwendigen *Horizont des Nachher*, und auch das ist kein leerer Horizont; notwendig wandelt sich jedes Erlebnisjetzt, sei es auch das der Endphase der Dauer eines aufgehenden Erlebnisses, in ein neues Jetzt, und das ist notwendig ein erfülltes. Man kann dazu auch sagen: Notwendig knüpft sich an das Bewußtsein des Jetzt das des soeben Vergangene, welches Bewußtsein selbst wieder ein Jetzt ist. (Hua. III-1, §82, S.184)

In gewisser Weise ähnelt die Beschreibung des Vorhin und des Nachher hier der Beschreibung der Retentionen und Protentionen; so wird hier beschrieben, wie sich jedes Jetzt

notwendigerweise in ein neues wandelt. Gleichzeitig ist auffällig, dass Husserl hier eben nicht explizit von Retention und Protention spricht, die er noch auf der Seite zuvor beschrieben hatte.

Diese Ambivalenz wird von Husserl spätestens in den *Bernauer Manuskripten* geklärt. Dort schreibt er:

Jedes Momentanbewusstsein  $U_x$  ist in sich, wie wir sagten, Protention des Künftigen und Retention des Vorangegangenen. Das heißt, jedes aktuelle Bewusstseinsmoment, das, was jeweilige Gegenwart ist, hat einen doppelten Horizont in sich, es ist vorgerichtetes und rückgewendetes Bewusstsein und das nach jedem Punkt. Dahinströmend wandelt sich  $U_x$  nicht nur überhaupt in ein neues  $U_x$ , sondern das, was in jeder Punktphase des  $U_x$  Vorbewusstsein ist, das wandelt sich in Verwirklichtes; die Wirklichkeit ist Verwirklichung eines antizipierenden Bewusstseins. Das geht so stetig weiter. Umgekehrt ist jedes  $U_x$  rückgewandt, es ist ‚Retention‘ des Vorangegangenen, und dieses ist dadurch in  $U_x$  bewusst als vorangegangen. (Hua. XXXIII, S.46)

Der „doppelte Horizont“, von dem Husserl hier spricht, bezieht sich eindeutig auf die retentionalen und protentionalen Phasen selbst, und nicht auf das, was jenseits des Momentanbewusstseins liegt. Retention und Protention sind also noch-bewusst bzw. vorbewusst, und zwar dank der Horizontstruktur. Diese Rede von retentionalen und protentionalen Horizonten lässt also keinen Zweifel mehr offen: Zumindest seit 1917/1918 verstand Husserl die Phasen des inneren Zeitbewusstseins selbst als horizonthaft.<sup>65</sup>

Wie genau diese Entwicklung, im Kontext des phänomenologischen Gesamtprojektes, vonstattenging, kann hier nicht im Detail analysiert werden. Es reicht hier, darauf hinzuweisen, dass Dzwiza-Ohlsen argumentiert, dass Husserl erst zwischen 1907 und 1911 das Zeitbewusstsein als eine eigene konstitutive Stufe erkennt und damit Bewusstseinsmodi und Zeitformen einander exakt zuordnen kann.<sup>66</sup> In diesem Kontext charakterisiert Husserl die immanenten Abschattungen als temporale Abschattungen, das heißt, die Unterscheidung zwischen immanenten mannigfaltigen Erscheinungsweisen und erscheinenden, einheitlichen Gegenständen übersetzt sich in die Unterscheidung zwischen immanentem Zeitbewusstsein und transzendenten Zeitgegenständen.<sup>67</sup>

---

<sup>65</sup> Vgl. dazu auch ein Manuskript von 1921, in dem Husserl schreibt: „[I]n jedem gegenwärtigen Bewußtsein [liegt] eine ‚Apperzeption‘ [...]. In der Tat ist keines denkbar ohne retentionale und protentionale Horizonte, ohne ein Mitbewußtsein (obschon ein notwendig unanschauliches) der Bewußtseinsvergangenheit und eine Vorerwartung von kommendem Bewußtsein (wie unbestimmt es auch sein mag)“ (Hua. XI, S.337-338). In einem ähnlichen Sinne spricht er in den *Cartesischen Meditationen*, vom „unendlichen Horizont[...] der immanenten Zeit“ (Hua. I, §18, S.81); noch klarer ist dann die Beschreibung der Horizonte der lebendigen Gegenwart in den C-Manuskripten, z.B. Hua. Mat. VIII, S.94.

<sup>66</sup> Dzwiza-Ohlsen, *Die Horizonte der Lebenswelt: Sprachphilosophische Studien zu Husserls >erster Phänomenologie der Lebenswelt<*, S.134-135.

<sup>67</sup> In einem Manuskript von 1907-1909 schreibt Husserl nun z.B.: „Das Ding ist Einheit, es dauert, und in seiner Zeitdauer. In ihr sind zu unterscheiden die mannigfaltigen Phasen, jede Phase ist Phase des zeitlichen Daseins des Dinges. *Das Ding* ist aber nicht die Vielheit der Phasen, auch nicht die Kontinuität der Phasen, sondern das *eine und selbe* Ding, das eben *während* seiner Zeit dasselbe ist, in *jeder Phase* dasselbe“ (Hua. X, B, S.270). Vgl. auch

Jenseits der Frage nach der Rolle des Horizontes im Schema der immanenten Phasen des Zeitbewusstseins ist es seit Einführung des Begriffs klar, dass der Verweis auf eine Vergangenheit und eine Zukunft hinter dem jeweiligen Zeitfeld horizonthaft vermittelt wird – das zeigt Husserls Rede vom Horizont des Vorhin und des Nachher in *Ideen I* ohne Ambivalenz. Insofern ordnen die Horizonte jedes Erlebnis in seinen Zeitkontext ein – und dieser zeitliche Kontext ist gleichzeitig der jeweilige Bewusstseinsstrom:

Jedes wirkliche Erlebnis [...] ist notwendig ein dauerndes; und mit dieser Dauer ordnet es sich einem endlosen Kontinuum von Dauern ein – einem *erfüllten* Kontinuum. Es hat notwendig einen allseitig unendlichen erfüllten Zeithorizont. Das sagt zugleich: es gehört *einem* unendlichen ‚Erlebnisstrom‘ an. (Hua. III-1, §81, S.182)

Das heißt, als dauerndes Erlebnis kann nach seinem davor und danach gefragt werden – und diese vorhergehenden oder darauffolgenden Erlebnisse haben wiederum dieselbe Struktur. Es ergibt sich also eine, horizonthaft stets mitgegenwärtige, unendliche Kette von Erlebnissen. Dieser Unendlichkeit der inneren Zeitlichkeit gehört korrelativ eine Unendlichkeit der objektiven, kosmischen Zeit zu, die sich ebenfalls horizonthaft anzeigt, und von Husserl als Teil der natürlichen Einstellung beschrieben wird:

Ebenso wie mit der Welt in ihrer Seinsordnung räumlicher Gegenwart [...] verhält es sich mit ihr hinsichtlich der Seinsordnung in der Folge der Zeit. Diese jetzt, und offenbar in jedem wachen Jetzt für mich vorhandene Welt hat ihren zweiseitig unendlichen zeitlichen Horizont, ihre bekannte und unbekante, unmittelbar lebendige und unlebendige Vergangenheit und Zukunft. (Hua. III-1, §27, S.57-58)

Diese Struktur der horizonthaften Zukunft und Vergangenheit muss noch mit einem dritten Aspekt komplementiert werden: Dem oben in einem Zitat schon aufgetauchten Aspekt der Gleichzeitigkeit. „Das sagt, das jedes Erlebnis *jetzt* einen Horizont von Erlebnissen hat, die eben auch die Originaritätsform des ‚Jetzt‘ haben [...]“ (Hua. III-1, §82, S.184). Dieses horizonthafte Gleichzeitige wird ebenfalls temporal modalisiert, und vervollständigt so die Konstitution der objektiven Zeit: Ein Erlebnis, dem ein Zeitpunkt entspricht, verweist so auf „[...] all das [...], was zu demselben modifizierten Jetzt gehört, kurzum seinen Horizont des ‚gleichzeitig Gewesen‘“ (Hua. III-1, §82, S.185).

So kann geschlussfolgert werden, dass der Horizont zeitliche Differenz, in der Einheit des Lebensstromes und der objektiven Zeit, genauso vermittelt wie räumliche Differenz in der Einheit des einen Raumes, der einen räumlich-zeitlichen Welt.

---

Dzwiza-Ohlsen, *Die Horizonte der Lebenswelt: Sprachphilosophische Studien zu Husserls >erster Phänomenologie der Lebenswelt<*, S.135-137., und Hua. III-1, §81, S.181.

## 1.6 Die Horizonte der Potentialität

Es gibt noch eine letzte Dimension des Horizontes, die hier etwas genauer beschrieben werden soll, bevor zur eigentlichen Argumentation dieser Arbeit übergegangen wird. Dies ist die Eigenart der Horizonte, Möglichkeiten vorzuzeichnen. Dies gilt zunächst in Hinblick auf die Beziehung zum eigenen Erlebnisstrom.

Gerade ist gezeigt worden, dass es die zeitlichen Horizonte sind, die das jetzt bewusste Erlebnis mit einer endlosen Zukunft und Vergangenheit des eigenen Bewusstseins verbinden. Diese Verbindung sollte dabei nicht als eine bloße Nebeneinanderstellung angesehen werden. Vielmehr sind die nur horizonthaft gegebenen Vergangenheiten und Zukünftigkeiten selbst in gewisser Weise Teil des Erlebnisses.<sup>68</sup> Andersherum heißt das, dass „kein konkretes Erlebnis als ein im vollen Sinne Selbstständiges gelten kann. Jedes ist ‚ergänzungsbedürftig‘ hinsichtlich eines, seiner Art und Form nach nicht beliebigen, sondern gebundenen Zusammenhanges“ (Hua. III-1, §83, S.186). Insofern jedes Erlebnis ergänzungsbedürftig ist, das heißt, von den anderen Erlebnissen beeinflusst wird, hat es selbst eine analoge Wirkung auf alle anderen Erlebnisse: „Jedes Erlebnis beeinflusst den (hellen oder dunkeln) Hof der weiteren Erlebnisse“ (Hua. III-1, §83, S.187). Es handelt sich also um eine wechselseitige Beeinflussung, eine horizonthafte Durchdringung zwischen allen Erlebnissen. Insofern liegt in diesem Hof selbst sogar die Einzigartigkeit jedes Ichs: Husserl behauptet, dass es unmöglich ist, dass zwei verschiedene Ichs, d.h. zwei verschiedene Erlebnisströme jemals Erlebnisse haben können, die ihrer inneren Artung und ihrem Hof nach absolut gleich sein können.<sup>69</sup>

Gleichzeitig ist diese horizonthafte Verweisung auf alle anderen Erlebnisse desselben Erlebnisstromes eben nur eine horizonthafte: Das heißt, die anderen Erlebnisse sind nicht explizit gegeben, selbstgegeben.<sup>70</sup> Vielmehr bezeichnet Husserl sie als „inaktuell“<sup>71</sup> oder „potentiell“<sup>72</sup>. Wie diese Rede schon andeutet, können alle diese Erlebnisse aber aktuell werden:

Danach hat ein Erlebnis, das zum Objekt eines Ichblickes geworden ist, also den Modus des Erblickten hat, seinen Horizont nichterblickter Erlebnisse; das in einem Modus der ‚Aufmerksamkeit‘ und evtl. in steigender Klarheit Erfasste, einen Horizont hintergründlicher Unaufmerksamkeit mit relativen Unterschieden der Klarheit und Dunkelheit, sowie der Abgehobenheit und Unabgehobenheit. Darin

---

<sup>68</sup> Vgl. hierzu Walton, der die Horizontstruktur als ein „ineinander“ bestimmt, die sich gerade mit Strukturen des „nacheinander“ oder „auseinander“ kontrastieren lässt: Walton, *Intencionalidad y Horizonticidad*, S.127.

<sup>69</sup> Hua. III-1, §83, S.187.

<sup>70</sup> Husserl betont mehrmals in den *Ideen I*, dass es undenkbar ist, dass der gesamte Erlebnisstrom auf einmal gegeben sein könnte: Hua. III-1, §35, S.73 und §83, S.185.

<sup>71</sup> Hua. III-1, §35, S.73.

<sup>72</sup> Hua. III-1, §35, S.72.

wurzeln eidetische Möglichkeiten: das Unerblickte in den reinen Blick zu bringen, das nebenbei Bemerkte zum primär Bemerkten, das Unabgehobene zum Abgehobenen, das Dunkle zum Klaren und immer Klareren zu machen. (Hua. III-1, §83, S.185-186)

In Übereinstimmung mit der schon eher beschriebenen Möglichkeit, jeden Horizont zu explizieren und somit zu einer direkteren Gegebenheit zu bringen, können also alle Hintergründe und inaktuellen Erlebnisse aktualisiert werden. Je nach Fall hat diese Aktualisierung einen verschiedenen Charakter. Für den Fall des Hintergrundes der Wahrnehmung etwa spricht Husserl von einem „[...] *potentielle[n] Wahrnehmungsfeld* in dem Sinne, daß sich jedem so Erscheinenden ein besonderes Wahrnehmen (ein gewahrendes cogito) zuwenden kann“ (Hua. III-1, §84, S.189). Analog dazu versteht Husserl die Möglichkeit der Reflektion:

„Alle Erlebnisse sind bewußt“, das sagt also [...] sie sind [...] nicht nur vorhanden, wenn sie selbst Objekte eines reflektierenden Bewußtseins sind, sondern sie sind schon unreflektiert als ‚Hintergrund‘ da und somit prinzipiell *wahrnehmungsbereit* in einem zunächst analogen Sinne, wie unbeachtete Dinge in unserem äußeren Blickfeld. (Hua. III-1, §45, S.95)

Diese kontinuierliche, horizonthaft vermittelte Möglichkeit der Reflektion<sup>73</sup> auf ein Erlebnis analogisiert Husserl im selben Absatz mit der Möglichkeit der Erinnerung: „Daß die reproduktiven (und retentionalen) Modifikationen der Erlebnisse die parallele, nur entsprechend modifizierte Beschaffenheit haben, ist selbstverständlich“ (Hua. III-1, §45, S.95).<sup>74</sup> Das heißt, bei einer Wendung des geistigen Blickes in der Wahrnehmung, bei der Reflektion und bei der Erinnerung handelt es sich nach Husserl im Grunde um dieselbe wesentliche Struktur: Etwas, was mir nur implizit, horizonthaft mit dem aktuellen Erlebnis mitgegeben wird, wird zum Zielpunkt des Interesses, es wird aktualisiert und damit selbst explizit. Diese Feststellung wiederholt nicht nur die Erkenntnis, dass uns unser eigenes Leben, als Erlebnisstrom, nur durch das gegenwärtige Erlebnis und seine Horizonte gegeben ist; sie zeigt auch die alltägliche Relevanz der Horizonte: Denn wenn wir uns etwas zuwenden, wenn wir auf etwas reflektieren oder uns an etwas erinnern, dann notwendigerweise auf etwas, was uns in unseren passiven Horizonten schon vorgegeben ist. Insofern zeichnen sie unsere Möglichkeiten, unsere Freiheit vor. Husserl spricht gar vom „Feld der Freiheit“ des Ichs:

---

<sup>73</sup> Walton diskutiert die horizonthafte Vorreflexivität als Bedingung der Möglichkeit der Reflektion in mehr Detail: Walton, *Intencionalidad y Horizonticidad*, S.298.

<sup>74</sup> Für eine genauere Beschreibung, inklusive der horizonthaften Möglichkeit der Vergegenwärtigung der Zukunft, siehe z.B. *Erste Philosophie*: „Hinter dieser unmittelbaren retentionalen Vergangenheit liegt aber das Reich der sozusagen niedergeschlagenen, *erledigten Vergangenheiten*, das als offener Horizont ebenfalls jetzt in gewisser Weise bewußt ist, in das sich ein suchender und weckender Blick hinein richten kann, ein Reich des Wiedererweckbaren durch Erinnerungen. Auf der anderen Seite haben wir ebenso einen Horizont der *offen endlosen fernen Zukunft*, in die sich unsere Zukunftsakte – Ahnungen, Hoffnungen, Vorerwägungen, Entschlüsse, Zwecksetzungen – hinein richten“ (Hua. VIII, §49, S.150).

Die übrigen Erlebnisse, die für die Ichaktualität das allgemeine Milieu bilden, entbehren freilich der ausgezeichneten Ichbezogenheit [...] Und doch haben sie ihren Anteil am reinen Ich und dieses an ihnen. Sie ‚gehören‘ zu ihm als ‚die seinen‘, sie sind *sein* Bewußtseinshintergrund, *sein* Feld der Freiheit“ (Hua. III-1, §80, S.179)<sup>75</sup>

Die Beziehung zwischen Horizont und Möglichkeiten, im Sinne des horizonthaft vorgezeichneten Feldes der Freiheit,<sup>76</sup> ist dabei nicht auf die Stellungnahme des Ichs zu seinen eigenen Erlebnisstrom begrenzt. Husserl unterscheidet in den *Ideen II* zwischen zwei Formen von Potentialitäten, zwischen zwei Formen des „Ich-kann“, nämlich „zwischen dem *physischen* ‚Ich-kann‘, dem leiblichen und leiblich vermittelten, und dem *geistigen*“ (Hua. IV, §59, S.253). In diesem Sinne lässt sich fragen, ob die eigenen physisch-leiblichen Vermögen nicht genauso horizonthaft vorgezeichnet werden, wie die geistigen: Das Ich ist sich des eigenen „Ich-kann“ ja bewusst;<sup>77</sup> aber doch sicher nicht so, als würden die eigenen leiblichen Vermögen ständig explizit bewusst sein oder werden. Es muss sich also um ein inaktuelles, potentielles Bewusstsein der eigenen Potentialitäten handeln.

In diesem Sinne kommt zur zeitlichen und zur räumlichen Dimension der horizonthaften Apperzeption von transzendenten Dingen noch eine dritte Dimension hinzu: Die horizonthafte Antizipation der eigenen Kinästhesen. Sehe ich die Vorderseite eines Dinges, dann ist die Rückseite als räumlich woanders, zeitlich später sichtbar und kinästhetisch als sichtbar durch eine Bewegung meines Leibes vermeint. Husserl beschreibt diese Korrelation zum Beispiel in der *Krisis*:

Der Mannigfaltigkeit von Erscheinungen, in denen ein Körper als je dieser eine und selbe wahrnehmbar ist, entsprechen in eigener Weise die ihm zugehörigen Kinästhesen, in deren Ablaufen-Lassen die entsprechenden mitgeforderten Erscheinungen auftreten müssen, um überhaupt Erscheinungen von diesem Körper, ihn in sich, als diesen in seinen Eigenschaften, darstellende sein zu können. (Hua. VI, §28, S.109).

Die entsprechende These, dass die kinästhetischen Potentialitäten horizonthaft mitbewusst sind, soll hier nicht im Detail argumentiert werden. Es ist ausreichend, sie angedeutet zu haben. Genauso bleiben hier noch eine Reihe weiterer, interessanter Rollen der Horizontstruktur

---

<sup>75</sup> Vgl. auch §92 der *Ideen I*, wo Husserl von den inaktuellen Gegebenheiten als „Feld der Potentialität für freie Akte des Ich“ (Hua. III-1, §92, S.215) spricht und §19 der *Cartesischen Meditationen*, wo Husserl explizit von Horizonten spricht: „Die Horizonte sind vorgezeichnete Potentialitäten“ (Hua. I, §19, S.82).

<sup>76</sup> Eine solche horizonthafte Beziehung auf die Möglichkeiten des Ichs ist von mehreren Autoren bemerkt worden: Gurwitsch, *The Field of Consciousness: Theme, Thematic Field, and Margin*, p.357., Geniušas, *The Origins of the Horizon*, p.72., Walton, *Intencionalidad y Horizonticidad*, p.121.

<sup>77</sup> Hua. IV, §60, S.257: „In Beziehung auf meine zentripetalen Ichakte habe ich das Bewußtsein des *Ich kann*.“

unbeleuchtet: etwa die Horizonte der Affektivität,<sup>78</sup> der Bedeutung<sup>79</sup> oder die Frage nach der Genesis der Horizonte.<sup>80</sup>

So wurde hier aufgezeigt zu haben, wie der Horizont, als Struktur, die auf ein implizites Mitbewusstes verweist, eine entscheidende Rolle spielt: Er erlaubt die räumliche, zeitliche und kinästhetische Erinnerung und Antizipation, und erlaubt so die Konstitution von transzendenten Gegenständen überhaupt, als sinnhafte Einheit in einer Mannigfaltigkeit von Erscheinungsweisen. Er ordnet im weiteren jedes Erlebnis in die Gesamtheit der Welt und des Bewusstseinsstromes ein, und er zeichnet die Möglichkeiten des Ichs, hinsichtlich der Wendungen des geistigen Ich-kann und hinsichtlich der leiblichen Vermögen, vor.

---

<sup>78</sup> Quepons, „Horizonte y temple de ánimo“ und Walton, *Intencionalidad y Horizonticidad*, S.231.

<sup>79</sup> Lünser, „Horizontality and Sense in Husserl's Phenomenology“.

<sup>80</sup> Geniušas, *The Origins of the Horizon*.

## Kapitel II: Horizont und Alterität

Die Problematik der Alterität oder Fremdheit nimmt bei Husserl keine zentrale Rolle ein – sie tritt in der Regel in Hinsicht auf andere Untersuchungen auf, und wird nicht ihrer Selbst willen befragt. So geht es Husserl in der *Fünften Cartesianischen Meditation* letztendlich um die Konstitution der Intersubjektivität und die Widerlegung des Vorwurfs des Solipsismus; Überlegungen zur Fremdwelt lassen sich erst in späten Manuskripten finden.<sup>81</sup> Das ist umso überraschender, als dass diese Problematik bei späteren Phänomenologen sehr fruchtbar entwickelt wird, etwa bei Emmanuel Levinas, Henri Maldiney oder Bernhard Waldenfels. Dies heißt aber nicht, dass sich bei Husserl keine Ansatzpunkte finden lassen, um eine originär Husserlsche Theorie der Alterität zu entwickeln.<sup>82</sup>

Die hier behauptete These ist, dass es möglich ist, ausgehend von Husserls Begriff des Horizontes eine Konzeption der Alterität zu entwickeln. Die leitende Frage ist dabei notwendigerweise, insofern es sich um eine phänomenologische Untersuchung handelt, die nach dem Erscheinen der Alterität. Die Beziehung zwischen den beiden Konzepten Alterität und Horizont muss dabei in gewisser Weise rekonstruiert werden: Husserl spricht äußerst selten von beiden Begriffen gemeinsam. Dagegen soll hier gezeigt werden, dass sich im Kern des Horizontbegriffs sozusagen ein Aspekt der Alterität verbirgt: Denn der Horizont verweist, als Horizont, notwendigerweise auf die grundsätzliche Möglichkeit eines Mehr, eines Anders. Allerdings zeigt sich in diesem Verweis auf die Alterität eine gewisse Ambivalenz, denn gleichzeitig zeichnet er auch vor, was sich in diesem Anders wohl zeigen wird. Damit eröffnet und verdeckt er Alterität.

In diesem Sinne ist der Begriff der Alterität selbst nicht vorausgesetzt, sondern wird vielmehr von der Horizontstruktur ausgehend aufgezeigt. Das heißt, insofern der Horizont selbst auf einen Überschuss verweist, handelt es sich um eine Struktur des Bewusstseins, die über sich selbst hinausweist; auf ein Anderes. Alterität wird also nicht frontal und direkt thematisiert. Stattdessen ist die Grenze des Bewusstseins der Ausgangspunkt, von dem aus nach seinem

---

<sup>81</sup> Z.B. in Hua. XV, S.214-218.

<sup>82</sup> So sind Husserls Beschreibungen zum Beispiel ausreichend, damit Hutt behaupten kann, dass Husserl hinsichtlich der Unendlichkeit des Anderen und der entsprechenden Inadäquatheit des eigenen intendierten Gehaltes eine ähnliche Position eingenommen hätte wie Levinas: Hutt, „Identity, Alterity, and Ethics in the Work of Husserl and His Religious Students, Stein and Levinas“, S.21.

Jenseits, und der Gegebenheit dieses Jenseits‘ gefragt wird. Was genau sich als Alterität oder Anderes charakterisieren lässt, kann so erst im Laufe der Untersuchung gezeigt werden.<sup>83</sup>

Dabei kann diese Herangehensweise einige klassische Vorwürfe an Husserls Phänomenologie beantworten. So hat zum Beispiel Waldenfels eine Kritik von Husserls Konzeption des Fremden vorgebracht: Entgegen Husserls Unterscheidung zwischen der Sphäre des Eigenen und der Sphäre des Fremden in der *Fünften Cartesianischen Meditation* argumentiert Waldenfels, dass das Fremde bis in die Sphäre der lebendigen Gegenwart des eigenen Ichs eindringt; insofern könnte die Unterscheidung zwischen Eigenem und Fremdem nur als Differenz innerhalb eines Feldes der Erfahrung erfolgen, wie das von Merleau-Ponty vorgeschlagen wird.<sup>84</sup> Wie hier gezeigt werden soll, ist es aber durchaus möglich, eine solche differenziertere Konzeption der Alterität mit Husserl selbst zu entwickeln.<sup>85</sup>

Dabei wird hier der Begriff der Alterität und der Anderen<sup>86</sup> bevorzugt; damit soll aber nicht behauptet werden, als ob es sich beim Begriff der Alterität um einen von der Fremdheit völlig zu unterscheidenden handelt. Vielmehr ist dies eine pragmatische Entscheidung. Gerade hinsichtlich einer personalen Alterität ist der Terminus der anderen Person oder der Anderen deutlich klarer als der der fremden Person, der Fremden: Denn jede Person, in die ich mich einfühle, ist eine Andere – die Rede von der Fremden scheint dagegen eine Unterscheidung von den mir Bekannten, mir Nahestehenden zu implizieren. Dazu kommt, dass meines Erachtens Waldenfels‘ Behauptung, dass das Gegensatzpaar Selbst – Anderes Gefahr läuft, zu einer Schematisierung von zwei Teilen eines Ganzen zu führen, während dies beim Paar Eigenes – Fremdes nicht der Fall wäre, nicht vollkommen überzeugend ist.<sup>87</sup>

Interessant ist außerdem, dass eine sehr interessante Spannung hinsichtlich des Begriffs der Anderen in der nach-Husserlschen Phänomenologie beobachtet werden kann. Während der

---

<sup>83</sup> In diesem Sinne unterscheidet sich der hier vorgestellte Ansatz zum Beispiel von Sitsch: Dieser behauptet, dass sich eine systematische Thematisierung der Alterität des eigenen Bodens entziehen würde, und schlägt deshalb Einzeluntersuchungen konkreter Erfahrungen des Fremden vor: Sitsch, *Epoché und Alterität: Invarianten des Epoché-Vollzugs und der Weg in eine enthaltende Haltung*, S.234.

<sup>84</sup> Waldenfels, „Experience of the Alien in Husserl’s Phenomenology“, S.29.

<sup>85</sup> In gewisser Weise schließt eine solche Analyse direkt an Waldenfels‘ Kritik an, insofern er selbst behauptet, die Denkfigur Husserls, die sich am ehesten retten ließe, sei die des Überschusses: Waldenfels, „Experience of the Alien in Husserl’s Phenomenology“, S.31. In der Tat wird sich zeigen, dass das Bewusstsein des Überschusses ein in diesem Sinne entscheidendes Merkmal der Horizontstruktur ist.

<sup>86</sup> Um den Terminus ‚die andere Person‘ zu verkürzen, wird im Text immer wieder die Rede von ‚der Anderen‘ sein: Dies darf nicht so interpretiert werden, als gäbe es eine besondere Beziehung zwischen dem Weiblichen und der Alterität – der Terminus ‚die Andere‘ soll sich, genauso wie ‚die andere Person‘, gleichwertig auf alle Geschlechter beziehen.

<sup>87</sup> Für diese Behauptung siehe Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, S.20.

Begriff bei Levinas zentral ist, und mir als *hoher Anderer* entgegentritt,<sup>88</sup> dem ich antworten muss, ist *der Andere* bei Existentialisten wie Sartre oder de Beauvoir der Inbegriff des Objektivierten.<sup>89</sup> Diese Spannung scheint dabei nicht zufällig zu sein, sondern zeigt sich vielmehr in der Ambivalenz des horizonthaften Verweises auf die Andere: Einerseits handelt es sich um jemand nicht Gegebenes, Unbekanntes; andererseits ermöglicht gerade dieser Entzug die Aufladung der Anderen mit Projektionen, die nicht direkt geprüft und somit als falsch herausgestellt werden können.<sup>90</sup>

Für eine solche Beschreibung der Beziehung zwischen Horizont und Alterität sollen dabei auf mehreren Ebenen konkrete Kontaktpunkte und Wechselbeziehungen untersucht werden. Es muss allerdings von Anfang an klargestellt werden, dass die Reihenfolge der Darstellung der Ebenen nicht überinterpretiert werden sollte: Explizit soll keine hierarchische, chronologische oder genetische Beziehung zwischen den verschiedenen Ebenen behauptet werden. Auch die Unterscheidung dieser Ebenen ist zunächst nur analytisch, und macht keine Aussage zur Natur der Beziehung zwischen ihnen. Diese Fragen sind zwar relevant, gehen aber über den Rahmen dieser Untersuchung hinaus.<sup>91</sup>

In einem zweiten Teil soll die Rolle der Zeitlichkeit im Zusammenhang mit Horizont und Alterität behandelt werden. Dabei kann gezeigt werden, dass sich auf allen Ebenen eine bestimmte zeitliche Struktur wiederholt: Zunächst besitzt die Gegenwart eine gewisse Priorität, da sich Alterität in ihrer direkten, widerstehenden Gestalt nur im Jetzt zeigen kann. Als Möglichkeit der Alterität wird sie aber, von der vergangenen Erfahrung der Alterität ausgehend, in der Zukunft verortet. Diese zeitliche Analyse ermöglicht dann im Anschluss eine Ausweitung der Blickrichtung der Untersuchung auf eine mögliche Alterität im Selbst und die Thematisierung der Frage nach der richtigen Haltung zur Alterität.

---

<sup>88</sup> C.f. Levinas, *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*, S.23.

<sup>89</sup> In seinem berühmten Kapitel zum Blick beschreibt Sartre den Anderen als Objektivierten: C.f. Sartre, *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, S.292; de Beauvoir stellt die Frau als die Andere und somit Inessenzielle dem Subjekt, dem Absoluten gegenüber; in diesem Sinne kritisiert sie Levinas' Identifizierung der Anderen mit dem Weiblichen in *Le Temps et l'Autre*: de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe: I Les Faits et les Mythes*, S.18. Wie Doublet zeigt, handelt es sich dabei aber um eine gewisse Missinterpretation des Begriffes des Anderen bei Levinas: Doublet, „Levinas et le féminin“, S.14.

<sup>90</sup> Etwa in Form von Kategorisierungen der Anderen, die einen Höhepunkt im „othering“ findet: C.f. Sitsch, *Epoché und Alterität: Invarianten des Epoché-Vollzugs und der Weg in eine enthaltende Haltung*, S.236. Diese Möglichkeit wird sich klar im Kapitel zur verstandenen Anderen zeigen, s.u., Abschnitt 2.2.2.

<sup>91</sup> So vertritt Blumenberg zum Beispiel die Position, dass horizonthafte Mitgegebenheit selbst möglich sei, weil anderes von Mitsubjekten erfahren werden kann: Blumenberg, *Zu den Sachen und zurück*, S.296; c.f. auch D'Angelo, *Zeichenhorizonte*, S.25. Dagegen kann Husserl so interpretiert werden, als vertrete er eine entgegengesetzte hierarchische Auslegung: die Sphäre der Eigenheit ist bei ihm „wesensmäßig fundierend“ für die der Fremdheit: Hua. I, §44, S.127.

## 2.1 Die Ebenen der Alterität des unmittelbar Erscheinenden

### 2.1.1 Die basale Differenz

Die unterste Ebene, die hier berücksichtigt werden soll, ist der Fall der eigentlichen Anschauung und ihrer Horizonte. Der Startpunkt ist hier die einzelne Abschattung. Dabei muss direkt zur Kenntnis genommen werden, dass es sich um eine Abstraktion handelt, wenn ein einzelner Moment der eigentlichen Anschauung untersucht wird, der sozusagen genau einer Abschattung entspricht. Im Anschauungsverlauf selbst handelt es sich immer um eine Mannigfaltigkeit von Abschattungen, die ineinander übergehen und dabei eben einen intentionalen Gegenstand abschatten. Eine solche Abstraktion auf einzelne Abschattungen und ihr Dargestelltes ist nach Husserl aber in der Reflektion möglich.<sup>92</sup>

In einem solchen Fall der Abstraktion erscheint das von der Abschattung abgeschattete, zum Beispiel eine bestimmte Farbe, unmittelbar und voll. Ich sehe weiß. Ich höre ein Geräusch. Ich stelle mir einen Duft vor. Innerhalb des Rahmens dieser Abstraktion auf dieses unmittelbar Gegebene ist sozusagen meine gesamte Welt weiß, ist sie dieses Geräusch, dieser Duft. Ich bin gefangen in der reinen Fülle des Selben.

Eine solche Gefangenschaft im Selben deckt sich nicht mit unserer alltäglichen Erfahrung. Das liegt nicht nur daran, dass hier vom Fluss der Zeit abstrahiert wurde: An sich ist es denkbar, von einem Augenblick zum nächsten aus einem Selben ins nächste zu stürzen: Jetzt ist alles weiß. Jetzt ist alles rot. Erst die Verbindung zwischen den Augenblicken, zwischen den Abschattungen, zwischen den Momenten der eigentlichen Anschauung ermöglichen eine Differenz: Während ich weiß sehe, ist mir retentional bewusst, dass eben auch rot war. Dieses Bewusstsein der Möglichkeit der Differenz, der Möglichkeit, dass das augenblicklich Bewusste nicht das Ganze der Welt ist, eröffnet die Existenz eines Mehr, eines Jenseits des Selben. Dieses Mehr ist durch den Horizont immer mitbewusst:

Zum Beispiel zu jeder äußeren Wahrnehmung gehört die Verweisung von den eigentlich wahrgenommenen Seiten des Wahrnehmungsgegenstandes auf die mitgemeinten, noch nicht wahrgenommenen [...] Seiten – als die nunmehr wahrnehmungsmäßig kommenden, eine stetige Protention, die mit jeder Wahrnehmungsphase neuen Sinn hat. Zudem hat die Wahrnehmung Horizonte von anderen Möglichkeiten der Wahrnehmung als solchen, die wir haben könnten, wenn wir tätig den Zug der Wahrnehmung anders dirigieren, die Augen etwa, statt so, vielmehr anders bewegen, oder wenn wir vorwärts oder zur Seite treten würden usw. (Hua. I, §19, S.82)

Zu jeder eigentlichen, das heißt unmittelbar gegebenen Wahrnehmung gehört also notwendigerweise eine Verweisung auf ein mitgemeintes Mehr. Diese Verweisungen können

---

<sup>92</sup> C.f. Hua. III-1, §97, S.226-227.

grundsätzlich unter den Begriff des Horizontes gefasst werden. In diesem kurzen Zitat Husserls finden wir schon drei, in Kapitel I näher beschriebene Dimensionen solcher Horizonte, die jeweils auf verschiedene nicht-wahrgenommene Wahrnehmungen verweisen. Zunächst gibt es eine im weitesten Sinne räumliche Verweisung, auf die Seiten des Wahrnehmungsgegenstandes, die mir gerade nicht gegenüberstehen und deshalb nicht wahrnehmbar sind: So zum Beispiel die Rückseite eines gesehenen Gegenstandes oder der Geschmack des noch nicht probierten Kuchenbelags.<sup>93</sup> Zu dieser räumlichen gehört parallel die zeitliche Dimension: Husserl spricht hier von Protention, also einer kurzfristigen, horizonthaft gegebenen Erwartung auf die Zukunft. Womöglich werde ich die Rückseite gleich sehen, den Kuchenbelag gleich schmecken, den zwölften Glockenton gleich hören. Die Horizonte verweisen aber nicht nur auf eine solche Zukunft, sondern genauso auf die soeben vergangenen Momente, als Retention.<sup>94</sup> Auch das gerade Vergangene ist so zwar nicht mehr direkt gegeben, aber doch noch als Verweisung mitgegeben: Ich sehe nun die Rückseite und trotzdem ist mir horizonthaft noch bewusst, dass ich gerade eben noch eine andere Seite sah. Schließlich beobachtet Husserl in diesem Zitat noch die leibliche Dimension der Horizonte: All diese Verweisungen implizieren eine gewisse, wenn auch nullwertige, Bewegung des eigenen Leibes. Ich könnte meine Augen, meinen Kopf, meine Hände so oder so bewegen, und solchen möglichen Bewegungen entsprechen bestimmte Horizonte, die vorzeichnen, was mir erscheinen würde. Jedes Hier-sein verweist also auch auf die Möglichkeit, woanders, an einem Ort zu sein.

Klar ist hier, dass diese drei Dimensionen des Horizontes nicht isoliert voneinander auftauchen, sondern immer in Verquickung: Jede gegenwärtige Wahrnehmung impliziert gleichzeitig andere zeitliche Phasen, verbunden mit möglichen anderen Kinästhesen und anderen räumlichen Feldern und Punkten. Diese Dimensionen des Horizontes gelten im Übrigen nicht nur für die äußere Wahrnehmung. So gilt für jede Anschauung von räumlichen Gegenständen, ob in Erinnerung, Phantasie oder Erwartung, dass ich implizit eine leibliche Position zu ihnen einnehme, und sie eben verstehe als etwas, dass sich in einer Zeit und einem Raum dargestellt hat, sich darstellen könnte oder darstellen wird;<sup>95</sup> so erscheinen sie auch immer mit der horizonthaften Möglichkeit, sich anders darzustellen. Darüber hinaus gilt für alle möglichen Gegenstände in allen Anschauungsmodi, dass sie grundsätzlich horizonthaft erscheinen, wenn

---

<sup>93</sup> Die Horizonte verweisen insbesondere auch auf mannigfaltige Erscheinungsweisen desselben Dinges in anderen Wahrnehmungssinnen. Siehe Hua. VI, §45, S.160.

<sup>94</sup> C.f. Hua. III-1, §82, S.184. Für eine genauere Diskussion, s.o., Abschnitt 1.5.

<sup>95</sup> Zum Fall der Phantasie, c.f. zum Beispiel: Hua. VIII, §44, S.116.

auch nicht notwendigerweise mit räumlichen und leiblichen Horizonten:<sup>96</sup> Auch der Satz des Pythagoras erscheint notwendigerweise in der mathematischen Anschauung mit Verweisungen auf ein mehr, etwa auf die Möglichkeit, weitere mathematische Sätze von ihm abzuleiten.<sup>97</sup>

Insofern kann festgehalten werden, dass der Horizont zu einer grundsätzlichen Unzulänglichkeit der direkt gegebenen Anschauung führt: Alles Gegebene verweist horizonthaft auf einen Überschuss, der noch nicht voll gegeben ist. Das heißt auch, alles Selbe verweist durch den Horizont auf ein Mehr, das gleichzeitig auch ein Anderes, zumindest im einfachsten Sinne, ist.

### 2.1.2 Die vorzeichnenden Horizonte

Dieser Verweis auf das Andere ist nicht der einzige Aspekt des Horizontes. Bereits in den vorangegangenen Zitaten wurde klar, dass das Andere, Nicht-Gegebene, auf das der Horizont verweist, kein vollkommen leeres, inhaltsloses Anderes ist.<sup>98</sup> Vielmehr ist das Andere, auf das der Horizont verweist, immer schon im Horizont selbst vorgezeichnet, zumindest in einer gewissen Weise. Wie schon im ersten Kapitel erklärt, handelt es sich um eine bestimmte Leere, eine Leere als „bestimmbare Unbestimmtheit“ (Hua. XI, §1, S.6).<sup>99</sup>

So verweist der Horizont auf Etwas, das zwar noch nicht selbst gegeben und damit bestimmt ist, was aber notwendigerweise bestimmt werden kann. Dabei manifestiert der Horizont immer schon eine zumindest minimale Vorzeichnung, Antizipation des kommenden. Insofern gibt ein Horizont sein Impliziertes niemals vollkommen – sonst wäre er direkte Anschauung – aber gleichzeitig zeichnet er immer zumindest minimal vor, was er impliziert. Wo genau er sich auf diesem variablen Spektrum befindet, hängt von der konkreten Situation ab. Dieses Spektrum erlaubt, im Übrigen, durchaus die Möglichkeit mehrerer, sich ausschließender Antizipationen: Etwa, wenn eine Münze geworfen wurde, und horizonthaft antizipiert wird, dass sie wohl entweder Kopf oder Zahl zeigen wird.

Wie im ersten Kapitel beschrieben, ist diese Funktionsweise des Horizontes entscheidend, damit das Ding selbst überhaupt erscheinen kann, damit es konstituiert werden kann. Wir sind

---

<sup>96</sup> Wie oben gezeigt (Abschnitt 1.3), spricht Husserl in diesem Sinn von der „Horizontstruktur aller Intentionalität“: Hua. I, §20, S.49.

<sup>97</sup> C.f. Hua. III-1, §28, S.59; Hua. VIII, §49, S.151-152.

<sup>98</sup> C.f. zum Beispiel den Fall der Retention, für den Husserl explizit schreibt, dass der Horizont des Vorhin „[...] prinzipiell kein leeres Vorhin sein [kann], eine leere Form ohne Inhalt, ein Nonsens. Notwendig hat es die Bedeutung eines vergangenen Jetzt, das in dieser Form ein vergangenes Etwas, ein vergangenes Erlebnis faßt.“: Hua. III-1, §82, S.184.

<sup>99</sup> Siehe auch die genauere Darstellung in Kapitel I, oben, Abschnitt 1.2.

somit auf der Ebene der gewöhnlichen Wahrnehmung angekommen: Ich nehme zwar eigentlich nur eine bestimmte Seite, nur einen bestimmten Verlauf von Abschattungen wahr, darin gibt sich mir aber das Ding selbst. In diesem Sinne konzipiert Husserl den Gegenstand der Wahrnehmung, und analog jeden Gegenstand einer Anschauung, insofern er notwendigerweise horizonthaft erscheint, als das, was sich in einer bestimmten Mannigfaltigkeit abschattet: Das heißt, er versteht den Gegenstand als „Index seiner systematischen Mannigfaltigkeiten“ (Hua. VI, §48, S.169).<sup>100</sup>

Diese horizonthaften Verweisungen antizipieren im Übrigen nicht nur unangeschaute Momente desselben Gegenstandes, sondern genauso auch weitere Gegenstände, und das Feld, in dem sie erscheinen. Denn nach Husserl ist zum Beispiel jedes wahrnehmungsmäßige Erfassen von einem Hintergrund umgeben,<sup>101</sup> in dem wiederum weitere Gegenstände zu finden sind, auf die ich zwar zur Zeit nicht achte, die aber doch schon horizonthaft antizipiert werden, zumindest in unbestimmter Bestimmbarkeit, und die sich ebenfalls explizieren lassen würden. Analog erscheint letztendlich auch die Welt selbst horizonthaft, und zwar in jeder Anschauung, da jede Anschauung eine Darstellung eines Ausschnittes der Welt ist. Somit ist jede horizonthafte Vorzeichnung, ob im Innen- oder im Außenhorizont, gleichzeitig eine Vorzeichnung der Welt.

Das heißt, während der Horizont vorhin Alterität eröffnet hat, insofern er auf einen Überschuss verwiesen hat, der über das Selbe hinausgeht, füllt er diese Alterität gleichzeitig selbst: Das nicht-Anschauliche erscheint nicht als unbekannt, anders oder leer, sondern vielmehr als vertraut in einem allgemeinsten Sinne, als in bestimmter Weise vorgezeichnet. Diese horizonthafte Antizipation ist so erfolgreich, dass wir im natürlichen Leben gar nicht bemerken, dass uns die Gegenstände, zum Beispiel in der Wahrnehmung, niemals vollkommen gegeben sind. Die Alterität, die jede Wahrnehmung eines Gegenstandes notwendigerweise begleitet, insofern er ungesehene, ungefühlte, ungehörte Momente besitzt, wird vom Horizont erfolgreich verdeckt – sie wird nicht zum Gegenstand unserer Aufmerksamkeit.

### 2.1.3 Die Enttäuschung der Horizonte

In bestimmten Situationen erweist sich die horizonthafte Antizipation allerdings als falsch. Husserl führt als Beispiel eine Wahrnehmung einer Kugel an:

Also z.B. es ist eine gleichmäßig rote Kugel gesehen; eine Strecke lang ist der Wahrnehmungsverlauf eben so abgeflossen, daß diese Auffassung sich einstimmig erfüllt hat. Aber nun zeigt sich im Fortgang allmählich ein Teil der unsichtig gewesenen Rückseite, und gegen die ursprüngliche Vorzeichnung im

---

<sup>100</sup> Siehe oben, Abschnitt 1.3.

<sup>101</sup> Hua. III-1, §35, S.71. Siehe oben, Abschnitt 1.4.

Sinn, die da lautet ‚gleichmäßig rot, gleichmäßig kugelförmig‘, tritt, die Erwartung enttäuschend, das Bewußtsein des ‚anders‘ auf: ‚nicht rot, sondern grün, nicht kugelig, sondern eingebeult‘, so lautet es jetzt im Sinn. (Hua. XI, §6, S.29-30)

Es kommt also zur Enttäuschung der horizonthaften Antizipation, die häufig als eine Überraschung erlebt wird. Man hatte schließlich einen in sich stimmigen, einen gleichmäßigen Wahrnehmungsverlauf erwartet, eben dank den Horizonten. Es sind also diese Horizonte, die nun im wahrsten Sinne des Wortes ent-täuscht werden, das heißt, als Täuschung entdeckt werden. Die Horizonte, die es uns überhaupt ermöglichen, Dinge als komplette Gegenstände aufzufassen, und nicht nur als Momente, Abschattungen, weisen über das direkt Gegebene hinaus und bergen so stets das Risiko, falsch zu liegen. Sie sind Präentionen. Statt dem Selben, das die Horizonte antizipierten, kommt es zu einem Bewusstsein des anders: Sozusagen einer direkten Konfrontation mit Alterität, die im Verlauf des Erwarteten und Gleichförmigen plötzlich auftritt.<sup>102</sup> Husserl relativiert dieses Aufblitzen der Alterität allerdings sofort. Er schreibt in direktem Anschluss an das oben Zitierte:

Ein allgemeiner Sinnesrahmen hat sich durchgehalten in durchgehender Erfüllung, nur ein Teil der vorzeichnenden Intention, der eben zu der betreffenden Oberflächenstelle gehörige, ist betroffen, und der entsprechende Sinnesteil erhält den Charakter des ‚nicht so, vielmehr anders‘. Hier tritt ein Widerstreit auf zwischen den noch lebendigen Intentionen und den in neu gestifteter Originalität auftretenden Sinnes- und Glaubensgehalten mitsamt den ihnen zugehörigen Horizonten. Aber nicht nur Widerstreit. Der neu konstituierte Sinn in seiner Leibhaftigkeit wirft seinen Gegner gleichsam aus dem Sattel. Indem er ihn, der nur leere Vorerwartung war, mit seiner leibhaftigen Fülle überdeckt als der nun geforderte, überwältigt er ihn. Der neue Sinn ‚grün‘ in seiner urimpressionalen Erfüllungskraft ist Gewißheit in Urkraft, die die Vorerwartungsgewißheit des ‚rot seiend‘ überwältigt. Als überwältigte ist sie nun bewußt, sie trägt den Charakter des ‚nichtig‘. Andererseits fügt das ‚grün‘ sich im übrigen dem alten Rahmen ein. Das ‚grün und eingebeult seiend‘, das in der Urimpression auftritt, und der ganze Aspekt des Dings von der betreffenden Seite setzt die vorangegangene Erscheinungsreihe, die retentional noch bewußte, dem Sinn nach in einstimmigem Zuge fort [...]. (Hua. XI, §6, S.30)

Zuerst muss bemerkt werden, dass die Enttäuschung, die hier statthat, keinesfalls eine totale ist. Es handelt sich nicht um eine Enttäuschung aller Horizonte, oder der gesamten Wahrnehmung. Vielmehr hat sich ein „allgemeiner Sinnesrahmen“ in Erfüllung durchgehalten: Das heißt, von der gesamten Horizontantizipation haben sich nur einige einzelne als falsch erwiesen – zwar war die Rückseite der Kugel nicht rot, eine Rückseite gab es aber, und eine Farbe hatte sie auch. Die Enttäuschung war also nur eine partielle Enttäuschung, und sie verlief parallel zu einer partiellen Erfüllung bestimmter Horizonte. Das ist nach Husserl notwendigerweise der Fall: „Aber jede Erwartung kann sich auch enttäuschen, und Enttäuschung setzt wesentlich voraus

---

<sup>102</sup> Nach Tengelyi fundiert sich die immerwährende Möglichkeit der Enttäuschung der Horizonte auf ihrer Unerschöpflichkeit: Es ist unmöglich, bereits alle horizonthaften Potentialitäten verwirklicht zu haben, und deshalb können sich ihre Vorzeichnungen immer noch als falsch herausstellen. Gerade diese Unmöglichkeit charakterisiert so die Wirklichkeit, insofern sie sich beständig der Verfügungsgewalt des Subjekts entzieht: Tengelyi, „Husserls Begriff des Horizontes“, S.158-159. Ein ähnlicher Gedanke wird von Ferrer ausgedrückt, der vom Kontrast zwischen den unendlich reichhaltigen Phänomenen und den beschränkten protentionalen Vorzeichnungen spricht: Ferrer, *Protentionalität und Urimpression*, S.55 und 82.

partielle Erfüllung; ohne daß ein gewisses Maß von Einheit im Fortgang der Wahrnehmungen sich durchhielte, zerfielen die Einheit des intentionalen Erlebnisses“ (Hua. XI, §5, S.26). Der bloße Fakt, dass man von einem einheitlichen Erlebnis, von einem Verlauf der Anschauung sprechen kann, impliziert schon, dass es zumindest eine partielle Erfüllung der Horizonte gibt.

Darüber hinaus ist das Bewusstsein des anders in Hinblick auf das, was in der Tat enttäuscht wird, sehr kurzlebig. Denn wie Husserl bemerkt, treten die horizonthaft antizipierten Eigenschaften ja nicht selbst als falsch, als durchgestrichen auf. Vielmehr werden sie aktiv negiert von etwas anderem, das sich aber direkt positiv an ihre Stelle setzt. Es ist das Erlebnis des Grün, das das Rot negiert. Und dieser Widerstreit zwischen Rot und Grün ist keine offene Frage: Vielmehr erscheint das Grün selbst mit einer urimpressionalen, leibhaftigen Gewissheit. Das heißt, das Selbe, das der Horizont projizierte, wird zwar gebrochen – aber nur, indem es durch ein bestimmtes Anderes ersetzt wird, und somit nun zum Selbstgegebenen wird. Es wird ja, wie Husserl festhält, selbst sofort in den alten Rahmen, in die Erscheinungsreihe integriert und setzt sie nun, einstimmig, fort. Als einziges Rudiment dieses kurzen Aufblitzens der Alterität, dieser kurzen Infragestellung der Horizonte, verbleibt die Erinnerung an die nun als nichtig aufgefasste Antizipation ‚rot und kugelförmig‘.

#### 2.1.4 Die primitiv-empirische Gewissheit der wandelbaren Welt

Vollkommen folgenlos bleibt diese Erfahrung der Enttäuschung allerdings nicht. Zwar ist die einstimmige Welt wiederhergestellt, die Möglichkeit von Enttäuschung und Korrektur ist aber, im natürlichen Leben, in der Regel selbst eine Gewohnheit. Das heißt, die Möglichkeit der Enttäuschung selbst wird horizonthaft antizipiert. Wie ist das zu verstehen?

Zunächst müssen wir hier die horizonthafte Antizipation von Möglichkeiten genauer darlegen.<sup>103</sup> Husserl unterscheidet in diesem Sinne zunächst zwischen zwei Arten von Möglichkeiten: Die offene Möglichkeit und die anmutliche Möglichkeit. Die offene Möglichkeit wird im Zusammenhang mit einer unbestimmt allgemeinen Vorzeichnung eingeführt: Wenn wir zum Beispiel in einem Kartenspiel eine Karte ziehen, dann haben wir die horizonthafte Gewissheit, dass die ungesehene Seite der Karte eine bestimmte Zahl zeigen muss – nur welche, ist dabei vollkommen variabel.<sup>104</sup> Bei der offenen Möglichkeit gibt es also prinzipiell keine Neigung zu einer bestimmten der mannigfaltigen Möglichkeiten – jede

---

<sup>103</sup> Anders als die in Kapitel I, Abschnitt 1.6 dargestellten Potentialitäten handelt es sich hier nicht um Möglichkeiten für das Ich, sondern um Möglichkeiten der Erscheinung oder des Wandels von Gegenständlichkeiten.

<sup>104</sup> C.f. Hua. XI, §10, S.40.

tatsächliche, und damit bestimmte Erfüllung dieses Horizontes ist gleichwertig.<sup>105</sup> Husserl spricht hier auch von einem Spielraum der Möglichkeiten.<sup>106</sup>

Wenn ich dagegen eine Karte mit einem kleinen Riss entdecke, und mich daran zu erinnern glaube, dass eine Karte mit einem solchen Riss eine 7 war, so gibt es nun eine positive Motivation, eher eine 7 als eine andere Zahl auf der Vorderseite zu erwarten. Insofern ich mir aber nicht sicher bin, ob es sich wirklich um die gleiche Karte handelt, antizipiere ich diese Möglichkeit eben nur als motivierte Möglichkeit – ich habe die Neigung, d.h. die Anmutung daran zu glauben, dass es sich um eine 7 handeln wird.<sup>107</sup>

Eine solche anmutliche Möglichkeit, in verschiedenen Graden, lässt sich nach Husserl einer Gewissheit entgegenstellen, der keine Gegenmotive entgegenstehen, in deren Fall es nur eine einzige, ausgezeichnete Möglichkeit gibt. Allerdings heißt das auch, dass von Gewissheit die Rede sein kann, wenn es zwar keine Gegenmotive gibt, aber doch andere offene Möglichkeiten. Das führt Husserl dazu, auch die Gewissheit noch einmal zu unterscheiden, nämlich in empirisch-primitive und in absolute Gewissheiten. Er spricht von „[...] empirisch-primitiven Gewißheiten, die eben Spielräume von andern Möglichkeiten mit sich führen, wenn auch für keine dieser Möglichkeiten (außer der entschiedenen) etwas positiv spricht. Hier ist das Nichtsein nicht ausgeschlossen, es ist möglich, nur nicht motiviert“ (Hua. XI, §13, S.47). Demgegenüber gibt es „absolute Gewißheiten, deren Nichtsein ausgeschlossen ist, oder, wenn wir wollen: wiederum absolut gewiß ist; es gibt hier keine offenen Gegenmöglichkeiten, keine Spielräume“ (Hua. XI, §13, S.47).

In diesem Sinne wird es verständlich, wie die Möglichkeit der Enttäuschung selbst Teil des Horizontes werden kann – denn der Horizont der Gewissheit, der die einzig motivierte Möglichkeit vorzeichnet, ist häufig „[...] umgeben mit einem Horizont offener Möglichkeiten“, in denen sich unmotiviert, aber doch nicht ausgeschlossene Verläufe abzeichnen.<sup>108</sup> Wie der Titel „empirisch-primitive Gewißheiten“ schon andeutet, gilt das nach Husserl für alle Gewissheiten, die durch die äußere Wahrnehmung fundiert sind.<sup>109</sup> Alles, was wir in der äußeren Wahrnehmung erfahren, birgt also das Risiko, noch angezweifelt zu werden, von einer anderen, bisher unmotivierten offenen Möglichkeit plötzlich korrigiert zu werden.<sup>110</sup> Insofern

---

<sup>105</sup> Hua. XI, §12, S.43.

<sup>106</sup> Hua. XI, §13, S.47.

<sup>107</sup> Hua. XI, §11, S.42.

<sup>108</sup> Hua. XI, §13, S.51.

<sup>109</sup> Hua. XI, §13, S.47.

<sup>110</sup> C.f. auch Hua. VIII, §33, S.45.

unterliegt die Welt, die sich uns darbietet, einem „vielfältigem Wandel“, einem inhaltlichen Wandel, der immer möglich bleibt.<sup>111</sup>

Wenn hier vom Wandel der Dinge in der Welt gesprochen wird, muss allerdings unterschieden werden: Einerseits kann es sich um das Erscheinen eines unerwarteten Momentes, einer unerwarteten Eigenschaft des Dinges handeln, andererseits um einen inhaltlichen Wandel des Dinges selbst, einen sozusagen echten Wandel. Im ersten Fall wandelt sich mein Verständnis des Dinges, der intentionale Sinn, mit dem ich es auffasse; im zweiten Fall wandelt sich das Ding selbst. Diese Unterscheidung ist natürlich, phänomenologisch gesehen, wiederum nur eine Zuschreibung: Aber es kann ja durchaus gerechtfertigt werden, dass ich in manchen Fällen davon ausgehe, dass sich das Ding selbst geändert hat, während ich in anderen einfach eine Seite entdecke, die vorher nicht gegeben war. Außerdem muss auch darauf hingewiesen werden, dass nicht jeder echte inhaltliche Wandel des Dinges eine Überraschung, und somit eine Enttäuschung von Horizonten darstellt: Sehe ich eine Wolke, so erwarte ich eine ständige Veränderung der Form, sehe ich eine Ampel, erwarte ich das Umspringen des Lichtes. Entscheidend für unsere Zwecke ist also nicht, ob sich das Ding selbst inhaltlich verändert oder nicht, sondern, ob es sich im Wahrnehmungsverlauf so zeigt, wie es horizonthaft erwartet wird oder nicht; insofern ist es also zweitrangig, ob die horizonthafte Antizipation die Gleichförmigkeit oder die Veränderung des Dinges vorgezeichnet hat.

Ungeachtet der immer bestehenden offenen Möglichkeit des Wandels in der Wahrnehmungswelt gibt es nach Husserl gibt es aber trotzdem eine Gewissheit, die bleibt:

Immerfort ist in unserem, je-meinem wachen Leben Welt [...] wahrgenommen, immerfort strömt sie dahin in einer Einheit meines wahrnehmenden Bewußtseinslebens, aber in merkwürdiger Weise so, daß zwar im einzelnen ein einstimmiger Ablauf der vorgezeichneten Mannigfaltigkeiten, der das Bewußtsein des schlichten Daseins der betreffenden Dinge ergibt, nicht immer statthat. Die Seinsgewißheit, in der die Vorgewißheit liegt, im Fortgang der Wahrnehmung und in einem beliebigen Dirigieren der Kinästhesen die zugehörigen Mannigfaltigkeiten einstimmig zu erfüllendem Ablauf zu bringen, erhält sich oft nicht, und doch erhält sich immerfort eine *Einstimmigkeit in der Gesamtwahrnehmung* der Welt, und zwar durch eine eigentlich beständig mitfungierende Korrektur. Dahin ist z.B. diejenige zu rechnen, die bei allem Näheransehen das von fern Gesehene näher bestimmt und damit zugleich korrigiert. (Z.B. in der Ferne gleichmäßig rot zeigt sich in der Nähe fleckig.) (Hua. VI, §47, S.165-166)

Jenseits der Möglichkeit, das einzelne Anschauungen ihre Horizonte enttäuschen und korrigiert werden müssen, postuliert Husserl hier also eine darüberliegende Gewissheit, nämlich die, dass jede mögliche Enttäuschung doch notwendigerweise von einer Korrektur begleitet sein muss, die die neue Erfahrung wieder in den vorhergehenden Verlauf integriert. Dabei kann sich der Sinn der bisherigen Anschauung natürlich verändern – die rote Kugel ist eine rot-grüne Kugel,

---

<sup>111</sup> Hua. VI, §28, S.113 und Hua. XVI, §39, S.136-137.

der See dort vorne ist nur eine Fata Morgana, etc.<sup>112</sup> Es gibt aber einen letzten, allgemeinen Sinn, deren Gehalt sich zwar verändern kann, der aber als solcher, als letzter Rahmen, gewiss bleibt. Das ist die Welt. Entsprechend allgemein muss auch die Einstimmigkeit verstanden werden, von der Husserl hier spricht: So könnten die Naturgesetze aussetzen, die Farben könnten verschwinden, wir könnten gar wie aus einem Traum in eine ganz andere Realität aufwachen. All das würde den Gehalt der Welt natürlich radikal verändern – dass es aber, solange wir noch von irgendetwas Bewusstsein haben, entsprechend auch eine Welt gibt, die sich dann als ganz anders herausgestellt hat, das bleibt bestehen und erweist sich sozusagen nachträglich als einstimmig.<sup>113</sup>

## 2.2 Die Ebenen der Alterität des mittelbar Erscheinenden

### 2.2.1 Die einfache Alterität des anderen Leibes

Es gibt nun allerdings eine Erscheinung, die enttäuschen kann, ohne notwendigerweise unmittelbar korrigierbar zu sein. Der klassische Fall einer solchen Erscheinung, die sich selbst nur mittelbar ausdrückt, und somit auch nur mittelbar korrigierbar ist, ist die andere Person. Mit der Frage nach der Auffassung der anderen Person hängt direkt das Problem der Einfühlung zusammen, das von Husserl seit seinen *Grundproblemen der Phänomenologie* immer wieder diskutiert wird. Im Zusammenhang dieser Arbeit soll allerdings darauf hingewiesen werden, dass die Struktur der mittelbaren Erscheinung, die für die andere Person typisch ist, nicht notwendigerweise auf andere Personen beschränkt bleiben muss.

Zunächst erscheint die andere Person über ihren Leib: In der Einfühlung sieht mein Ich „[...] die Leiber als ‚Träger‘ von Ichsubjekten [...]“ (Hua. XIII, S.115), wie Husserl schon in den *Grundproblemen* 1910/1911 schreibt. In den *Ideen II* führt er weiter aus:

Realitäten, die nicht für mehrere Subjekte in Urpräsenz gegeben sein können, sind die *Animalien*: sie enthalten ja Subjektivitäten. Sie sind eigentümliche Objektitäten, die ihre ursprüngliche Gegebenheit derart haben, daß sie Urpräsenzen voraussetzen, während sie selbst in Urpräsenz nicht zu geben sind. Die Menschen als Glieder der Außenwelt sind originär gegeben, sofern sie als Einheiten von körperlichen

---

<sup>112</sup> C.f. auch Hua. III-1, §46, S.97-98.

<sup>113</sup> Meines Erachtens muss die *Krisis* hier so interpretiert werden, als ob Husserl seine Position zur Möglichkeit einer Weltvernichtung überdacht hätte, die noch sehr prominent in den *Ideen I* und in der *Ersten Philosophie* vorgetragen wird. Vor allem die These der Möglichkeit eines transzendentalen Scheins der Welt, der nicht korrigiert oder ersetzt werden könnte (Hua. VIII, §34, S.53-54), scheint in der *Krisis* nicht mehr verteidigt zu werden; c.f. dazu Bernet, demzufolge dieser Wechsel der Position von der Entwicklung der genetischen Phänomenologie ausgelöst wird: Bernet, „The phenomenological reduction: from natural life to philosophical thought“, S.327. In der Tat findet sich in einem Manuskript Husserls zu den *Ideen I* von 1929 die Frage der Apodiktizität der Welt als offenes Problem (Hua. III-2, S.599). Dagegen bleibt meines Erachtens die Möglichkeit, dass sich die Welt in ein „bloßes ‚Gewühl‘“ (Hua. VIII, §33, S.48) auflöst und somit ihre „geordnete[n] Erfahrungszusammenhänge“ (Hua. III-1, §49, S.104) verliert, durchaus erhalten. Der allgemeinste Begriff der Welt gilt auch noch für ein Chaos.

Leibern und Seelen aufgefaßt sind: die äußerlich mir gegenüberstehenden Leiber erfahre ich wie andere Dinge in Urpräsenz, die Innerlichkeit des Seelischen durch Appräsenz. (Hua. IV, §45, S.163-164)

Husserl macht hier eine Unterscheidung zwischen einer Urpräsenz, in der Dinge der äußeren Wahrnehmung genauso wie Leiber aufgefasst werden, und der Appräsenz einer Innerlichkeit des Seelischen. Insofern dieses Seelisches der anderen Animalie sich nicht ursprünglich geben kann, ist es darauf angewiesen, über den mit ihm verbundenen Leib appräsentiert zu werden. Wenn man so will, sind Leiber also Dinge, die eben nicht als bloße Dinge erscheinen – vielmehr implizieren sie horizonthaft einen Überschuss, ein nicht direkt wahrnehmbares Anderes, Inneres. Dieses Mehr ‚drückt sich im Leib aus‘, wie es Husserl später in der *Ersten Philosophie* formuliert:

Leiber sind Dinge, in denen sich seelisches Sein, seelisches Leben ‚ausdrückt‘. Nehme ich sie wahr, so erfahre ich auch diesen Ausdruck, und durch ihn das fremde Seelenleben als sich ausdrückendes, als sich in der Weise einer Mitgegenwart Bekundendes. Ich sehe ihnen das Seelische, das sich Zug für Zug ausdrückt, *an*, obschon ich es nicht selbst sehe, nie selbst und eigentlich wahrnehmen kann. Es liegt hier, wie wir wissen, eine Art *ursprünglicher* Anzeige vor [...]. (Hua. VIII, §47, S.134)

Das Seelenleben, das sich im Leib ausdrückt, ist ein *fremdes*. Es kann gar nicht selbst wahrgenommen werden, sondern eben nur als Mitgegenwart, als das im Leib ausgedrückte, angezeigte. Insofern handelt es sich zunächst ebenfalls um eine Alterität, ein Fremdes, das mir unzugänglich ist. Diese besondere Distanz zur eingefühlten Anderen kommt auch noch in Husserls ausführlichstem Werk zum Problem der Einfühlung zum Vorschein, in der *Fünften Cartesianischen Meditation*. Hier schreibt er zur Fremderfahrung:

Eine gewisse *Mittelbarkeit der Intentionalität* muß hier vorliegen, und zwar von der jedenfalls beständig zugrundeliegenden Unterschicht der *primordialen Welt* auslaufend, die ein *Mit da* vorstellig macht, das doch nicht selbst da ist, nie ein Selbst-da werden kann. Es handelt sich also um eine Art des *Mitgegenwärtig-machens*, eine Art *Appräsentation*. (Hua. I, §50, S.139)

Insofern er hier von Appräsentation spricht, kann auch eindeutig festgestellt werden, dass es sich um eine Horizontstruktur handelt, die das mitgegenwärtige Andere erscheinen lässt. Allerdings unterscheidet sich diese Horizontstruktur deutlich von den bereits vorgestellten, wie Husserl selbst im Anschluss bemerkt:

Eine solche [Appräsentation, JL] liegt schon in der äußeren Erfahrung vor, sofern die eigentlich gesehene Vorderseite eines Dinges stets und notwendig eine dingliche Rückseite appräsentiert, und ihr einen mehr oder minder bestimmten Gehalt vorzeichnet. Andererseits kann es gerade diese Art der schon die primordiale Natur mitkonstituierenden Appräsentation nicht sein, da zu ihr die Möglichkeit der Bewährung durch entsprechende erfüllende Präsentation gehört (die Rückseite wird zur Vorderseite), während das für diejenige Appräsentation, die in eine andere Originalsphäre hineinleiten soll, apriori ausgeschlossen sein muß. (Hua. I, §50, S.139)

Der Unterschied liegt also darin, dass eine ‚normale‘ Horizontstruktur nicht nur auf die Möglichkeit einer Präsentation verweist, sondern dass diese Präsentation auch effektiv möglich ist. In einer solchen Präsentation, in der expliziten Anschauung des vorher Implizierten, wird

die Horizontintentionalität dann erfüllt oder enttäuscht. Dagegen ist der Zugang zur appräzentierten Bewusstseinsphäre der Anderen notwendigerweise verschlossen – gäbe es eine Möglichkeit, die Erlebnisse der Anderen selbst zu erleben, dann wäre sie keine Andere mehr, sondern ein Teil von mir. Es handelt sich hier also um eine horizontale Implikation, die niemals explizit angeschaut werden kann. Insofern stoßen wir hier auf eine neue, unterscheidbare Ebene der Beziehung zwischen Horizont und Alterität – der Horizont verweist nun nämlich auf das Innenleben der anderen Person, das uns direkt nie gegeben sein kann. Dieser Verweis auf Alterität ist somit zwar keine direkte Konfrontation mit der Alterität, gleichzeitig kann die Alterität, die sich beständig im anderen Leib manifestiert, ausdrückt, auch nicht direkt in das Selbe integriert werden. Hier soll in diesem Sinne von einfacher Alterität gesprochen werden.

### 2.2.2 Die verstandene Andere

Es bleibt allerdings nicht bei dieser einfachen Anzeige eines nicht direkt gebbaren Überschusses, der sich durch den Leib bekundet. Vielmehr drückt sich dieses Andere ja doch aus, es wird zumindest auf eine mittelbare Weise, vorstellig, gegenwärtig. Während die transzendente Theorie, die die Möglichkeit einer solchen Einfühlung erklärt, für uns nicht weiter von Belang ist,<sup>114</sup> muss es hier vor allem um die Frage gehen, wie die Andere *de facto* verstanden wird und wie sich dieses Verständnis, das in den Zitaten oben nur postuliert wurde, bewähren kann.

Husserls Ansatzpunkt ist weiterhin der Leib, dessen körperliches Moment ja wahrgenommen wird wie jedes einfache Ding auch. Insofern der Leib aber nun als Leib aufgefasst wird, wird er verstanden als mir selbst ähnlich:

Ich finde also in meiner physischen Umwelt Leiber vor, d.h. materielle Dinge vom Typus des in solipsistischer Erfahrung konstituierten materiellen Dinges ‚mein Leib‘, und ich fasse sie als Leiber auf, d.h. ich fühle ihnen je ein Ichsubjekt ein mit all dem, was dazu gehört, und mit dem besonderen Inhalt, der von Fall zu Fall gefordert ist. Hierbei überträgt sich vor allem diejenige ‚Lokalisierung‘, die ich bei verschiedenen Sinnesfeldern (Tastfeld, Wärme, Kälte, Geruch, Geschmack, Schmerz, sinnliche Lust) und Sinnesgebieten (Bewegungsempfindungen) vollziehe, auf die fremden Leiber und ebenso meine indirekte Lokalisierung geistiger Tätigkeiten. (Hua. IV, §45, S.164)

Die Appräsentation des Leibes ist also keine leere, in der nur erfasst wird, dass da ‚etwas‘ ist, was sich im Leib ausdrückt. Vielmehr fasse ich den Leib sofort als einen mir ähnlichen Leib auf, und das heißt zuallererst, als einen Leib, dem ein Ichsubjekt zugehört, „mit all dem, was dazugehört“. Was genau diesem anderen Ichsubjekt dabei gerade bewusst ist, ist mir natürlich

---

<sup>114</sup> Diese transzendente Fragestellung nimmt den größten Teil der *Fünften Cartesianischen Meditation*, von §42 bis §54, in Anspruch.

unbekannt – seine Erlebnisse sind mir ja notwendigerweise unzugänglich. Es ist wiederum der Leib, der mir hier die einzigen Anhaltspunkte liefert. Denn wie Husserl gleich bemerkt, fasse ich den anderen Leib nicht nur als einen auf, der insgesamt dem meinen ähnelt – genauso wird auch jeder Teil des Leibes als ähnlich verstanden: Ich verstehe die Nase als Organ des Riechens, die Augen als Organe des Sehens, die Haut allgemein als tastendes und temperaturempfindendes Organ, usw. All das ist zunächst natürlich nur möglich, insofern der Aufbau meines Leibes in der Tat dem anderen Leib entspricht, das heißt, „[...] sofern die ganze Stilform der für mich primordial sichtlichen sinnlichen Verläufe der vom eigenen leiblichen Walten her typisch bekannten beständig [entspricht]“ (Hua. I, §54, S.148). Dazu gehört, im Übrigen, auch die Möglichkeit, sich überhaupt zu bewegen. Denn wie schon oben erwähnt wurde,<sup>115</sup> erscheint mir jedes nicht-Hier horizonthaft als ein möglicher Zielpunkt meiner Bewegung: Ich kann „[...] jedes Dort in ein Hier verwandeln“ (Hua. I, §53, S.146). Dem entspricht dann die horizonthafte Apperzeption der Anderen mit solchen „räumlichen Erscheinungsweisen, die [...] ich selbst in Gleichheit haben würde, wenn ich dorthin ginge und dort wäre“ (Hua. I, §53, S.146).

Darauf aufbauend kann es dann zu Apperzeptionen von Gehalten höherer Stufe kommen, wobei „[a]uch sie [...] sich leiblich [indizieren,] im außenweltlichen Gehaben der Leiblichkeit, z.B. als äußeres Gehaben des Zornigen, des Fröhlichen etc. - wohl verständlich von meinem eigenen Gehaben her unter ähnlichen Umständen“ (Hua. I, §54, S.149). Zu solchen höheren Gehalten schreibt Husserl auch schon in den *Ideen II*:

Zur Erscheinung des fremden Menschen gehört [...] auch die seelische Aktinnerlichkeit. Dabei ist zu sagen, daß der Anfang auch hier übertragene Kompräsenz ist: zu dem gesehenen Leibe gehört ein Seelenleben wie zu dem meinen. Ist aber ein Anfang des Verständnisses fremden Seelenlebens gegeben, so wirken verschiedene an sich unbestimmte appräsentierte Eindeutungen zusammen; es wird seelisches Sein *verstanden*, das für den Zuschauer leibliche Bewegungen in Kompräsenz mitgegeben hat, und zwar regelmäßig, die nun ihrerseits häufig neue Anzeichen werden, nämlich für die früher angezeigten oder erratenen seelischen Erlebnisse, und zwar in Fällen, wo diese nicht anderweitig angezeigt sind. So bildet sich allmählich ein System von Anzeichen aus, und es ist schließlich wirklich eine Analogie zwischen diesem Zeichensystem des ‚Ausdrucks‘ seelischer Vorkommnisse, und zwar der passiven und aktiven, und dem Zeichensystem der Sprache für den Ausdruck von Gedanken, abgesehen davon, daß die Sprache selbst – als wirklich gesprochene – mit hierher gehört. (Hua. IV, §45, S.166)

Die grundsätzliche Schwierigkeit, die höheren psychischen Gehalte der Anderen zu verstehen, jenseits von direkten körperlichen Reaktionen wie Zittern oder Lachen, wird hier deutlich. Einzelne horizonthafte Deutungen sind für sich genommen nicht genug – sie würden sich auf der Ebene des Ratens befinden. Erst eine größere Zahl solcher Apperzeptionen kann gemeinsam ein einigermaßen belastbares Bild ergeben, soweit die verschiedenen leiblichen Anzeichen sich gegenseitig bekräftigen. Husserl spricht dabei schließlich von einem „System von Anzeichen“,

---

<sup>115</sup> Siehe Abschnitt 2.1.1.

eine Ausdrucksweise, die aber missverständlich ist, insofern sie an das System der Abschattungen erinnert, in dem zum Beispiel ein räumliches Ding erscheint. Dieses System der Abschattungen des Dinges kann ja mehr oder weniger unverändert mehrmals durchlaufen, erlernt und dann wieder bestätigt werden. Der inhaltliche Wandel, der dabei auftreten könnte, würde durch seine unmittelbare Darstellung eine direkte Korrektur erlauben. Die Apperzeption der anderen Person dagegen kann nicht direkt korrigiert werden; mehr noch, auch der Fall einer sich exakt wiederholenden Ausdrucksweise der Anderen würde nicht zu einer Bestätigung führen. Denn das Innenleben der Anderen wird aufgefasst als etwas, das sich ständig entwickelt – würde eine Person sich mehrmals gleich ausdrücken, zum Beispiel mit der gleichen Kopfbewegung, erschiene dies eher als pathologisch, bei sehr exakter Genauigkeit entstünde sogar der Verdacht eines Roboters. Genauso verhielte es sich bei der Übertragung der bestimmten Apperzeptionen von einer Person auf die Andere, im Übrigen auch, wenn ich dabei von mir selbst ausgehe. Eine exakte Gleichheit widerspricht gerade der eigentlich zu erwartenden Individualität der Ausdrucksweise. Das heißt, im Grunde erwarte ich in gewisser Weise das Unerwartete von der anderen Person – zumindest bis zu einem gewissen Punkt. Wie kann diese Antizipation des individuell-je-anderen erfüllt, bewährt werden?

Husserls Lösungsansatz in den *Cartesianischen Meditationen* besteht darin, nicht mehr von ‚System‘ zu sprechen, sondern stattdessen von ‚Stil‘ – damit wird eher verständlich, wie eine immer andere Ausdrucksweise ein identisches, dahinterstehendes Innenleben bewahren kann:

Die höheren psychischen Vorkommnisse, wie vielfältig sie sind und bekannt geworden sind, haben dann wieder ihren Stil der synthetischen Zusammenhänge und ihrer Verlaufsformen, die für mich verständlich sein können durch assoziative Anhalte an meinem eigenen, in seiner ungefähren Typik mir empirisch vertrauten Lebensstil. Dabei wirkt auch jedes gelungene Einverstehen in den Anderen als neue Assoziationen und neue Verständnismöglichkeiten eröffnend; wie es umgekehrt, da jede paarende Assoziation wechselseitig ist, das eigene Seelenleben nach Ähnlichkeit und Andersheit enthüllt, und durch die neuen Abhebungen für neue Assoziationen fruchtbar macht. (Hua. I, §54, S.149)

Dieser Stil ist nicht nur ein Stil des sich Ausdrückens, sondern grundsätzlich ein Stil des sich zur Welt Verhaltens: Bestimmte Situationen, in denen sich die Andere befindet, werden auf bestimmte Weise verstanden, verarbeitet und beantwortet, und diese jeweilige Befindlichkeit und Aktivität wird dann selbst wieder in einem bestimmten Stil ausgedrückt. So wird die Andere verstanden als jemand, der genauso wie ich spät abends müde sein kann oder mittags Hunger hat; und die in vertrauten Situationen wie ich mit mehr Selbstbewusstsein auftritt oder in der Öffentlichkeit, ganz anders als ich, schüchtern sein kann, etc. Diese Befindlichkeiten drückt sie außerdem, wie ich, in verschiedenen Weisen aus: Sie gähnt, ihr brummt der Magen, sie wird unruhig oder aufgeregt, etc. Auch diese Ausdrucksformen haben einen gewissen Stil,

der sich vom Meinen unterscheiden kann, der aber trotzdem von mir aus verstanden wird. Es ist also auf den Ebenen eines solchen doppelten Stiles, des Ausdrucksstiles und des Verhaltensstiles, dass meine Apperzeption der Anderen sich bewähren oder berichtigen kann. Von der Anderen wird nicht erwartet, mechanisch dieselben leiblichen Ausdrucksweisen zu wiederholen, sondern vielmehr, in immer neuen Verhaltens- und Ausdrucksweisen den selben Stil kohärent fortzusetzen.

Insofern wird die Andere also als typisch aufgefasst, und zwar auf verschiedenen Stufen. So kann dann eine unerwartete Korrektur eines individuellen Typus, wenn ich etwa merke, dass ich jemanden vollkommen missverstanden habe, auch Auswirkungen auf den allgemeineren Typus ‚andere Person‘ haben: Genauso bin ich nun darauf vorbereitet, dass ich auch mit anderen Menschen ein solches Missverständnis haben könnte.<sup>116</sup>

Die Einfühlung in ein *alter ego* ist also grundsätzlich eine typisierte Einfühlung: Aufbauend auf der Typisierung meines Leibes, in Anbetracht dessen die anderen Leiber als ähnliche erscheinen, verstehe ich die diesen Leibern zugehörigen Subjekte als mir ähnliche Subjekte. Im Falle von Menschen verstehe ich uns alle als Subjekte vom Typus Mensch. Das Verständnis der Anderen und ihrer bewusstseinsmäßigen Gehalte baut dann auf diesen Typisierungen auf, und präzisiert sie wiederum zu individuellen Typen. Eine wechselseitige Bestimmung zwischen den verstandenen Bewusstseinszuständen und Ausdrucksweisen der konkreten anderen Person und den überhaupt möglichen und wahrscheinlichen Bewusstseinszuständen und Ausdrucksweisen setzt also ein. So wird die Alterität, die horizonthaft im anderen Leib erscheint, wieder horizonthaft verstanden, vergegenwärtigt und damit, zumindest bis zu einem gewissen Punkt, von ihrer Alterität befreit. Ich *verstehe* die Andere.

Diese Erscheinung der verstandenen Anderen hat wiederum auch Auswirkungen auf die Auffassung der Welt. Denn den Anderen erscheinen nicht nur die gleichen Dinge, sondern auch die Welt als Universalfeld, in dem die Gegenstände erscheinen:

[...] dadurch motiviert, vollzieht sich eine *allgemeine Sinnesaufstufung auf meiner primordialen ‚Welt‘*, wodurch sie zur Erscheinung von einer bestimmten *objektiven* Welt wird, als der einen und selben Welt für jedermann, mich selbst eingeschlossen. *Also das an sich erste Fremde (das erste Nicht-Ich) ist das andere Ich.* Und das ermöglicht konstitutiv einen neuen unendlichen Bereich von Fremdem, eine objektive Natur und objektive Welt überhaupt, der die Anderen alle und ich selbst zugehören. (Hua. I, §49, S.137)

---

<sup>116</sup> Cf allgemein Husserls Ausführungen zum Lebensstil der Anderen, der allgemeintypisch und individualtypisch aufgefasst wird: Hua. IV, §60 d).

Mehrere Stufen der Welt lassen sich also unterscheiden. Zunächst ist sie, wie weiter oben dargelegt, das Universum möglicher Wahrnehmungen, das stets jede einzelne Wahrnehmung als Außenhorizont umgibt. Darüber hinaus wird sie verstanden als jene Totalität, die sich in den beständigen inhaltlichen Wandeln als eine und selbe einstimmig fortsetzt, herausstellt. Dazu kommt nun eine weitere Stufe, da die Welt, die mir direkt oder indirekt erscheint und sich dabei wandelt und korrigiert, niemals alle Erscheinungsweisen der objektiven Welt selbst umfasst: Deshalb wird meine „primordiale“ Welt wiederum als nur eine Erscheinungsweise der objektiven Welt selbst aufgefasst, die ich mit allen anderen Subjekten teile. Jedem anderen Subjekt erscheint dieselbe Welt, aber in einer anderen Erscheinungsweise, genauso wie jedes Ding sich selbst in verschiedenen Weisen darstellen kann.

Diese neue Stufe der Welt impliziert aber, wie Husserl sofort bemerkt, auch eine neue Sphäre der Fremdheit. So wie die andere Person mir nicht unmittelbar gegeben ist, und sie mir damit zumindest teilweise unbekannt bleibt, bleibt mir korrelativ auch jene Erscheinungsweise der Welt, die der anderen Person erscheint, unbekannt. Selbst wenn ich nun einzelne andere Personen, hypothetisch, perfekt verstehen würde, und somit auch ihre Erscheinungsweise der Welt mitkennenlernen würde, verbliebe ein „unendlicher Bereich des Fremden“ in der einen objektiven Welt, insofern es ja auch eine endlose Zahl an anderen Subjekten geben kann, die die Welt wiederum anders erfahren. Das Entscheidende hier ist, dass die Welt selbst etwas ist, das mir unmittelbar erscheint – aber eben nur in einer notwendigerweise endlichen Erscheinungsweise, während sich „die objektive Welt“ als Idee in endlosen Mannigfaltigkeiten darstellt, und damit für immer über mich hinausgeht.<sup>117</sup>

### 2.2.3 Die Tiefe Alterität der Anderen

Oben war kurz von der Hypothese die Rede, eine andere Person ‚perfekt‘, also vollkommen und zweifellos, zu verstehen. Dabei müsste eine solche Möglichkeit zunächst einmal untersucht werden. Es ist im letzten Abschnitt klar geworden, dass die andere Person notwendigerweise mittelbar, über ihren Leib, vorstellig wird. Das heißt, alles, was von ihrem Innenleben verstanden wird, wird nicht direkt wahrgenommen, sondern immer nur horizonthaft apperzipiert, als das, was die betreffende Person wohl ungefähr gedacht, gefühlt, gewusst hat, als sie sich leiblich so und so gebärdete. Es handelt sich also einmal mehr um Horizonte, die hier für das Verständnis nötig sind: Horizonte, die selbst einerseits von mir ausgehen – denn

---

<sup>117</sup> Hua. I, §49, S.138. Nach Tengelyi ist es gerade der Horizont, der die Welt so in ihrer Unerschöpflichkeit charakterisieren kann: Tengelyi, „Husserls Begriff des Horizontes“, S.159. Nach Mensch korreliert diese Unerschöpflichkeit der Welt mit der Begrenztheit des Lebens: Mensch, „Life and Horizon“.

die Möglichkeit, andere überhaupt zu verstehen, setzt immer bei ihrer Ähnlichkeit zu mir an; und Horizonte, die andererseits genetisch konstituiert sind und sich verändern können, somit aber auch durch ihre eigene Geschichte bestimmt sind. Mein Verständnis einer neuen Person basiert auch auf den schon gewonnenen Stilen und Typen anderer Personen, die ich verstehe, die ich kenne. Dabei sind diese Horizonte, eben als Horizonte, nie voll bestimmt: Insofern die Andere nur mittelbar, über ihre Ausdrucksweise, verstanden werden kann, bleibt immer zumindest ein Minimum an Variabilität in meiner Auffassung der Anderen und ihrem Innenleben. In diesem Sinne ist die verstandene Alterität ein idealer Pol, der niemals konkret erreicht werden kann: Jede empirische Auffassung eines Leibes ist ein graduelles Verständnis. Gleichzeitig impliziert die Erscheinung einer einfachen Alterität immer schon ein Minimum an Verstehen: Die einfache Andere ist zumindest ein Leib, der grundsätzlich ‚etwas‘ nicht-sichtbares ausdrückt.

In diesem Kontext ist eine Reihe von Missverständnissen in Hinblick auf das Verstehen der Anderen möglich: Zunächst wird die Andere, insofern sie als typisch aufgefasst wird, in einer gewissen doppelten Wandelbarkeit verstanden. Einerseits gehe ich davon aus, dass sich die Andere verändert, und zwar auch auf womöglich unvorhergesehene Art und Weise: Etwa, wenn ein Ereignis die Persönlichkeit der Anderen verändert. Andererseits ist es möglich, dass eine neue Seite der Anderen zum Vorschein kommt, zum Beispiel, weil ich sie in einer neuen Situation erlebe, und dabei mir bisher unbekannte Charaktereigenschaften erscheinen. Die Möglichkeit dieser doppelten Wandelbarkeit gilt hinsichtlich des Ausdrucksstiles wie auch hinsichtlich des Verhaltensstiles. Insofern ist die Andere immer schon mit der Möglichkeit apperzipiert, dass sie mich überrascht.

Daneben gibt es auch die Möglichkeit eines grundsätzlicheren falsch- oder nicht-Verstehens. So kann mir der Stil der Ausdrucksweise der anderen Person fremd sein; der Versuch, sie dennoch mit den von mir erwarteten Stilen zu apperzipieren, kann so vergeblich sein. Ein klassisches Beispiel sind kulturelle Unterschiede: Eine direkte Ablehnung einer Einladung kann in einigen Kulturkreisen als normale Reaktion gelten, in anderen als starke Unhöflichkeit und Bloßstellung der Einladenden. Es kann sich aber auch um persönliche Unterschiede handeln: Eine Person erscheint mir als kühl, verschlossen, traurig, undankbar; es könnte sich aber womöglich um jemanden handeln, der an sich erst mit einem in einer langwierigen Bekanntschaft gewonnenem Vertrauen beginnt, sich offener zu zeigen, ‚aufzutauen‘. Diese Art von falsch-Verstehen ist nicht leicht aufzulösen – unter bestimmten Umständen kann sie

durchaus unauflösbar sein. Daher ja auch die Rede, sich mit bestimmten Menschen ‚gut zu verstehen‘, aber eben nicht mit allen.

Noch radikaler ist aber die Möglichkeit, eine Person, die man nach eigener Einschätzung gut verstanden hat, falsch zu verstehen und verstanden zu haben. In diesem Sinne handelt es sich nicht nur um einen sich jetzt ereignenden Wandel des doppelten Stils der Anderen, sondern um die Erkenntnis, dass der doppelte Stil der Anderen von mir immer schon falsch apperzipiert wurde. Die illustrativsten Beispiele für eine solche Enttäuschung implizieren häufig eine intentionale Täuschung: Ich finde heraus, dass meine gute Freundin eigentlich eine Spionin, eine Schauspielerin ist, die ein Doppelleben geführt hat. Alles, was ich über sie weiß bzw. zu wissen glaube wird plötzlich infrage gestellt: Was ist ihr Name, wo kommt sie her, was ist ihre allgemeine politische und ethische Einstellung? Aber auch: Wurden unsere gemeinsamen Erlebnisse von ihr so erlebt, wie ich es mir vorgestellt habe? Waren ihre zur Schau gestellten Emotionen, unsere Freundschaft echt? Ganz ähnlich verhält es sich bei dem eigenen Lebenspartner, der sich plötzlich trennen will, der sich womöglich schon in einer anderen Beziehung befindet: Die Gesamtheit der einfühlungsmäßigen Apperzeptionen wird infrage gestellt. Bei diesem zweiten Beispiel ist auch ein Fall ohne intentionale Täuschung vorstellbar. Ich hielt die Andere eben für eine bestimmte Person, ich ging davon aus, dass er sich so und so verhielt, weil er eine schwierige Kindheit hatte, weil ihm bestimmte Überzeugungen sehr wichtig waren, weil er eine sonderbare Sicht auf die Welt hatte – aber jetzt habe ich verstanden, dass es ganz anders war.

Was geschieht hier? Abstrakt ausgedrückt geht es darum, dass der Stil der Ausdrucksweise der Anderen nie selbst, direkt erscheint. Die einzige Möglichkeit, ihn zu bewähren, liegt also darin, dass er, als eine Art Arbeitshypothese, sinnvolle Ergebnisse für die Apperzeption des Innenleben der Anderen liefert. Es gibt aber, abstrakt betrachtet, immer eine Vielfalt an möglichen Stilen der Ausdrucksweise, die infrage kommen würden, um das selbe leibliche Gebaren zu erklären, auch wenn sie zumeist nicht motiviert sind. Strikt gesprochen besteht ja außerdem auch immer die Möglichkeit, dass es sich bei der erscheinenden Anderen um einen Roboter handelt, um eine Außerirdische oder eine auf Distanz gesteuerte Illusion. Insofern kann der Stil der Erscheinungsweise zwar immer stückweise bewährt werden, soweit er zu den bekannten Ausdrücken der anderen Person passt, aber er kann eben nie endgültig verifiziert werden. Das noch Unbekannte der Anderen, das sich fortlaufend weiter ausdrückt, kann alle vorhergehenden horizonthaften Apperzeptionen wieder infrage stellen.

Hier soll, in diesem Sinne, von einer dritten Ebene der Alterität bei personalen Anderen gesprochen werden: Neben der einfachen Alterität eines Überschusses, der sich im anderen Leib ausdrückt, und der durch die apperzeptive Einfühlung verstandenen Alterität tritt somit eine tiefe Alterität: Die grundsätzliche Möglichkeit, und zwar als Möglichkeit, dass sich die andere Person als eine immer schon ganz anders gewesene herausstellt. Diese Möglichkeit, diese tiefe Alterität ist also notwendigerweise in der Erscheinungsweise des *alter ego* impliziert: Über die horizontale Apperzeption der anderen Person komme ich nicht hinaus – erschiene mir das Innenleben der Anderen je unmittelbar, so würde es sich nicht mehr um eine Andere handeln. Jede horizontale Apperzeption der Anderen, inklusive aller vergangenen, forderte so als Bedingung ihrer Gültigkeit die Vorannahme der Gültigkeit des doppelten Stiles, durch die jede einzelne Apperzeption möglich wurde. Diese Gültigkeit des doppelten Stiles kann aber nie mit Sicherheit etabliert werden. Anders gesagt, nicht nur erscheint das Innenleben der Anderen nur mittelbar, diese Mittelbarkeit impliziert dabei auch die nur mittelbare Bewährung der Funktionsweise dieser Erscheinung. So verbleibt also immer die tiefe Alterität der Anderen: Ihre Maske könnte abfallen, und sie könnte sich als ganz Andere herausstellen.

Diese tiefe Alterität gilt in diesem Sinne nicht für den Leib, sondern nur für das Innenleben der Anderen: Der Leib ist, als Träger der tiefen Alterität, direkt gegeben, so wie jedes Ding in der Welt. Der Wahrnehmungsverlauf, in dem sich der Leib gegeben hat, kann sich also nicht als falsch herausstellen, sondern nur als falsch interpretiert oder apperzipiert. Womöglich wollte die Andere etwas anderes sagen, etwas anderes ausdrücken, als sie sich so und so gebärdete – dass sie sich so und so gebärdete, ist mir aber in maximal möglicher Evidenz gegeben. In diesem Sinne kann die tiefe Alterität als Möglichkeit der Durchstreichung des Verständnisses der Anderen und ihres doppelten Stiles gelten: Während die Erscheinung des Leibes der Anderen gleichbleibt, verweist die tiefe Alterität auf die Möglichkeit, wieder zurück auf die Ebene der einfachen Alterität zu fallen, in der der Leib zwar mit einem Überschuss gegeben ist, dieser Überschuss aber unverständlich bleibt.

Diese tiefe Alterität der Anderen stellt dabei potentiell auch meine Welt infrage. Denn die objektive Welt selbst ist ja die, die uns allen erscheint. Wie Husserl bemerkt, stellen schon gewöhnliche Unstimmigkeiten zwischen verschiedenen Personen in der Erfahrung der Welt potentiell meine Welt infrage:

In Richtung auf den Unterschied von ‚original eigenen‘ und dem Anderen ‚eingefühlten‘ Dingen im Wie der Erscheinungsweisen, und gar auf die Möglichkeit von Unstimmigkeiten der eigenen und eingefühlten Auffassungen, verwandelt sich für einen jeden das, was jeder wirklich originaliter als Wahrnehmungsding erfährt, in eine bloße ‚Vorstellung von‘, ‚Erscheinung von‘ dem einen objektiv Seienden. Aus der

Synthesis haben sie eben den neuen Sinn ‚Erscheinung von‘, als in welchem sie nunmehr gelten, angenommen. ‚Das‘ Ding selbst ist eigentlich das, was niemand als wirklich gesehenes hat, da es vielmehr immerfort in Bewegung ist [...]. (Hua. VI, §47, S.167)

Das heißt, kommt eine Unstimmigkeit aufgrund einander widersprechenden Erscheinungen der Welt auf, so führt dies dazu, dass sich die Möglichkeit der Differenz als eine Art Riss zwischen den Erscheinungen und der objektiven Welt selbst auftut: Denn entsprechend der zugrundeliegenden Überzeugung einer gemeinsamen und einstimmigen Welt muss sich eine der Erscheinungen als ‚bloße‘ Erscheinung herausstellen, als Erscheinung, die Wahrnehmungsverläufe motiviert, die sich an einem gewissen Punkt als falsch herausstellen müssen. Das kann grundsätzlich genauso die mir erscheinende Darstellung wie jene der Anderen treffen.

Diese Möglichkeit der Unstimmigkeit, und darin impliziert das Risiko, dass ein Teil der eigenen Auffassung der Welt falsch ist, perpetuiert sich durch die Entdeckung der tiefen Alterität. Wenn die Andere sich stets als eine ganz andere herausstellen könnte, kann dementsprechend durch diese ganz andere Andere auch jeder Teil meiner Welt infrage gestellt werden. Es könnte ja sein, dass die Andere aus irgendeinem Grund einen privilegierten Zugang zur Welt hat. Interessant ist nun, hier zu fragen, ob diese Infragestellung auch radikalisiert werden kann: Kann die tiefe Alterität meine gesamte Welt insgesamt unterminieren? Gibt es die Möglichkeit, dass sie meine Welt als Illusion entblößt? Husserl liefert uns hier einen Ansatzpunkt, um eine solche Möglichkeit auszuschließen. Er schreibt:

Nicht habe ich eine appräsentierte zweite Originalsphäre mit einer zweiten Natur und einem zweiten Leibkörper (den des Anderen selbst) in dieser Natur und dann erst zu fragen, wie ich es mache, beide als Erscheinungsweisen derselben objektiven Natur aufzufassen. Sondern durch die Appräsentation selbst und die ihr als Appräsentation notwendige Einheit mit der für sie mitfungierenden Präsentation (vermöge deren überhaupt ein Anderer und in Konsequenz sein konkretes ego für mich da ist) ist schon der Identitätssinn ‚meiner‘ primordialen Natur und der vergegenwärtigten anderen notwendig hergestellt. (Hua. I, §55, S.152)

Husserl geht es hier darum, zu zeigen, dass es nicht notwendig ist, meine Welt und die der Anderen irgendwie zu verbinden – vielmehr erscheint ja die Andere durch ihren Leib *in* meiner Welt, und wird nur als Subjekt verstanden, das in derselben Welt lebt wie ich. Würde die Andere in ihrer eigenen Welt leben, könnte sie mir gar nicht erscheinen, ich könnte nie von ihrer Existenz erfahren.

Dies gilt, analog, auch für die Infragestellung meiner Welt durch die Andere: Würde sich herausstellen, dass die Andere in der ‚wahren‘ Welt lebt, während meine gesamte Welt nur eine Illusion war, so hieße das auch, dass die Erscheinung, die Apperzeption der Anderen ebenfalls Teil dieser Illusion wäre. Die Infragestellung meiner Welt kann also nicht von einem Teil dieser

Welt kommen, ansonsten hebt sie sich selbst auf: Insofern die Infragestellung selbst nur ein Teil der Illusion ist, wäre sie nichtig, wenn sie berechtigt wäre. Daraus lässt sich also schließen, dass die Infragestellung meiner Welt, die von der anderen Person ausgeht, immer nur eine partielle Infragestellung sein kann – die Welt muss zumindest in dem Maße dieselbe bleiben, dass die Andere in ihr erscheinen kann.

#### 2.2.4 Die Tiefe Alterität der Welt

Allerdings sind damit noch nicht alle Implikationen ausgehandelt, die die Existenz der tiefen Alterität hervorbringt. Zwar kann sie die Welt selbst, insofern sie durch den Leib der Anderen erscheint, nicht vollkommen infrage stellen. Allerdings muss auch in Betracht gezogen werden, dass tiefe Alterität durchaus auch anders in Erscheinung treten kann. Schließlich ist die Struktur der Alterität allgemein, und der tiefen Alterität spezifisch, nicht an Leib gebunden, die als Mensch aufgefasst werden: Die Struktur der einfachen Alterität besteht in diesem Sinne in einer horizonthaften Implikation, die zu einem unmittelbar präsentierten Körper gehört, deren Implikat aber nicht unmittelbar präsentiert werden kann; daraus folgt, dass keine der horizonthaften antizipierten Gehalte je unmittelbar bewährt, erfüllt werden kann. In dieser Unmöglichkeit der expliziten Bewährung liegt die tiefe Alterität, als andauernde Möglichkeit der Enttäuschung aller vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen nicht-explizierbaren Implikationen. Dass dabei der sich präsentierende Körper in den meisten konkreten Beschreibungen ein menschlicher Leib ist, ist dessen Ähnlichkeit zu unserem eigenen Leib geschuldet: Wie oben gezeigt, ist die Apperzeption einer einfachen Alterität direkt von der Ähnlichkeit mit uns selbst motiviert.

Allerdings bemerkt Husserl selbst schon wiederholt, dass Einfühlung, und somit Zuschreibung von fremder Subjektivität, auch bei Tieren statthat.<sup>118</sup> Darüber hinaus haben andere Kulturen auch weiteren Körpern ein Innenleben zugeschrieben: So gibt und gab es vielfältige animistische Strömungen, die Pflanzen, Bergen, Flüssen, Wetterscheinungen usw. mit einer Seele auffassen. Dies kann, von einem phänomenologischen Standpunkt aus, nicht ausgeschlossen werden, d.h. solange nicht angenommen wird, dass sich ein Innenleben notwendigerweise in bestimmten, äußerlich wahrnehmbaren Merkmalen ausdrücken muss. Die Ähnlichkeit zwischen meinem eigenen Leib und den anderen, als Leibern aufgefassten Körpern wird dabei nur weiter gedehnt. In Anbetracht der Existenz einer tiefen Alterität ist es dabei

---

<sup>118</sup> In den *Ideen II* spricht Husserl ausdrücklich von „Animalien“, und „ζώα“ [sic!; er meint wohl ζώα], die mit ihrem Seelenleben apperzipiert werden: Hua. IV, §43, S.162. In den *Cartesischen Meditationen* und in der *Krisis* spricht Husserl von den Tieren dann als „anomale ‚Abwandlungen‘ meiner Menschlichkeit“: Hua. I, §55, S.154; c.f. Hua. VI, §55, S.191.

sogar denkbar, dass sich die Anderen, die sich in scheinbar unbeseelten Gegenständen ausdrücken, nur vor dem eigenen Blick ‚verstecken‘; also einen Stil der Ausdrucksweise besitzen, der, gewollt oder ungewollt, uns in der europäischen Kultur so fremd ist, dass wir nicht in der Lage zur Einfühlung sind.

Als illustrierendes Beispiel kann hier die Unterfamilie der ‚Wandelnden Blätter‘ dienen: Diese Insekten sehen einem Blatt einer Pflanze täuschend ähnlich, und könnten so zunächst für ein unbeseeltes Wesen gehalten werden. Eine Einfühlung wird unter Umständen erst bei längerer Beobachtung, etwa im Falle einer selbstbestimmten Bewegung, möglich. Es ist durchaus denkbar, dass eine analoge, aber länger anhaltende Tarnung auch bei anderen, scheinbar unbeseelten Wesen statthat. Grundsätzlich könnte sich also jeder Körper noch als ein Leib mit einem Innenleben herausstellen, insofern ja der Stil der Ausdrucksweise selbst immer nur mittelbar, an den Ausdrücken selbst, erkannt werden kann, und sich somit, wie schon festgestellt, immer noch als ganz anders zeigen kann.

Diese Möglichkeit kann so weit gedehnt werden, dass auch die Welt selbst, als gesamte Welt, als Leib mit einem eigenen Innenleben verstanden werden kann. Eine solche Möglichkeit entspräche einer gewissen Interpretation der religionsphilosophischen Vorstellung des Pantheismus, wobei der Charakter des Innenlebens der Welt phänomenologisch zunächst unbestimmbar bleibt. Das entscheidende hier ist nur, dass die Welt selbst als Leib, als Ausdruck eines Innenlebens aufgefasst werden kann, wobei der Stil der Ausdrucksweise dieses Wesens wiederum unbekannt ist und sich stets als ganz anders herausstellen kann.<sup>119</sup> Aus dieser Möglichkeit ergibt sich entsprechend die Möglichkeit, dass sich die bisherigen Typisierungen der Welt als falsch herausstellen: Dass die Erde sich weiter dreht, dass die Naturgesetze weiter gelten, dass der dreidimensionale Raum sich immer weiter fortsetzt, egal, wie ich mich bewege, wird einmal mehr anzweifelbar. Die Welt insgesamt könnte, ohne Vorwarnung, mit einem Mal, in jedem Moment, enden.

Es handelt sich also um die Enthüllung der Möglichkeit der tiefen Alterität von allem in der Welt sowie der Welt selbst; d.h., um die Möglichkeit, dass sich alle horizonthaften Antizipationen, die das Unbekannte in ein Bekanntes überführt haben, als falsch, als Schein

---

<sup>119</sup> Klar ist allerdings, dass eine solche mit einem Innenleben aufgefasste Welt vom phänomenologischen Begriff der Welt, wie er bei Husserl entwickelt wird, abweicht; Husserls Begriff der Welt ist ja gerade nicht substanzhaft, sondern nur formell, als letzter Horizont aller Erscheinungen. Die Frage, welche Erscheinungen eine substanzhafte, sich ausdrückende Welt-Auffassung vernünftig motivieren können, ist hier dabei irrelevant – es reicht, zu zeigen, dass es sich um eine offene Möglichkeit handelt.

herausstellen.<sup>120</sup> Diese Möglichkeit ist so ähnlich oben schon als ‚offene Möglichkeit‘ des Wandels der Welt aufgetreten. Sie ist jetzt, als tiefe Alterität der Welt oder tiefe Welt, aber in zwei Aspekten radikalisiert. Einerseits könnte sich die Welt nun nicht nur ganz anders entwickeln und wandeln als antizipiert, sondern sie könnte sich auch als immer schon illusorisch gewesene oder falsch verstandene Welt enthüllen: Die Momente der Welt, die unmittelbar anschaulich waren und sind, würden plötzlich einen Überschuss beherbergen, der sich in ihnen willkürlich ausgedrückt hat und weiter ausdrückt. Andererseits ist die oben vollkommen offene, und damit strikt nicht motivierte Möglichkeit eines vollkommen unvorhersehbaren Wandels nun zumindest minimal stärker motiviert: Insofern es schon jetzt Wesen gibt, die mit einem Überschuss aufgefasst werden, der nicht unmittelbar anschaulich werden kann, ist diese Möglichkeit für die Welt insgesamt als Leib nicht mehr vollkommen unmotiviert – und dementsprechend auch die Möglichkeit einer sich ausdrückenden Willkür.

Die von Husserl in der *Krisis* postulierte Einstimmigkeit der Welt bleibt dabei, im abstraktesten Sinne, erhalten: Egal, wie radikal sich der Gehalt der Welt ändert, so eine Änderung würde doch wieder zu einem neuen Gehalt der Welt führen – auch wenn es sich im Extremfall, bei einem Ende der Welt, sozusagen um einen Null-Gehalt handeln müsste. Alle anderen Horizonte, ganz egal worauf sie sich beziehen, sind dagegen von dieser tiefen Alterität betroffen: Sie können infrage gestellt werden, da sie sich grundsätzlich als falsch, als Schein herausstellen könnten. Sie sind insofern der immer fragile Versuch, die wesentliche Tiefe der Welt zu überdecken.

Gegeben, dass bisher eine Art Wechselspiel zwischen Horizonten und Alterität beobachtet werden konnte, in der die nächste Ebene der Alterität die Horizonte infrage stellte, diese Möglichkeit der Enttäuschung dann aber wieder von neuen Horizonten antizipiert wurde, kann nun gefragt werden, ob das auch hier möglich ist: Kann die tiefe Alterität, die Tiefe der Welt selbst wieder antizipiert, in einer entsprechenden Einstellung erwartet werden, anstatt sie nur mit den alten Horizonten zu verdecken und so einfach zu ignorieren?

Diese Frage soll im Rest dieses Kapitels weiter erörtert werden. Dafür muss die Art und Weise, in der die tiefe Alterität erscheint, allerdings zuerst noch präziser untersucht werden. Hier wird

---

<sup>120</sup> Es wäre hier interessant zu fragen, inwiefern andere Denker, jenseits von Husserl, eine solche tiefe Alterität, der Anderen oder der Welt, konzipiert haben. Levinas oder Fink wären hierbei ohne Frage gute Beispiele. Eine solche Untersuchung geht aber über den Rahmen der hier vorgestellten, Husserl-intrinsischen Betrachtung hinaus.

zunächst also ein Umweg über die Zeitlichkeit der Beziehung zwischen Horizont und Alterität notwendig sein.

### 2.3 Zeitlichkeit und Alterität

Bisher wurden Fragen der Zeitlichkeit der Horizonte, und ähnlich der Zeitlichkeit der Alterität höchstens am Rande gestellt. Hier soll nun aber argumentiert werden, dass die Beziehung zwischen Alterität und Horizont auf den verschiedenen Ebenen einem analogen zeitlichen Schema folgt. Grundlage dieses Schemas ist die Annahme, dass Horizonte selbst genetisch entstanden sind und sich auch verändern können, wie Husserl es zum Beispiel in einem Anhang zum Thema der genetischen Phänomenologie in der *Passiven Synthesis* behauptet:

Es gibt apperzeptive Horizonte, Arten von solchen, Arten von apperzeptiven Intentionen (ich sage auch: appäsentierenden), die nach universalen Gesetzmäßigkeiten des Bewußtseinslebens an jeder Stelle des Stromes entspringen müssen [...]. Ebenso aber auch solche, die an jeder Stelle des Stromes entspringen können, wenn auch nicht müssen, nämlich sofern sie an Bedingungen gebunden sind, die an jeder möglich sind. (Hua. XI, S.338)

In diesem Sinne fragen wir hier also nach den Bedingungen für die Entstehung der jeweiligen, auf jeder Ebene beschriebenen Horizonte, und insbesondere nach der Rolle der Alterität in dieser Entstehung. Es geht dabei allerdings nur um zeitlich-genetische Beziehungen *innerhalb* einer Ebene – wie einleitend schon bemerkt wurde, sollen Fragen der genetischen Beziehung zwischen den Ebenen hier außen vor bleiben.

Das zeitliche Schema, das so vorgeschlagen werden soll, ist dabei konkret das folgende: die Erscheinung des Momentes der Alterität, egal, auf welcher Ebene, ist notwendigerweise eine gegenwärtige Erscheinung. Das oder die Andere schlägt im Jetzt ein, plötzlich, unerwartet, als Urimpression. Diese augenblickliche Begegnung mit dem Moment der Alterität ist dabei nicht von Dauer, denn das Moment der Alterität wird durch eine Korrektur, eine Anpassung in das Selbe integriert oder alternativ durch eine Ablehnung eliminiert. Eine solche Anpassung an die einschlagende Alterität hätte dann aber auch Auswirkungen auf die zukünftig gerichteten Erwartungen und insbesondere auf die Erinnerung an vergangene Auffassungen der Gegenständlichkeit: Denn jene Sinnesmomente, die sich nun als falsch herausgestellt haben, zeigen sich von jetzt an in der Erinnerung als durchgestrichen, sie werden ersetzt mit den neuen, ohne deshalb vergessen zu werden.<sup>121</sup> Bei einer Integration des Momentes der Alterität kann der Moment des Einschlagens der Alterität außerdem selbst habitualisiert werden: Damit wird vor allem die Möglichkeit des Wandels als ‚immer wieder geschehen‘ aufgefasst, und somit

---

<sup>121</sup> Hua. XI, §7, S.31.

auch, horizonthaft, als weiter bestehende Möglichkeit in die Zukunft projiziert.<sup>122</sup> In diesem Sinne könnten die Horizonte konkret als eine Reaktion auf den Einschlag der Alterität gedeutet werden: Sie antizipieren neue Konfrontationen mit der Alterität, da ja die Welt, die Andere in ihrer Tiefe noch nicht ausgelotet sind; gleichzeitig versuchen sie, schon vorzuzeichnen, wie diese Alterität bestimmt werden und damit ins Selbe überführt werden könnte.

Dieses Schema muss konkret auf den einzelnen, bisher vorgestellten Ebenen nachgezeichnet werden: Die Ebene der basalen Differenz ist dabei sicherlich die am wenigsten anschauliche. In der Abstraktion auf die reine Fülle des Selben, auf das von einer einzelnen Abschattung Dargestellte gäbe es weder Horizont noch Alterität. Nun ist so ein Zustand unmöglich von Dauer, da die immanente Zeit ablaufen muss: Das heißt, das in der Abschattung Dargestellte verläuft in die Vergangenheit, aber bleibt horizonthaft bewusst, während eine neue Urimpression erscheint. Selbst wenn hier wiederum ein genau gleicher sinnlicher Inhalt gegeben wird, erscheint er doch als Anderer, als Alterität: Der alte Inhalt kann dem neuen nur dann gleich sein, wenn sie überhaupt unterschieden werden. Diese Unterscheidung zwischen alten, retentionalem Inhalt und neuem, urimpressionalem Inhalt wäre so die Grundlage für die protentionalen Horizonte: Während die retentionalen Horizonte in diesem Sinne Bedingung der Möglichkeit des Erscheinens von Alterität sind, wird dieser erste, urimpressionale Einschlag der Alterität, das heißt, die Möglichkeit der temporalen Differenz, selbst habitualisiert, und in die Zukunft projiziert. Ich erwarte protentional, dass es wieder eine neue, und damit andere Urimpression geben wird.<sup>123</sup>

Parallel gilt diese Erwartung des neuen, anderen, auch für die inhaltlichen, räumlichen und leiblichen Dimensionen: Es ist die Erfahrung des sinnlich anderen Inhaltes, der Bewegung im Raum, die, einmal erfahren, auch horizonthaft antizipiert wird. Ich weiß, dass ich mich woandershin bewegen kann, weil ich mich schon einmal von hier woandershin bewegt habe.<sup>124</sup> Insofern ist die ursprünglich einschlagende Alterität notwendigerweise eine gegenwärtige –

---

<sup>122</sup> C.f. hier Husserls Behauptung der genetischen Priorität einer originalen Gegebenheitsweise gegenüber ihrer „[...] ,apperzeptive[n] Nachwirkungen, der gemäß in ähnlicher neuer Situation das wie immer schon konstituiert Vorliegende in ähnlicher Weise apperzipiert wird.“: Hua. XVII, S.317.

<sup>123</sup> Streng genommen geht es hier also um die Frage der Konstitution des Schemas der immanenten Zeit. Husserl selbst löst dieses Rätsel nicht, und hier kann auch nicht präntendiert werden, dass diese kurze Beschreibung genügt: Unklar bleibt ja, wie von einem ‚ersten‘ Ablaufen der Zeit gesprochen werden kann, wenn die Zeit erst dabei konstituiert wird. Es handelt sich also nur um eine abstrakte Rekonstruktion der für uns relevanten Aspekte: Nämlich, dass die Urimpression und die Retention genetisch der Protention vorauszu gehen scheint. Husserl selbst macht aber Aussagen im Sinne einer solchen abstrakten Rekonstruktion; so schreibt er in Hua. XI, §40, S.186: „Schon im Elementaren geht die Erinnerung – im weitesten Sinn gesprochen, zunächst als die ursprünglichste Retention, der Protention voran“.

<sup>124</sup> Hua. IV, §60 a), S.261: „Ursprünglich geht das ‚ich bewege‘, ‚ich tue‘ dem ‚ich kann tun‘ voraus.“

dagegen ist die horizontale Antizipation der Alterität als Möglichkeit in die Zukunft gerichtet, aufbauend auf vergangenen Erfahrungen.

Auf der folgenden Ebene der vorzeichnenden Horizonte antizipieren diese nicht nur, dass eine neue Urimpression statthaben wird, sondern auch, in bestimmbarer Unbestimmtheit, welcher Gehalt zu erwarten ist. Die Enttäuschung, die diese Horizonte dabei durchbricht, ist wiederum notwendigerweise eine gegenwärtige, eine sich plötzlich im Jetzt ereignende. Das heißt allerdings nicht, dass es sich notwendigerweise um eine Enttäuschung in der äußeren Wahrnehmung handeln muss: So kann es sein, dass ich mir ein Hexagon phantasiere, und schon horizontale eine bestimmte Form vorgezeichnet habe, bis mir auffällt, dass dies die falsche Form ist. Oder ich kann versuchen, mich daran zu erinnern, was ich gestern nach dem Mittag gemacht habe, und plötzlich feststellen, dass ich nicht schwimmen war, wie ich erst, im Durchlaufen meiner Erinnerung, antizipiert hatte, da das ja vorgestern gewesen war. Die zeitliche Struktur bleibt aber die gleiche: Die Enttäuschung überrascht mich, plötzlich, in der gegenwärtigen Anschauung. Nur im Jetzt kann die Alterität auftreten, einschlagen.

Dieser Einschlag der Alterität führt zwar, wie oben dargelegt, direkt zu einer Korrektur, und damit zu einer Konstitution eines neuen, einstimmigen Wahrnehmungsverlaufes; die Enttäuschung selbst wird dabei allerdings nicht vergessen: „Denn der alte Sinn ist noch bewußt, aber überstrichen und nach entsprechenden Momenten durchstrichen“ (Hua. XI, §7, S.31). Ausgehend von diesem Bewusstsein vergangener Enttäuschungen kommt es dann zu einer entsprechenden Antizipation der Möglichkeit neuer Enttäuschungen: Wie oben gezeigt, wird die Welt verstanden als eine Gesamtheit, die sich kontinuierlich enttäuschen und dann korrigieren könnte.<sup>125</sup>

Auch die einfache Alterität des anderen Leibes kann, ursprünglich, nur im Jetzt erscheinen. Ein erstes Treffen auf einen Körper mit einem Überschuss, mit einem nicht-präsentierbaren Innenleben ist wiederum eine Abstraktion – wir leben immer schon in einer Welt mit Anderen – aber diese Erfahrung des bereits vergangenen Treffens auf Andere wird ebenfalls in die Zukunft projiziert: „[...] jeder ‚weiß‘ sich lebend im Horizont seiner Mitmenschen, mit denen er bald in aktuellen, bald in potentiellen Konnex treten kann [...]“ (Hua. VI, §47, S.167). Die

---

<sup>125</sup> Diese These einer zeitlichen Priorität der Enttäuschungsphänomene gegenüber der Erwartung eines möglichen Anderen und somit der Vielfalt der Welt wird auch von Ferrer verteidigt: Ferrer, *Potentialität und Urimpression*, S.87. Man könnte dieses Bild aber womöglich mit der Behauptung progressiver Erwartungen komplementieren; nach Brudzińska gibt es die Möglichkeit des plötzlichen Einbruchs von eigentlich vollkommen inkohärenten Erwartungen, insbesondere als instinkthafte Phantasien: Brudzińska, „Type as Experiential Structure“, S.110.

horizonthafte Antizipation ist hier eine doppelte: Einerseits, dass weitere Leiber mit mittelbar gegebenen Innenleben auftreten können, andererseits, dass diese Leiber sich wohl in einem bestimmten, nicht exakt vorhersagbaren Stil bewegen, ausdrücken werden.

Die einfache Alterität kann trotzdem auch später als Einbruch erscheinen, einbrechen: Nämlich wenn ein Körper als bloßer Körper apperzipiert wurde, sich dann aber als Leib herausstellt. Die Fiktion eines Zombies, der aus seinem Grab heraufsteigt, ist hierfür illustrativ. Sobald der Zombie aber als Zombie, das heißt als eine Art des Leibes verstanden ist, handelt es sich schon wieder um eine, in gewissem Maße, verstandene Alterität.

Darüber hinaus impliziert jede verstandene Alterität die Möglichkeit eines neuerlichen, partiellen Einbruches der einfachen Alterität: Ich verstehe die Andere, und glaube zu verstehen, wie sie denken, handeln, reagieren wird. Sie kann aber diese Erwartung enttäuschen, sie kann sich wandeln, sie kann anders handeln als erwartet. Genauso kann es sich herausstellen, dass einer ihrer Ausdrücke anders gemeint war, als ich dachte, es kann ein Missverständnis geben. Das wäre ein Einbruch einer partiellen einfachen Alterität: Plötzlich verstehe ich die Andere nicht, ich weiß nicht, warum sie so handelt. Oder ich merke, dass mein apperzeptives Verständnis falsch war, dass sie nicht hungrig war, sondern müde; dann tritt eine neue verstandene Alterität an die Stelle der alten – der Bruch dauert nur einen Moment, aber ist doch existent.

Dieses Auftreten von Missverständnissen und Überraschungen kann sich dabei sedimentieren, und entsprechend beginne ich, es in meine Horizonte zu integrieren. ‚Menschen ändern sich‘, ‚Menschen überraschen uns‘, das sind in diesem Sinne Binsenweisheiten geworden.

Der Einbruch der tiefen Alterität, ob in der Anderen oder in der Welt, ist als radikalste Möglichkeit des Einbruches der einfachen Alterität qualitativ verschieden. Er zeigt sich durch vollkommen unerwartete Ereignisse, die mein gesamtes bisheriges Verständnis von der Anderen oder der Welt durcheinanderbringen. Ein Ausdruck setzt sich nicht an die Stelle eines anderen, sondern der Stil der Ausdrucksweise selbst, und somit meist auch der Verhaltensweise, den ich in der Vergangenheit apperzipiert und bewährt habe, wird infrage gestellt.<sup>126</sup> So kündigt

---

<sup>126</sup> Man könnte hier versuchen, eine Parallele zu Maldineys Denken zu schlagen: Demnach könnte die *transpassibilité*, als Öffnung gegenüber dem Ereignis, als Öffnung gegenüber einer tiefen Alterität interpretiert werden, deren Einschlag unsere gesamte Welt ‚auf den Kopf stellt‘. In diesem Sinne könnte der *fond* als eine Generalisierung und Radikalisierung der Horizonthaftigkeit verstanden werden: Er verankert uns in der Welt (Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, S.270). Genau die Kraft des *fond* ist im Fall der Depression verloren: für die betreffende Person passiert dann nichts neues, nichts anderes mehr, insofern der *fond*, der Horizont die Alterität eröffnet (Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, S.72).

sich hier häufig ein vollkommener, und nicht nur partieller, Rückfall in die einfache Alterität an: Der alte Stil der Ausdrucksweise erscheint als nichtig, aber womöglich gibt es keinen neuen Stil, der sich an seine Stelle gesetzt hätte. Alle Horizonte enttäuschen sich, ich verstehe die Andere, die Welt einfach nicht, sie erscheinen als Chaos, als völlig unvorhersehbar – wobei dies immer nur relativ ist. Ein grundlegendster Stil muss sich durchhalten: Im Fall der Anderen ist der radikalst-mögliche Grenzfall, dass ich schließlich überzeugt bin, dass die Andere gar keine Andere war, dass es sich nur um eine Puppe, einen Roboter, eine optische Täuschung handelte. In diesem Fall würde die einfache Alterität selbst genichtet. Abgesehen von diesem Grenzfall hält sich zumindest der Stil eines sich ausdrückenden aber nicht unmittelbar präsentierbaren Innenlebens durch, das heißt, eines unverstanden Anderen. Die Alterität, die hier andauert, ist wiederum eine nur horizonthaft-unbestimmt antizipierte: ‚Etwas‘ will sie mir sagen, nur weiß ich nicht, was. Im Fall der Welt hält sich, wie oben schon argumentiert, zumindest die Erscheinung von etwas, inklusive seinem Null-Wert, dem Ende der Welt, durch. Jede mögliche Typisierung, jeder Stil der Welt kann dabei allerdings zu Bruch gehen.

Unabhängig davon, ob es zu einer sofortigen Korrektur des Stiles kommt, oder zu einer relativen Enthaltung des Urteils, handelt es sich um eine Erschütterung, einen Bruch, ausgelöst durch den Einschlag der tiefen Alterität. Solche Brüche, einmal erfahren, können selbst als eine immerwährende Möglichkeit verstanden werden, denn selbst das neu-etablierte Verständnis der Anderen oder der Welt beherbergt selbst wieder die Potentialität der tiefen Alterität. Entscheidend ist dabei, dass die Qualität des Bruches in der Erwartung radikalisiert werden kann: Um das Ende der Welt als Möglichkeit zu antizipieren, muss ich nicht schon eine Apokalypse durchlebt haben. Ein vergleichbar schwacher Einschlag der Alterität kann reichen, um die tiefe Alterität, in ihrer allumfassenden Radikalität, als Potentialität, d.h. als mögliche Zukünftigkeit erscheinen zu lassen: Diese Welt, diese Andere, können wieder zu Bruch gehen, noch stärker zu Bruch gehen, sich als vollkommen nichtig herausstellen. Im Hinblick auf diese Asymmetrie zwischen wirklichem Einbruch der tiefen Alterität und ihrer Antizipation spielen hier auch fiktive Erfahrungen eine besondere Rolle: Als Erzählung, Mythos, Phantasie kann sich ein Einbruch der tiefen Alterität ankündigen und somit als Möglichkeit sedimentieren, ohne dass eine solche Möglichkeit sich in meinem Leben aktualisiert hätte.

In diesem Sinne der potentiellen Radikalisierung von erfahrenen Einbrüchen tiefer Alterität kann festgestellt werden, dass *de facto* die radikalste Tiefe der Welt noch, als bloße Potentialität, in der Zukunft liegt. Solange dieser Text selbst noch gelesen werden kann und wird, muss es einen robusten grundlegenden Stil der Welt geben, der sich noch durchhält: Der

Ablauf der Zeit, die kontinuierliche und kohärente Erscheinung des Trägers, auf dem dieser Text gelesen werden, müssen faktisch gegeben sein, auch wenn die Tiefe der Welt ihre zukünftige Zerstörung erlaubt. In diesem Sinne ist die Beziehung zwischen Einbruch der Alterität und Potentialität weiterer Einbrüche auf diesem letzten Level der tiefen Alterität strukturell anders als auf den vorhergehenden: Faktisch gibt es ein Maß der Radikalität der Alterität, das noch nie erreicht worden ist, aber erreicht werden könnte, und somit nur als Potentialität existiert. Diese Aussage gilt solange, wie sie überhaupt selbst existieren kann: Solange Aussagen Bedeutung aufweisen, ist es noch nicht zum radikalsten Einbruch der Alterität gekommen. In diesem Sinne handelt es sich hier also um eine faktisch-notwendige Asymmetrie zwischen gegenwärtig gewesenen Einbrüchen der tiefen Alterität und potentiell Möglichen.

## 2.4 Die Alterität im Selbst

Bevor es hier um einen möglichen Umgang mit der Alterität gehen soll, drängt sich noch eine weitere Dimension auf, die bisher nicht beachtet worden war: Nämlich die Frage, ob es nicht auch eine Alterität des eigenen Selbst gibt. Dafür muss zunächst das Selbst bei Husserl kurz charakterisiert werden. Nach Bernet, Marbach und Kern kann grundsätzlich zwischen dem reinen Ich und dem personalen Ich unterschieden werden.<sup>127</sup> Es ist hier nicht notwendig, eine genauere Analyse der komplexen Entwicklungen und möglichen Differenzierungen der beiden Begriffe durchzuführen: Für unsere Zwecke ist es ausreichend, aufzuzeigen, dass beide Dimensionen des eigenen Selbst nicht adäquat gegeben werden können. Aus dieser Unmöglichkeit einer adäquaten Gegebenheit des Selbst würde dann die Notwendigkeit einer Alterität des Selbst, also einer Seite unserer Selbst, die womöglich noch unbekannt ist, folgen.

Das reine Ich wird bei Husserl auf zwei verschiedene Arten definiert,<sup>128</sup> nämlich einerseits hinsichtlich der Bestimmung des cogito als Ich-Akt,<sup>129</sup> und andererseits als Prinzip der Einheit des Bewusstseinsstromes.<sup>130</sup> Während es sich bei der Bestimmung des cogito um ein in der Tat reines, und somit ‚leeres‘ Ich handelt, dass „[...] *in keinem Sinn als reelles Stück oder Moment der Erlebnisse selbst gelten*“ (Hua. III-1, §57, S.123) kann, ist es möglich, den eigenen Bewusstseinsstrom als konkreten zu thematisieren: In diesem Sinne könnten wir die Gesamtheit des eigenen Erlebnisstromes als unser Selbst verstehen.

---

<sup>127</sup> Hua. IV, §57, S.247-249; c.f. Bernet, Kern, und Marbach, *Edmund Husserl*, S.190.

<sup>128</sup> Bernet, Kern, und Marbach, *Edmund Husserl*, S.190.

<sup>129</sup> Hua. III-1, §57, S.123.

<sup>130</sup> Hua. III-1, §82, S.185.

Kann uns dieser Erlebnisstrom nun in seiner Gesamtheit gegeben sein? Bereits in Kapitel I wurde darauf hingewiesen,<sup>131</sup> dass der Bewusstseinsstrom sicherlich niemals auf einmal gegeben sein kann. So schreibt Husserl in den *Ideen I*:

Trifft der reine Ichblick reflektierend, und zwar perzeptiv erfassend, irgendein Erlebnis, so besteht die apriorische Möglichkeit, den Blick auf andere Erlebnisse, soweit dieser Zusammenhang reicht, hinzuwenden. Prinzipiell ist aber dieser ganze Zusammenhang nie ein durch einen einzigen reinen Blick Gegebenes oder zu Gebendes. Trotzdem ist auch er in gewisser Weise, obschon in prinzipiell andersartiger, intuitiv erfäßbar, nämlich in der Art der ‚Grenzenlosigkeit im Fortgang‘ der immanenten Anschauungen, vom fixierten Erlebnis zu neuen Erlebnissen seines Erlebnishorizontes, von deren Fixation zu derjenigen ihrer Horizonte usw. (Hua. III-1, §83, S.185)

Das heißt, die Horizonte der explizit reflektierten Erlebnisse zeigen an, dass diese erfassten, reflektierten Erlebnisse eben noch nicht alles sind. Es gibt einen Überschuss an Erlebnissen, der nur horizonthaft erfasst werden kann. Diese Horizonte verbergen insofern auch hier eine Alterität: Ich erinnere mich zum Beispiel noch vorbewusst, gestern in der Schwimmhalle nebenan geschwommen zu sein – bis mir auffällt, dass die Schwimmhalle gestern wegen Bauarbeiten geschlossen war, und ich ja in einer anderen Schwimmhalle war. Das heißt, insofern mir mein eigener Erlebnisstrom nur horizonthaft gegeben ist, insofern gibt es die Möglichkeit der Enttäuschung dieser Horizonte, und somit die Möglichkeit, dass ich anders bin als ich mich selbst horizonthaft antizipatorisch auffasste.<sup>132</sup>

Husserl unterscheidet in diesem Sinne die apodiktisch notwendigen universalen Strukturformen des Egos und die kontingenten Daten meiner empirischen Existenz, die nicht apodiktisch gegeben sind:

An diesem universalen apodiktischen Apriori in seiner unbestimmten Allgemeinheit, aber Bestimmbarkeit, nimmt dann jede Auslegung singulärer egologischer Daten Anteil, wie z.B. als eine gewisse, obschon unvollkommene Evidenz der Wiedererinnerung an selbsteigenes Vergangenes. (Hua. I, §46, S.133)

Anders gesagt, bei der Selbstapperzeption kann ich mich, genauso wie bei der Apperzeption transzendenter Dinge, täuschen, insofern auch ich mir Selbst notwendigerweise in einer Unendlichkeit von Erscheinungsweisen gegeben bin.

---

<sup>131</sup> Siehe oben, Abschnitt 1.6.

<sup>132</sup> Vgl. hierzu auch schon die Inadäquatheit der Reflektion auf ein einzelnes Erlebnis, die Husserl schon in den *Ideen I* beschreibt: „Auch ein Erlebnis ist nicht, und niemals, vollständig wahrgenommen, in seiner vollen Einheit ist es adäquat nicht faßbar. Es ist seinem Wesen nach ein Fluß, dem wir, den reflektiven Blick darauf richtend, von dem Jetztpunkte aus nachschwimmen können, während die zurückliegenden Strecken für die Wahrnehmung verloren sind. Nur in Form der Retention haben wir ein Bewußtsein des unmittelbar Abgeschlossenen, bzw. in Form der rückblickenden Wiedererinnerung. Und schließlich ist mein ganzer Erlebnisstrom eine Einheit des Erlebnisses, von der prinzipiell eine vollständig ‚mitschwimmende‘ Wahrnehmungserfassung unmöglich ist. Aber diese Unvollständigkeit, bzw. ‚Unvollkommenheit‘, die zum Wesen der Erlebniswahrnehmung gehört, ist eine prinzipiell andere als diejenige, welche im Wesen der ‚transzendenten‘ Wahrnehmung liegt, der Wahrnehmung durch abschattende Darstellung, durch so etwas wie Erscheinung“ (Hua. III-1, §44, S.93-94).

Aufbauend auf der Einheit des eigenen Erlebnisstromes konstituiert sich das personale Ich.<sup>133</sup> Dieses personale Ich ist nach Husserl also Resultat der „verweltlichende[n] Selbstapperzeption“ (Hua. I, §45, S.130) und kann zum Thema einer Reflektion werden, die von der Reflektion auf das reine Ich unterschieden werden muss:

Wir unterscheiden also von der *reinen Ichreflexion*, der Reflexion auf das wesensmäßig zu jedem cogito gehörige reine Ich, die *reflektive thematische Erfahrung* auf Grund der erwachsenen Erfahrungsapperzeption, deren intentionaler Gegenstand dieses empirische Ich, das Ich der empirischen Intentionalität ist, als Selbsterfahrung des *persönlichen Ich* mit Beziehung auf die Erfahrungszusammenhänge, in denen sich dies persönliche Ich (also mit Beziehung auf die Akte, die es unter den zugehörigen motivierenden Umständen vollzieht) nach seinen ‚*persönlichen Eigenheiten*‘ oder *Charaktereigenschaften* ausweist. (Hua. IV, §57, S.249)

Es handelt sich also um das Ich meiner Selbstapperzeption, das heißt, mein Ich als Person unter anderen Personen, die genauso wie die Anderen gewisse Eigenheiten, Charaktereigenschaften hat. Darunter fallen insbesondere auch Entscheidungen und Überzeugungen als bleibende Habitualitäten meines Ichs, und schließlich ein bleibender Stil meines Verhaltens zur Welt: „Sind auch die Überzeugungen im allgemeinen nur relativ bleibende, haben sie ihre Weise der Veränderung [...], so bewährt das Ich in solchen Veränderungen einen bleibenden Stil, einen personalen Charakter“ (Hua. I, §32, S.101).

Insofern nun dieses eigene personale Ich aber nur in Reflektionen gegeben ist, eben in der Selbstapperzeption, ist es ebenfalls nicht auf einmal, adäquat gegeben:

Ich, das persönliche Ich, bin mir nach der Entwicklung der empirischen Ichapperzeption eine Vorgegebenheit, so gut wie das Ding mir vorgegeben ist, nachdem die Dingapperzeption entwickelt ist. So wie mich ‚Erfahrung‘ im Sinne der nach entwickelter Dingapperzeption fortgeführten absichtlichen Beobachtung und willkürlich geordneter Befriedigung des sachlichen Interesses in Erfahrungsreihen das Ding näher kennen lehrt - was bis zur beobachtenden Wissenschaft führt: so auch für das empirische Ich. Ich gehe absichtlich ‚in die Erfahrung hinein‘ und lerne mich ev. mit rein beobachtendem Interesse ‚näher‘ kennen. [...] Der Erlebnislauf des reinen Bewußtseins ist notwendig ein Entwicklungsverlauf, in dem das reine Ich die apperzeptive Gestalt des persönlichen Ich annehmen muß, also zum Kern von allerlei Intentionen werden muß, die ihre Ausweisung, bzw. Erfüllung in Erfahrungsreihen der angedeuteten Art finden würden. (Hua. IV, §57, S.250-251)

Ich bin mir, als personales Ich, also auch nur in einem Verlauf der Erfahrung, eben der reflektiven Erfahrung gegeben. Auch diese Verläufe sind nicht auf einmal gegeben, sondern sie müssen ausgewiesen werden; sie sind also vorgezeichnet, und erlauben Erfüllung. Wie der Begriff Selbstapperzeption schon andeutet, handelt es sich um eine horizonthafte Gegebenheit des Selbst, als eine Einheit, die sich in einer Mannigfaltigkeit von Erlebnissen darstellt. Insofern kann es auch Eigenheiten des Selbst geben, die einem selbst noch unbekannt sind, wie Husserl ausdrücklich bemerkt:

---

<sup>133</sup> Hua. IV, §58, S.251.

Das Ich kann mehr sein und anderes als das Ich als apperzeptive Einheit. Es kann *verborgene* Fähigkeiten (Dispositionen) haben, die noch nicht hervorgetreten sind, noch nicht apperzeptiv objektiviert, so wie ein Ding Eigenschaften hat, die noch nicht in die Dingapperzeption einbezogen sind. [...] Jemand ‚kennt‘ sich nicht, ‚weiß‘ nicht, was er ist; er *lernt* sich kennen. Beständig erweitert sich die Selbsterfahrung, die Selbstapperzeption. Das ‚Sichkennenlernen‘ ist eins mit der Entwicklung der Selbstapperzeption, der Konstitution des ‚Selbst‘, und diese vollzieht sich in eins mit der Entwicklung des Subjektes selbst. (Hua. IV, §58, S.252)

Die Gegebenheit des eigenen, personalen Ich ist also denselben Problemen unterworfen wie die der äußeren Dinge: Bestimmte Eigenschaften werden thematisch, horizonthaft weisen sie auf ein Gesamtapperzeption des Selbst. Diese Gesamtapperzeption kann aber unvollkommen sein, im weiteren Verlauf können sich weitere Eigenheiten zeigen, und die alte, horizonthaft antizipierte Gesamtapperzeption verändern. Auch dies ist eine Form des Einbruchs der Alterität.

Dabei ist es hier für das Thema dieser Arbeit höchst interessant, dass Husserl die Selbstapperzeption mit der Apperzeption des Dinges vergleicht. Auch ein Vergleich mit der Apperzeption der anderen Person wäre ja möglich gewesen.<sup>134</sup> Diese Parallelisierung wird im Weiteren noch relevanter werden.

Zunächst muss aber noch einmal genauer aufgewiesen werden, dass es bei der Selbstapperzeption zwei Möglichkeiten der Enttäuschungen der Horizonte gibt: Neben den verborgenen, erst jetzt erscheinenden eigenen Charaktereigenschaften kann sich das Selbst auch verändern. Das wurde oben in einem Zitat schon angedeutet.

Dieser Wandel kann dabei ein auch für mich überraschender sein: Insofern ich mich selbst nicht in Vollkommenheit fassen kann, kann ich auch meine eigene Entwicklung nicht perfekt vorhersehen. Ich merke plötzlich, dass ich ganz anders bin oder war, als ich dachte. Etwa, wenn ich meine eigenen Überzeugungen oder Entscheidungen, zum Beispiel im politischen oder ethischen Sinne, als falsch erkenne, als falsch beurteile. Dabei verdoppelt sich mein Ich sozusagen: Mein altes Ich, meine alte Selbstapperzeption nahm etwa eine bestimmte Position hinsichtlich von Tierrechten ein. Nun, vielleicht als Resultat einer Diskussion oder einer Reflektion, merke ich aber: Eigentlich habe ich eine andere Meinung, eigentlich fühle, werte oder urteile ich anders. Es ist möglich, dass sich dabei mein Wissen über das objektive Korrelat

---

<sup>134</sup> In der Tat vergleicht Husserl die Selbstapperzeption auch mit der Fremdapperzeption – allerdings nur in einem bestimmten Aspekt: Nämlich hinsichtlich der Frage nach der transzendentalen Möglichkeit einer Konstitution eines anderen Ichs, wobei das fremde Ich analog zu meinem eigenen, vergangenen Ich konstituiert wird. Husserl verweist dabei allerdings auch auf den entscheidenden Unterschied, nämlich die Identität des eigenen Ichs im Falle der Erinnerung und das nur appräsenzierte andere Ich im Falle der Einfühlung: Hua. I, §52, S.145; vgl. auch Hua. VI, §54b), S.189 und Hua. Mat. VIII, S.22.

der Überzeugung, hier die Rechte der Tiere, nicht verändert hat. Die Andersheit, die Überraschung kommt von mir selbst her.

Auch wenn die alte Überzeugung dabei häufig, wenn auch nicht immer, von einer neuen Überzeugung substituiert wird, bleibt sie als Einbruch der Alterität doch bewusst. Husserl spricht in diesem Sinn von einer Durchstreichung:

Entscheide ich mich z.B. erstmalig in einem Urteilsakte für ein Sein und Sosein, so vergeht dieser flüchtige Akt, aber nunmehr bin ich, und bleibend, das so und so entschiedene Ich, ‚ich bin der betreffenden Überzeugung‘. Das sagt aber nicht bloß, ich erinnere mich oder kann mich weiterhin des Aktes erinnern. Das kann ich auch, wenn ich inzwischen meine Überzeugung ‚aufgegeben‘ habe. [...] Ich selbst, der in meinem Willen Verharrende, ändere mich, wenn ich Entschlüsse oder Taten ‚durchstreiche‘, aufhebe.“ (Hua. I, §32, S.100-101)

In diesem Sinn findet sich hier auch wieder dieselbe zeitliche Struktur der Alterität wieder: Der Einbruch der Alterität, ob durch die Aufweisung einer neuen Eigenheit oder einen Wandel meines Charakters, ereignet sich im Jetzt. Er bleibt dabei im Weiteren bewusst, als vergangen, und wird auch wieder in die Zukunft projiziert: Ich kann mich wieder überraschen, ich kann einen Überschuss in mir selbst finden, ich kann zu einem anderen werden. Diese Möglichkeit wird also abstrakt verstanden, ohne dabei konkret vorhersehbar zu sein: Entweder hängt der Wandel meines Charakters von äußeren, unvorhersehbaren Umständen ab; oder, im Fall von persönlichen Überzeugungen, könnte ich diese schon jetzt wandeln, wenn mir klar wäre, warum. Dann wären sie aber keine anderen mehr, sondern würden schon jetzt zu meinen eigenen werden: Das heißt, sobald ich meinen eigenen konkreten Wandel vorhersehen kann, ist er schon im gegenwärtigen Geschehen.

Insofern kann in der Tat von einer Alterität im Selbst gesprochen werden, und zwar in einem doppelten Sinn: Einerseits kann ich Eigenheiten und Erlebnisse entdecken, die mir bisher unbekannt waren oder die ich horizonthaft falsch antizipierte; andererseits kann ich mich verändern, ich kann zu einem anderen werden, und zwar auf eine unvorhersehbare Weise. Insofern erfasse ich mich selbst nie vollkommen, sondern eben nur horizonthaft, nur antizipativ. Diese Horizonte manifestieren also auch hier, wie schon mehrmals oben gesehen, die Verdeckung einer Alterität.

Die Frage, die sich nun aber aufdrängt, ist die, ob von einer tiefen Alterität des Selbst im hier definierten Sinne gesprochen werden kann. Meines Erachtens muss diese Frage verneint werden: Denn die tiefe Alterität liegt in der Möglichkeit, dass sich der Stil des Ausdruckes des Apperzipierten selbst als immer schon falsch apperzipiert herausstellt; eine Bedingung der Möglichkeit des Erscheinens von tiefer Alterität ist also, dass sich etwas mittelbar ausdrückt,

so wie sich eben das Innenleben der Anderen im Leib ausdrückt. Bei der Selbstapperzeption muss ich mich selbst nicht apperzipieren, ich muss keinen Verhaltens- oder Ausdrucksstil voraussetzen. Meine Erlebnisse, vergangene wie gegenwärtige und zukünftige, sind mir original gegeben. In der Reflektion, in Erinnerung und Vorerwartung sind sie mir so direkt gegeben wie eben möglich.

Das stellt natürlich nicht die Möglichkeit einer Selbsttäuschung infrage. Meine Selbstwahrnehmung, meine Reflektion, mein Gedächtnis können verfälschend sein, sie können beschränkt bleiben. Unter Umständen verdränge ich die Existenz bestimmter Erlebnisse oder Eigenheiten, ich kann mich selbst in meiner Selbstapperzeption in eine gewisse Richtung drängen und anderes zu übersehen versuchen. So eine Selbsttäuschung ist aber qualitativ verschieden von der Möglichkeit der Anderen, mich anzulügen, mir etwas vorzuspielen. Alle meine Gesten und Ausdrücke sind mir so direkt gegeben wie nur möglich; würde ich versuchen, einen gewissen Ausdrucks- oder Verhaltensstil vorzutäuschen, so wären mir die Willensentscheidungen zu diesem Versuch direkt zugänglich, auch wenn es sein könnte, dass ich sie ignoriere. Ich bin mir selbst unmittelbar gegeben, und zwar in einem analogen Sinne, wie mir das wahrnehmungsmäßige Ding gegeben ist: Als wandelbare Einheit in einer Mannigfaltigkeit von direkt gegebenen Erlebnissen. Das Ding kann einen versteckten Mechanismus besitzen, den ich noch nicht kenne, und kann mich so täuschen; *a priori* ist es aber möglich, solange es sich nur um ein Ding handelt, dass ich diesen Mechanismus unmittelbar wahrnehmen kann. Eine analoge apriorische Möglichkeit gibt es für das vollkommene Verständnis meiner Selbst.

Zumindest zwei möglichen Einwänden soll dabei begegnet werden. Einerseits kann darauf hingewiesen werden, dass Urteile anderer Personen häufig einen wichtigen Einfluss auf die eigene Selbstapperzeption haben. Das ist sicherlich richtig, verändert die Sachlage aber nicht: Denn die eigenen Erlebnisse und Charaktereigenschaften sind mir selbst weiterhin direkt gegeben – die Urteile der anderen fungieren dabei eher als Vorschlag für die Auffassung dieser Erlebnisse. So kann ich mich, in der Regel, selbst am besten daran erinnern, wie ich auf einen Baum geklettert bin, um einen Apfel zu pflücken; ob dieses Erlebnis mich aber als mutig oder als fahrlässig qualifiziert, ist nicht direkt Teil des Erlebnisses, sondern eine darüber liegende Interpretation, bei der externe Urteile durchaus großes Gewicht haben können. Diese Sachlage ist dabei im Übrigen exakt analog zur Apperzeption von Dingen: Selbst wenn ich der einzige war, der über die Mauer schauen konnte, können die Interpretationen der Anderen stark ins Gewicht fallen, wenn ich mir nicht sicher bin, was genau ich da gesehen habe.

Ein zweiter möglicher Einwand ist der der Persönlichkeitsspaltung, im Sinne der zahlreichen Fiktionen, die zu diesem Thema geschrieben worden sind. Könnte es nicht sein, dass sich in mir eine andere Persönlichkeit befindet, die sich bewusst vor mir versteckt, und die insofern eine tiefe Alterität beherbergt? Ungeachtet der empirischen Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer solchen Fiktion<sup>135</sup> soll hier argumentiert werden, dass der innere Zusammenhang des Bewusstseinsstromes das letztendliche Kriterium des eigenen Ich ist.<sup>136</sup> In diesem Sinne wäre eine zweite Persönlichkeit in mir nur dann ein Teil meines eigenen Ichs, wenn ich auf ihren Erlebnisstrom über Reflektion und Erinnerung Zugriff hätte. Dann wäre mir meine zweite Persönlichkeit, *de jure*, genauso gegeben wie meine erste, auch wenn bestimmte Hemmungen auftreten könnten, ähnlich wie bei lange zurückliegenden Erinnerungen. Hätte ich dagegen keinen Zugriff auf den Bewusstseinsstrom der anderen Persönlichkeit, das heißt, gäbe es zwei vollkommen getrennte Bewusstseinsströme, dann würde es sich auch um zwei verschiedene Ichs handeln: Die Andere in mir wäre also in der Tat eine Andere im strikten Sinne. Ich könnte dann versuchen, mich in sie einzufühlen, wobei dies konkret zu gewissen Schwierigkeiten führen würde, wenn wir denselben Leib teilen.<sup>137</sup> Insofern ist das Ich, als Zusammenhang eines Erlebnisstromes, definiert als ein sich selbst *de jure* unmittelbar Gebbares. Eine tiefe Alterität ist in diesem Sinne per Definition ausgeschlossen.

## 2.5 Die Radikale Reflektion auf die Horizonte

Die Beziehung zwischen Horizonten und Alterität wurde also, hinsichtlich der verschiedenen möglichen Dimensionen, dargestellt. Dabei hat sich zunächst gezeigt, dass Alterität selbst nie dauerhaft und unmittelbar erscheinen kann. Vielmehr blitzt Alterität auf, sie schlägt ein, und zwar als Negatives, als Nichtung einer horizonthaften Antizipation. Daraufhin wird sie sofort in den bestehenden Anschauungsverlauf integriert, sie wird Teil des Selben – oder, in gewissen Fällen, selbst negiert, ignoriert, ausgeschlossen. Den Horizont kann die konfrontativ aufblitzende Alterität dabei enttäuschen, weil dieser wiederum die Alterität einzuholen versucht: Der Horizont ist insofern die dauerhafte Anerkennung einer unerschöpflichen Alterität des noch nicht Erschienenen. Deswegen kann die Alterität, etwa in der nicht verstandenen Anderen, auch über längere Zeiträume erscheinen, aber notwendigerweise immer

---

<sup>135</sup> Eine psychopathologische Untersuchung von Persönlichkeitsspaltungen geht hier über den Rahmen hinaus und ist außerdem nicht direkt relevant: Sie müsste notwendigerweise in eine der beiden beschriebenen Möglichkeiten fallen.

<sup>136</sup> Vgl. Hua. I, §52, S.145 und Hua. XIII, S.190.

<sup>137</sup> In diesem Sinn handelt es sich um eine Fiktion, die die empirisch beobachtbare notwendige Verbindung zwischen einem Erlebnisstrom und einem Leib herausfordern würde. Dem gegenüber stände die Fiktion einer vollkommenen Telepathie, in der zwei Leiber ein und denselben Erlebnisstrom teilen würden.

nur indirekt, impliziert durch die Horizonte. Da diese Horizonte die Alterität dabei zumindest in einer minimalen, abstrakten Weise immer schon als bestimmte vorzeichnen, ist diese indirekt erscheinende Alterität deshalb keine absolute; der Horizont verweist auf die Alterität, verdeckt sie aber gleichzeitig auch. In dieser Weise leben wir Tag für Tag in einer uns schon vorbekannten Welt, in der die Alterität nur in seltenen Fällen hervorblitzt.

Diese alltägliche Verdeckung der Alterität durch die Horizonte muss aber nicht notwendigerweise einfach hingenommen werden. Sie kann hingegen, einmal entdeckt, auch Motiv für eine veränderte praktische Haltung werden: Nämlich für den Versuch, auf die eigenen Horizonte zu reflektieren, und sie so einer kritischen Untersuchung zu unterziehen. In ihrer radikalsten Form würde es sich dabei um den Versuch handeln, zur tiefen Alterität der Welt Stellung zu beziehen, diese tiefe Alterität aufzuheben: Insofern ein Eingeständnis der Existenz der tiefen Alterität, strikt verstanden, mit dem Eingeständnis einher geht, dass alle meine Horizonte und Apperzeptionen sich als falsch herausstellen könnten, dass sie sich enttäuschen könnten, insofern würde ein solches Eingeständnis eine radikale Reflektion auf alle meine Horizonte notwendig machen. Dabei könnten diese Horizonte nicht mehr weiter fungieren: Wie oben dargelegt<sup>138</sup> fungieren Horizonte per Definition nur implizit; einmal expliziert, verlieren sie ihre konstituierende Funktion. Man müsste also alle Horizonte reflexiv außer Kraft setzen; würde das gelingen, dann würden die Horizonte selbst zu einem möglichen Objekt der Kritik werden, sie könnten in ihrer Kontingenz aufgezeigt werden<sup>139</sup> und nach ihren Motiven befragt werden. Alternative Möglichkeiten, nämlich genau die, die bisher nicht horizonthaft antizipiert worden waren, würden nicht mehr verdeckt werden, sondern selbst als Möglichkeit erscheinen. Im Idealfall würde selbst die tiefe Alterität nur eine weitere Möglichkeit unter vielen darstellen, sie könnte selbst antizipiert werden.

Ein erster notwendiger Schritt für die Erreichung einer solchen praktischen Haltung gegenüber der tiefen Alterität der Welt wäre erst einmal die Freilegung ihrer Existenz – im alltäglichen Leben verdecken die Horizonte sie ja erfolgreich, und sie kommt nur in Ausnahmesituationen und insbesondere in der Fiktion zum Vorschein. Diese Beschreibung der verdeckenden Funktion des Horizontes und der verborgenen Ebenen der Alterität, unter ihnen die tiefe Alterität, ist in diesem Kapitel versucht worden. Der nächste Schritt wäre jetzt allerdings die

---

<sup>138</sup> In Kapitel I, Abschnitt 1.2.

<sup>139</sup> Wie oben (Abschnitt 2.3) kurz bemerkt wurde, handelt es sich bei den Horizonten nach Husserl nicht nur um konstituierende, sondern auch um genetisch-konstituierte Strukturen. Insofern sie sich also verändern können, sind sie in der Regel nicht apriorisch, sondern kontingent.

praktische Ausführung einer solchen Reflektion, in der alle Horizonte außer Kraft gesetzt werden könnten.

Mehrere Fragen drängen sich hier auf: Ist es überhaupt möglich, alle Horizonte außer Kraft zu setzen? Müsste man sie alle auf einmal außer Kraft setzen, oder einen nach dem anderen? Was bliebe denn übrig, sobald sie außer Kraft gesetzt worden wären? Was wäre uns überhaupt noch gegeben?

Die detaillierte Beantwortung aller dieser Fragen geht über die Möglichkeiten dieser Arbeit hinaus. Allerdings sollen hier, vorläufig, einige Aspekte beschrieben werden, die meines Erachtens die Beantwortung dieser Fragen, und die Entscheidung, ob eine solche radikale Reflektion auf alle Horizonte praktisch durchführbar ist, voranbringen können. Diese Vorüberlegungen werden zunächst eine mögliche Parallelisierung der radikalen Reflektion auf die Horizonte mit der Husserlschen universalen Epoché vorschlagen; daran anschließend sollen die schon bei Husserl sichtbaren und hier wiederauftauchenden Probleme einer solchen Reflektion kurz angesprochen und erwägt werden.

Das Konzept der universalen Epoché bei Edmund Husserl, so wie sie insbesondere seit den Seefelder Manuskripten 1905 entwickelt wurde, ist einer der vielschichtigsten Begriffe Husserls. Sein komplexer Werdegang, wie auch seine umstrittene Beziehung zur phänomenologischen Reduktion, kann hier nicht im Detail diskutiert werden.<sup>140</sup> Der Fokus muss dagegen auf den verschiedenen Parallelen und Ähnlichkeiten zwischen der hier vorgeschlagenen radikalen Reflektion auf die Horizonte und der universalen Epoché liegen.

---

<sup>140</sup> Verwiesen sei hier auf die reichhaltige Sekundärliteratur zu Epoché und Reduktion bei Husserl, in der sich eine komplexe Diskussion zeigt, die hier nicht detailliert wiedergegeben werden kann: Zur klassischen Einführung in die Problematik der Reduktion und zum Überblick über die verschiedenen Wege in die Reduktion, siehe Kern, „Die drei Wege zur transzendente-phenomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls“. Für eine noch detailliertere Beschreibung der verschiedenen methodologischen Maßnahmen, die als Reduktion verstanden werden können, siehe Lohmar, „Die Idee der Reduktion. Husserls Reduktionen und ihr gemeinsamer methodischer Sinn“. Für den Versuch, die Begriffe Epoché und Reduktion bei Husserl zu trennen, siehe Álvarez Vázquez, „Frühentwicklungsgeschichte der phänomenologischen Reduktion: Untersuchungen zur erkenntnistheoretischen Phänomenologie Edmund Husserls“. Für die Beschreibung von Husserls später Konzeption der Reduktion, wie sie in der *VI. Cartesianischen Meditation* zum Ausdruck kommt, siehe Luft, „Phänomenologische und Mundane Reduktion“; Bernet, „Phenomenological Reduction and the Double Life of the Subject“. Dass die genaue Bestimmung der Reduktion dabei noch polemisch ist, zeigt sich vielleicht gut daran, dass Bernet behauptet, die transzendente Reduktion von der phänomenologischen Reduktion unterscheiden zu können: Bernet, „The phenomenological reduction: from natural life to philosophical thought“.

Zunächst kann dabei gezeigt werden, dass Husserl selbst die Horizonte als Strukturen ansah, die problematischerweise das eigene Philosophieren beschränken. Er schreibt in der *Krisis*, mit Hinblick auf die Beschreibung des Korrelationsapriori:

Jede erste Beschreibung ist hier notgedrungen roh, und bald steht man vor den Rätseln dieser Implikation von nichtaktuellen Erscheinungsmannigfaltigkeiten, ohne die wir überhaupt keine Dinge, keine Welt der Erfahrung gegeben hätten. Und bald stehen wir auch vor den Schwierigkeiten einer konkreten Entfaltung dieses Korrelationsapriori. Es kann nur in einer Relativität aufgewiesen werden, in einer Horizontentfaltung, bei der man bald merkt, daß unbeachtete Beschränkungen, manche nicht fühlbar gewordene Horizonte zur Befragung neuer Korrelationen hindrängen, die mit den schon aufgewiesenen untrennbar zusammenhängen. Zum Beispiel unwillkürlich fangen wir eine solche ‚intentionale Analyse‘ der Wahrnehmung an mit der Bevorzugung eines ruhenden und auch qualitativ unverändert gegebenen Dinges. [...] Aber war ein solcher Anfang beim ruhend-unveränderten Ding wirklich nur zufällig [...]? (Hua. VI, §46, S.162)

Die Frage, die Husserl hier stellt, ist die nach dem korrekten Gang der phänomenologischen Analyse selbst – sie ist selbst durch manche Horizonte geleitet, während andere Beschränkungen, andere Horizonte unbeachtet bleiben, zumindest zunächst. In diesem Sinne können Horizonte nach Husserl als implizite, und somit unbewusste Vorurteile charakterisiert werden, von denen man sich möglichst befreien muss, um die phänomenologische Analyse nicht mit unberechtigten Prioritäten zu kontaminieren. Diese Charakterisierung der Horizonte als Vorurteile findet sich noch klarer in einem Manuskript Husserls, das um das Jahr 1930 angefertigt wurde:

Das Sein jedes Weltlichen und so aller weltlichen Verbände, Verflechtungen und schließlich der jeweils vollen Welt, der mir in der jeweiligen Erfahrung immerzu geltenden (Innen-, Außenhorizonte), ist ein ‚Vorurteil‘, die Welt ein ‚Vorurteil‘. Wissenschaftliche, universale Erkenntnis – begründete Erkenntnis, die kein Vorurteil gelten lässt, als wie es mir, uns faktisch gilt, vielmehr jedes nach seinem Recht befragt, d. i. für jedes seine Begründung fordert. (Hua. XXXIV, S.443)

Das heißt, schon diese grundsätzliche Charakterisierung der Horizonte als Vorurteile, darunter die natürliche Existenz der Welt selbst, ist ein Problem für wissenschaftliche Erkenntnis; denn begründet ist diese Erkenntnis nur dann, wenn sie die Vorurteile, die Horizonte nicht einfach gelten lässt, sondern nach ihrem Recht, nach ihrer Begründung befragt.

Dabei kann die Husserlsche Epoché in der Tat auch als der Versuch einer solchen Befreiung von den horizonthaften Vorurteilen verstanden werden, als eine solche Befreiung, die dann die Befragung ermöglicht.<sup>141</sup> Darauf lassen sich schon in den *Ideen I* Hinweise finden, insofern die Epoché dort als eine Ausschaltung der Generalthesis der natürlichen Einstellung verstanden wird;<sup>142</sup> denn gerade diese Generalthesis erscheint insbesondere auch horizonthaft: „Jeder

---

<sup>141</sup> Diese Idee der Epoché als Hinterfragung der eigenen Vorurteile findet sich auch in der Sekundärliteratur, z.B. bei Bernet, „The phenomenological reduction: from natural life to philosophical thought“, S.319.

<sup>142</sup> Hua. III-1, §32, S.65.

hypothetische Ansatz des praktischen Lebens und der Erfahrungswissenschaft bezieht sich auf diesen wandelbaren, aber immer mitgesetzten Horizont, durch den die Thesis der Welt ihren wesentlichen Sinn erhält“ (Ideen I, §47, S. 102). Bereits in den *Ideen I* erscheint die Welt also als ein nicht-thematischer Horizont, der in der Epoché außer Kraft gesetzt werden muss.

Die Rolle des Horizontes in Beziehung zur Epoché wird im weiteren Werk Husserls, mit der Einführung der anderen Wege in die phänomenologische Einstellung,<sup>143</sup> aber noch klarer. In der *Ersten Philosophie* leitet Husserl die universale Epoché, am Abschluss des Weges durch die Psychologie, wie folgt ein:

Nichts steht doch im Wege, eine universale ἐποχή zu begründen, als einen *universalen Willensentschluß* des Sinnes, alle meine Interessen insgesamt zu inhibieren, durch die nicht nur für mich jetzt gilt, was mir gilt, sondern *durch die mir habituell noch fortgilt, was mir früher galt*; durch die mir ferner, auf solchem Geltungsuntergrunde, in natürlicher Weise gelten wird, was mir künftig je gelten wird; oder vielmehr gelten würde, wenn ich nicht durch meine ἐποχή eingriffe. Mit diesem universalen Willensentschluß regiere ich, sofern er als dauernd geltender gemeint ist, mein weiteres Leben. Nämlich in seiner stetigen Ausführung habe ich jede vollzogene oder sich irgend um Vollzug darbietende Geltung außer Spiel zu setzen, ihr die Kraft des Für-mich-geltens in der Weise der Einklammerung zu versagen. [...] Damit soll gesagt sein, daß diejenige phänomenologische ἐποχή und Reduktion, die ich in Ausführung meines universalen Willens zu betätigen habe, *über den jeweiligen Akt hinausreichen* muß; oder daß die Aufwicklung der Implikationen, die zu jedem solchen gehören, insofern von selbst über ihn hinausführt, als jedes Objekt seinen objektiven Horizont hat, jede Geltung ihren Geltungshorizont. Das deutet aber auf mannigfaltige Linien fortgehender intentionaler Verwickelungen hin, für die die beständige und immer neu zu bedenkende Forderung der phänomenologischen Reduktion gilt. (Hua. VIII, §48, S.143-144)

Hier spürt Husserl also die Notwendigkeit, sofort ausdrücklich zu fordern, dass die Epoché, als universale Epoché, alle Implikationen miteinbeziehen muss, die mir überhaupt gelten. Dabei sind diese Geltungen eben als Geltungshorizonte mitbewusst, sie sind Implikationen, sie reichen über den jeweiligen Akt hinaus, insofern sie nur implizit, unthematisch mitfungieren. Das beinhaltet insbesondere die verschiedenen Geltungen der vorgegebenen Welt, die ja weiter für mich da sind, auch wenn ich sie nicht gerade thematisiere. Sie müssen also alle aufgewickelt werden,<sup>144</sup> und somit außer Kraft gesetzt werden, damit die Epoché eine wirklich universale ist.<sup>145</sup>

---

<sup>143</sup> In der Tat argumentieren Džian und Geniušas, dass gerade die Berücksichtigung der verdeckten Horizontgeltungen einer der Faktoren ist, die Husserl zu einer Kritik des Cartesianischen Weges führen: Džian, *Husserl et l'horizon comme problème*, S.142; Geniušas, *The Origins of the Horizon*, S.116.

<sup>144</sup> Die Metapher der Aufwicklung passt sehr gut zum Gegensatzpaar Explizit – Implizit, insofern die Horizonte, als normalerweise implizite Horizonte, etymologisch verstanden auch als ‚eingewickelte‘ Horizonte beschrieben werden können: Die Wurzel hier ist das Verb πλέκω, das als flechten, falten, wickeln oder winden übersetzt werden kann: Liddell und Scott, „πλέκω“.

<sup>145</sup> Schon einige Seiten zuvor warnt Husserl explizit vor der Gefahr, nicht alle intentionalen Implikationen aufgewickelt zu haben, und somit die phänomenologische Sphäre falsch zu verstehen: Hua. VIII, §45, S.123-124.

Auch in der *Krisis*, hinsichtlich des Weges durch die Lebenswelt, ist die große Relevanz einer Einklammerung der Horizonte klar. Auch hier weist Husserl explizit auf die horizonthaften Geltungen hin, die immer schon vorgegeben sind:

Also vermöge dieser ständig strömenden *Horizonthaftigkeit* setzt jede im natürlichen Weltleben schlicht vollzogene Geltung immer schon Geltungen voraus, unmittelbar oder mittelbar zurückreichend in den einen notwendigen Untergrund dunkler, aber gelegentlich verfügbarer, reaktivierbarer Geltungen, alle miteinander und mit den eigentlichen Akten einen einzigen untrennbaren Lebenszusammenhang ausmachend. (Hua. VI, §40, S.152)

Es ist gerade als Leistung dieses horizonthaft leistenden Lebens, dass die Welt ihre jeweiligen Geltungen erhält. In diesem Sinne ist die Welt in ihrem Sosein selbst durch die Horizonte mitkonstituiert<sup>146</sup> – anders könnten ihre Gehalte ja auch nicht konstituiert werden, da sie selbst niemals direkt, sondern nur horizonthaft erscheinen kann, wie Husserl in der *Krisis* immer wieder bemerkt.<sup>147</sup>

Insofern die Welt selbst in einer solchen Horizonthaftigkeit erscheint, müssen genau diese Horizonte durch die universale Epoché zum Thema gemacht werden, gerade indem sie außer Kraft gesetzt werden. In diesem Sinne fordert Husserl einmal mehr die Enthaltung von allen horizonthaften Geltungen, und zwar auf einen Schlag:

Es ist aber anstatt dieser Universalität der Enthaltung in Einzelschritten eine ganz andere Weise der universalen Epoché möglich, nämlich die mit einem Schlage den durch die Gesamtheit des natürlichen Weltlebens und durch das gesamte (ob verborgene oder offene) Geflecht der Geltungen hindurchreichenden Gesamtvollzug außer Aktion setzt [...] (Hua.VI, §40, S.153)

Dass Husserl hier, wie im Übrigen auch schon in der *Ersten Philosophie*,<sup>148</sup> die Ausschaltung aller Horizonte auf einen Schlag fordert, ist nicht zufällig. Der Grund liegt gerade in der Natur der Horizonte selbst: Denn würde man nur einzelne Horizonte ausschalten, dann bleibt man notwendigerweise noch im Banne der anderen Horizonte, und somit implizit noch in der natürlichen Einstellung.<sup>149</sup>

In diesem Fall käme die Epoché also einer Befreiung von allen eigenen, sedimentierten Vorurteilen gleich: Anstatt selbst von meiner geschichtlich gewachsenen Passivität geleitet zu werden, wäre ich nun in der Lage, auf meine versteckten Geltungen zu reflektieren, und sie somit als gerechtfertigt zu bestätigen, oder sie kritisch zu hinterfragen und, letztendlich, zu verändern.

---

<sup>146</sup> Hua. VI, §38, S.148.

<sup>147</sup> C.f. zum Beispiel Hua. VI, §37, S.146; §38, S.147; §38, S.148.

<sup>148</sup> Hua. VIII, §51, S.162.

<sup>149</sup> Hua. VI, §40, S.153.

Eine solche Befreiung hätte dabei gleichzeitig große Konsequenzen für meine Beziehung zur Alterität. Insofern es die Horizonte sind, die die Alterität verdecken, würde eine Thematisierung aller meiner Horizonte, wie sie die Epoché versucht, zu einer Freilegung dieser verdeckenden Funktion führen: Dass auf diesen Moment ein nächster folgt, dass die Tasse dort eine Rückseite hat, dass sich das Wetter ändern kann, dass dieser Leib ein Innenleben ausdrückt, alle diese Auffassungen würden nun mit ihren Vorzeichnungen selbst transparent werden, und zwar als meine eigenen Leistungen. Dabei bliebe allerdings, zumindest nach Husserls Konzeption der Epoché in den *Ideen I*, eine Sphäre der Zweifellosigkeit übrig, nämlich der immanente Bewusstseinsstrom, so wie er mir jetzt gegeben ist;<sup>150</sup> darin sind all die ausgeschalteten Horizonte noch mitenthalten, aber eben nur als explizierte Horizonte, als thematisierte Antizipationen. Ihre Rechtfertigung selbst könnte so hinterfragt werden.

Diese Bewegung, die häufig als eine solipsistische verstanden worden ist, ist meines Erachtens eher eine, die zu einer wahren Anerkennung der anderen Person führt: Anstatt einfach anzunehmen, dass ich die Andere verstehe, dass ich weiß, wer sie ist und was sie denkt, führt mir die Epoché meine eigene Begrenztheit vor. Ich verstehe mich selbst als jemanden, der die Andere eben so und so apperzipiert; und diese Selbstreflektion ist insofern auch der Anfangspunkt für die Möglichkeit, die Andere anders zu verstehen, sie besser zu verstehen. Die Epoché öffnet mich so gegenüber der Alterität.<sup>151</sup>

Das gilt auch und gerade für die tiefe Alterität: Die Anerkennung der Möglichkeit, dass ich die Ausdrucksweise der Anderen immer schon falsch verstanden habe, führt gerade dazu, meine eigene Auffassung der Anderen radikal zu hinterfragen. Bezüglich der tiefen Alterität der Welt führt mich die Epoché dazu, den Versuch zu wagen, alle Möglichkeiten ernst zu nehmen – was natürlich nicht heißt, in jedem Moment das Ende der Welt erwarten zu müssen. Vielmehr geht es darum, die Motivationen, die zu dieser oder jener Erwartung hinsichtlich des Existierenden führen, selbst zu prüfen.<sup>152</sup>

---

<sup>150</sup> Hua. III-1, §46, S.96-98. Für eine Argumentation, dass diese Behauptung der zweifellosen Evidenz der immanenten Sphäre in Husserls Spätwerk modifiziert wird, und zwar gerade aufgrund der strikten Auslegung des Begriffs der Horizonte, Djian, *Husserl et l'horizon comme problème*, S.247-248.

<sup>151</sup> Für eine ausführliche Argumentation in diesem Sinne, siehe Sitsch, wobei sein Begriff der Epoché über den Husserlschen hinausgeht: Sitsch, *Epoché und Alterität: Invarianten des Epoché-Vollzugs und der Weg in eine enthaltende Haltung*, S.227. Dabei versteht Sitsch die Begegnung mit der Alterität selbst als Auslöser für die Epoché: Sitsch, *Epoché und Alterität*, S.224.

<sup>152</sup> Es ist im Übrigen nicht zufällig, dass die Epoché hier immer wieder zu einer Befragung, Hinterfragung und Prüfung der Motivationen führt – die Reduktion selbst kann als eine „Rechtsprüfung“ verstanden werden, wie Lohmar darlegt: Lohmar, „Die Idee der Reduktion. Husserls Reduktionen und ihr gemeinsamer methodischer Sinn“.

Allerdings kann hier die praktische Durchführbarkeit einer solchen universalen Epoché nicht einfach hingenommen werden. Insbesondere die hier dargelegten Ausführungen zu den zu erwartenden Ergebnissen einer solchen Epoché geben Anlass zum Zweifeln: Ist es wirklich möglich, einen Zustand zu erreichen, in dem alle Horizonte thematisch werden? Müssen Horizonte nicht notwendigerweise noch weiter fungieren, damit ich überhaupt zu einer Reflektion, zu einer Hinterfragung in der Lage bin? Anders gefragt, ist die Epoché jemals wirklich universal, wirklich abgeschlossen?<sup>153</sup>

Eine abschließende Beantwortung dieser Fragen geht über den Rahmen dieser Arbeit hinaus. Allerdings können hier einige Probleme und Lösungsansätze skizziert werden, die als vorläufiger Ausblick zu verstehen sind.

Es wurde bereits bemerkt, dass es schwer vorstellbar ist, eine Sphäre zu erreichen, in der Reflektion und Urteil möglich sind, ohne dass noch irgendwelche Horizonte fungieren würden; so müsste etwa der Fluss der immanenten Zeit selbst thematisch gemacht werden, ohne dabei protentionale und retentionale Horizonte voraussetzen zu können, das heißt, ohne sich noch in der Zeit zu befinden. Das weitere Fließen der Zeit ist selbst ein horizonthaftes Vorurteil.

Diese Situation wird weiter dadurch verkompliziert, dass es unmöglich scheint, zu beweisen, dass alle fungierenden Horizonte bereits aufgewiesen worden sind: Wie oben gezeigt wurde, können Horizonte ja nur gerade dann fungieren, wenn sie selbst noch implizit, also noch nicht thematisch bewusst sind. Jedes Bewusstsein, jedes Denken könnte so eigentlich noch ein horizonthaft mitbestimmtes sein – nur, dass gerade diese fungierenden Horizonte noch nicht entdeckt wurden.<sup>154</sup> In diesem Sinne erscheint jeder Vollzug der universalen Epoché als ein potentiell noch nicht vollkommener – es könnte immer noch weitere Horizonte geben, die es auszuschalten gilt, um wirklich alle Geltungen der natürlichen Einstellung prüfen zu können, ohne in dieser Prüfung selbst noch passiv-natürlich vorbestimmt zu sein. Die Reflektion auf die eigenen Horizonte wäre also ein immerwährender Imperativ.

---

<sup>153</sup> Diese Frage ist natürlich nicht neu. Eine Reihe von Philosophierenden haben die praktische Durchführbarkeit der universalen Epoché angezweifelt, das berühmteste Beispiel ist sicherlich Merleau-Ponty im Vorwort der *Phénoménologie de la Perception*: Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, S.VIII.

<sup>154</sup> Vergleiche hierzu eine Notiz Finks, in der er schreibt „Jede Exposition [eines Problems] ist das *Durchbrechen einer Befangenheit*: ein Erwachen aus einem dogmatischen Schlummer. Dieser Schlummer ist nichts anderes als die *Tiefe der Selbstverständlichkeit* [...]“. Das heißt, gerade die Selbstverständlichkeit, zum Beispiel der horizonthaften Implikationen, wirkt einschläfernd; in diesem Sinne kann man sich nie sicher sein, ganz aufgewacht zu sein: Fink, *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2, Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*, S.417. C.f. dazu Chernavin, „Der dogmatische Schlummer nach Fink“.

Husserl selbst scheint dieses Problem in gewisser Weise gesehen zu haben. In einer Beilage zu §47 der *Ersten Philosophie*, von 1924, schreibt er:

Freilich, übe ich universale (transzendente) ἐποχή, so habe ich wieder fungierendes Erfahren, Denken und Erkennen, in dem ich lebe, als das, in dem für mich das ‚transzendental Subjektive‘ Wirklichkeit und Möglichkeit ist und sich evident ausweist — ein unenthülltes Leben, das zunächst unbedacht wie unerfahren bleibt, und so in Infinitum. Aber diese Iteration habe ich auch weltlich, psychologisch. Einmal habe ich die Welt und uns in der Welt, ich erkenne sie, wie sie ist; das andermal die sogenannte transzendente Subjektivität, die ich wieder erkenne, wie sie ist. [...] Nun ist aber folgendes zu beachten: 1) Wenn ich einmal den transzendentalen Boden habe, so kann ich die Enthüllung des Latenten *fortsetzen*. Freilich, ich komme an kein *Letztes* — aber eben dies erkenne ich als ursprüngliche Wesensnotwendigkeit, und ich kann den *Stil* der das transzendente Erfahren konstituierenden Erkenntnis selbst feststellen, und so den Stil einer transzendentalen Subjektivität überhaupt nach ihren verborgenen wirklichen und möglichen Strukturen mit dem jeweils in ihr als patent Gegebenen. (Hua. VIII, S.440)

Husserl spricht hier vom fungierenden Leben, das auch nach der universalen Epoché weiterbesteht. Es ist eben in einem solchen latent-fungierenden Erfahren, Denken und Erkennen, dass die transzendente Subjektivität untersucht werden kann. Gerade in dieser Latenz liegt auch das Risiko von nicht-thematisierten Horizonten. Das Problem der Iteration des fungierenden Lebens – in einer neuerlichen Reflektion auf jenes fungierende Leben, das die transzendente Subjektivität untersucht, fungiert ja wiederum ein latentes Leben – ist in diesem Sinne parallel zum Problem der Iteration der Horizonte – jede Thematisierung von Horizonten setzt selbst implizite Horizonte voraus.

Husserls Lösung dieser Iteration liegt hier darin, zuzugeben, dass er nicht „an ein Letztes“ kommen kann, insofern die Iteration sich endlos fortsetzen lässt, aber zu behaupten, dass es einen „Stil einer transzendentalen Subjektivität überhaupt“ gibt, dessen mögliche und wirkliche Strukturen entdeckt werden können. Hinsichtlich des Problems der Horizonte hieße das, dass alle möglichen Arten von Horizonten, alle wesentlich möglichen Horizontstrukturen phänomenologisch aufgedeckt werden können. Sobald dies geschehen wäre, wäre es möglich, sich allen eigenen Horizonten grundsätzlich bewusst zu sein – auch wenn sie latent weiter fungieren müssten, um Bewusstsein überhaupt zu ermöglichen.

So eine Möglichkeit eines einheitlichen Stils, in dem alle möglichen Horizonte eingeordnet wären, findet sich in der Tat in verschiedenen Formulierungen bei Husserl als Andeutung. So schreibt Husserl, hinsichtlich des Weges über die Psychologie, in der *Krisis*:

Die phänomenologische Psychologie erschließt sich ihrem Sinne nach in verschiedenen Stufen, weil die phänomenologische Reduktion selbst – und das liegt in ihrem Wesen – ihren Sinn, ihre inneren Forderungen, ihre Tragweite nur in Stufen erschließen konnte. Jede erforderte neue Reflexionen, neue Besinnungen, die ihrerseits nur möglich waren durch das Selbstverständnis und die geübte Leistung der anderen Stufen. Wie ich es auszudrücken pflegte, die phänomenologische Reduktion bedurfte, um ihren Totalhorizont zu gewinnen, einer ‚Phänomenologie der phänomenologischen Reduktion‘.“ (Hua. VI, §71, S.250)

Die Reduktion muss also letztlich auf einen Schlag durchgeführt werden – ihr Sinn lässt sich aber nur nach und nach, stufenweise voll verstehen. Der Vollzug der wirklich universalen Epoché liegt also am Ende eines Weges, eines Prozesses der Reflektion.<sup>155</sup> Entscheidend ist nun, dass gerade in diesen vorläufigen Reflektionen der „Totalhorizont“ selbst gewonnen wird: Auch wenn Husserl hier nicht näher erklärt, was er unter Totalhorizont versteht, liegt die Interpretation nahe, gerade hierin den generellen Stil aller Horizonte zu verstehen, in ihrer Mannigfaltigkeit von Möglichkeiten. Einmal überblickt, einmal gewonnen, wäre es also möglich, sicher zu sein, dass alle auch nach der Epoché weiter fungierenden Horizonte bereits mitthematisiert werden.

Diese scheinbar elegante Lösung führt aber zu neuen Fragen: Wie müssen die Reflektionen verstanden werden, die in der Lage sind, diesen Totalhorizont, diesen generellen Stil der transzendentalen Subjektivität aufzuzeigen? Spielt Husserl hier auf eine eidetische Variation an? Oder handelt es sich um Reflektionen einer anderen Art? Und vor allem: Wie könnten diese Strukturen in ihrer Gesamtheit aufgezeigt werden, bevor die universale Epoché den Zugang zur transzendentalen Sphäre ermöglicht? Denn es handelt sich ja um eine Bedingung der Möglichkeit der universalen Epoché.

Diese Fragen fordern nicht nur eine tiefere Auseinandersetzung mit Husserls Manuskripten zur Epoché, sondern insbesondere auch weitere Reflektion. Hier können sie nicht zum Abschluss gebracht werden. Stattdessen soll der Bogen zurück zur radikalen Reflektion auf die Horizonte geschlagen werden. So kann festgehalten werden, dass Erfahrung ohne Horizonte nicht vorstellbar ist – ein Bewusstsein ohne Horizonte wäre ein zeitloses Gefangensein im Selben, dass wohl kaum den Namen Erfahrung rechtfertigen könnte. Als Epoché soll aber, nach Husserl, trotzdem eine Reflektion möglich sein, die radikal auf alle Horizonte reflektiert. Insofern sie dabei unmöglich die fungierenden Horizonte explizieren kann, müsste sie stattdessen einen Totalhorizont, das heißt, die wesentlichen Strukturen der Horizonthaftigkeit selbst, aufzeigen. Ein solches Unterfangen ist dabei selbst ein Prozess von Reflektionen, und sein Ergebnis kann hier zunächst als ungewiss charakterisiert werden.

---

<sup>155</sup> Die Möglichkeit, die Epoché als eine Praxis zu verstehen, findet sich in Ansätzen in der Sekundärliteratur. So argumentiert Depraz, dass es sich bei der Reduktion um eine Handlung handelt, die wiederholt, entwickelt, geübt werden muss: Depraz, „Die Phänomenologie als Praxis in politisch-ethischer Hinsicht“, S.175. Eine alternative Interpretation der Husserlschen Epoché als Praxis findet sich bei Sepp, der die *VI. Cartesianische Meditation* so versteht, dass die Erkundung des durch die Epoché eröffneten transzendentalen Feldes ein endloses Unterfangen ist: Sepp, „How is Phenomenology Motivated?“, S.6.“

Das heißt aber nicht, dass der Versuch eines Vollzuges einer solchen Reflektion notwendigerweise wertlos ist. Denn selbst wenn eine solche Reflektion als endlos aufgefasst wird, handelt es sich bei jeder konkreten Hinterfragung eines Horizontes um eine Öffnung meiner Selbst – einer Öffnung gegenüber einer konkreten Alterität. Die Reflektion auf die Horizonte bezieht so ihren Wert nicht nur aus dem *telos* einer vollkommenen Befreiung von den eigenen Horizonten, also einer vollkommenen Einholung der tiefen Alterität – vielmehr ist die Reflektion auf die Horizonte auch als kontinuierliche Praxis wertvoll, insofern jede Horizontbefragung wertvoll ist. Dabei ist der Wert einzelner Reflektionen auf die Horizonte ein doppelter: Einerseits erlaubt sie, insofern sie die kritische Prüfung des Horizontes erlaubt, das Erscheinen von Aspekten der Welt und der anderen Personen, die mir vorher verborgen geblieben waren. Jede Reflektion auf die Horizonte ist so die Chance eines besseren Verständnisses der Welt und der anderen Personen. Gleichzeitig ist dieses bessere Verständnis eine Chance für mich: Mit jeder Öffnung gegenüber einer Alterität erhalte ich die Möglichkeit, mich selbst zu verändern, und zwar bewusst-reflektiert. Die Öffnung zur Alterität ist also ein Gewinn an Freiheit. Insofern kann die Reflektion auf die eigenen Horizonte als eine Verantwortung verstanden werden, eine Verantwortung mir selbst und der bzw. dem Anderen gegenüber.<sup>156</sup>

---

<sup>156</sup> Diese Verbindung von ethischer Verantwortung und erkenntnistheoretischer Verantwortung ist im Übrigen auch Husserl nicht fremd: So schreibt er in seiner *Einleitung in die Ethik*, dass sich Wissenschaften und Philosophie der Ethik, als der königlichen Kunstlehre, unterordnen müssen: Hua. XXXVII, §3, S.18.

## Schluss

Wir sind nun in der Lage, die Beziehung zwischen Horizont und Alterität systematisch zu beschreiben. Dabei drängt sich noch ein dritter Begriff auf, der mit beiden in Beziehung steht: Nämlich der des direkt, explizit Gegebenen. Dieses Gegebene ist das Selbe, das den Kern des Bewusstseinslebens ausmacht und übrig bleiben würde, wenn man alle Horizonte abziehen könnte. Allein ist das direkt Gegebene, zum Beispiel als bloße einzelne Abschattung, sinnlos. Die Wahrnehmung oder Vergegenwärtigung eines solchen direkt Gegebenem allein könnte weder als Erfahren noch als Denken gelten.

Jede sinnhafte Auffassung dieses direkt Gegebenen benötigt insofern etwas über es hinausgehendes. Dies ist der einfachste Begriff des Anderen: das Andere ist das, was jetzt nicht direkt gegeben ist. Dieses nicht-direkt Gegebene kann dabei aber indirekt, implizit gegeben werden. Darin liegt die Funktion des Horizontes. Insofern kann davon gesprochen werden, dass der Horizont das Andere aufhebt: Einerseits holt der Horizont das Andere ein, und macht es so für die Sinnstiftung fruchtbar; andererseits bedeutet dies eine Aufhebung der absoluten Andersartigkeit des Anderen, da das nicht-Gegebene zumindest minimal vorbestimmt wird. Das nicht-Gegebene wird zum indirekt Gegebenen.

Die Korrektheit der Einholung des Anderen durch die horizonthaften Präentionen kann dabei allerdings nicht bewusst geprüft werden. Es handelt sich ja gerade um eine der Strukturen, die die bewusste Vergegenständlichung von etwas ermöglichen.<sup>157</sup> Außerdem ist das Andere ja gerade noch nicht gegeben, und somit auch nicht überprüfbar. Deswegen gibt es die Möglichkeit eines Einbruches der Alterität, die sich als Enttäuschung von Horizonten darstellt. In gewisser Weise kann so eine horizonthaft-aufgehobene Alterität, als vorbestimmte Alterität, von einer vollkommen unbestimmten, somit absoluten Alterität unterschieden werden. Die absolute Alterität kann immer einbrechen, sie ist unvorhersehbar.

Die Unterscheidung zwischen absolut-unbestimmter Alterität und horizonthaft-vorbestimmter Alterität ist nicht die gleiche wie die Unterscheidung zwischen der Alterität des unmittelbar Erscheinenden und der Alterität des mittelbar Erscheinenden. Die verschiedenen Ebenen der Beziehung zwischen Horizont und Alterität können als verschiedene Ebenen gedeutet werden,

---

<sup>157</sup> Der Prozess der Konstitution dieser Horizontstrukturen ließe sich dabei auch selbst noch einmal untersuchen, insbesondere mit der genetischen Phänomenologie. Diese Untersuchung und die mögliche Vernunft dieser Konstitutionsprozesse ist hier aber nicht entscheidend.

in denen die Horizonte die Überführung der absoluten Alterität in eine vorbestimmte Alterität versuchen. Die Sonderstellung der Alterität des mittelbar Erscheinenden, deren typisches Beispiel die andere Person ist, liegt dabei in der Besonderheit der möglichen Überprüfungen der horizonthaften Präentionen: Insofern sich das Innenleben des als mittelbar erscheinend Aufgefassten niemals direkt geben lässt, handelt es sich bei allen Auffassungen dieses Innenlebens nur um horizonthaft-aufgehobene Alterität; jede dieser Auffassungen, so wie die Auffassung der Stile des Verhaltens und Ausdrückens selbst, können sich insofern enttäuschen. Diese immerwährende Möglichkeit des Einbruchs der absoluten Alterität wurde als tiefe Alterität bezeichnet. Das unmittelbar Erscheinende kann sich dagegen unmittelbar geben; alles unmittelbar Gegebene ist dabei gegen Einbrüche der absoluten Alterität gewappnet – nur die horizonthaften Präentionen, die vorbestimmte Alterität, können sich als falsch herausstellen.

Die Frage der richtigen Haltung zur Alterität konnte dabei nur vorläufig untersucht werden. Es kann allerdings schon festgehalten werden, dass eine irgendwie geartete Zerstörung der Horizonte, angenommen, sie wäre möglich, nicht hilfreich wäre: Denn dabei würde es sich ja nur um eine Ausschließung von allem nicht direkt Gegebenen handeln, also um eine Verabsolutierung des Selben, das jetzt gegeben ist. Jeder Verweis auf ein Anderes würde wegfallen. Streng genommen könnte es dann auch zu keinem Einschlag der Alterität mehr kommen, da es ohne Horizonte kein Bewusstsein der Differenz zwischen Retention und Urimpression gibt. Es gäbe schlicht eine Sequenz von Selbem, ohne irgendein Bewusstsein von Anderem.

Demgegenüber steht die Möglichkeit der Reflektion auf die Horizonte. Wird ein Horizont reflektiert, hört er auf, zu fungieren – stattdessen wird er selbst explizit und erscheint durch das Fungieren anderer Horizonte. Diese Reflektion zeigt dabei die Präention des jeweiligen Horizontes auf; so ist es nun, zumindest *de jure*, möglich, diese Präention in einer direkten Anschauung zu überprüfen. Jenseits einer Realisierung dieser Überprüfung zeigt so eine Reflektion dabei die Kontingenz der horizonthaften Präention auf: Insofern die Enttäuschung des Horizontes ausdrücklich zu einer Möglichkeit wird, erscheinen andere, alternative Präentionen. So wird außerdem ein bewusstes Urteil über die Rechtfertigung der verschiedenen Möglichkeiten möglich.

Einmal überdacht, können diese neuen, verschiedenen Möglichkeiten selbst als Horizonte habitualisiert werden. Anders gesagt, die Reflektion kann zu offeneren Horizonten führen. Eine ähnliche Situation mit offeneren Horizonten aufzufassen heißt, eine größere Zahl von

Möglichkeiten, die jeweils einen geringeren Grad der Gewissheit aufweisen, zu antizipieren. Das resultiert in einer größeren Zahl von verschiedenen Auffassungen, die möglich werden. Das heißt, dass dabei die vorbestimmte Alterität in Quantität wächst, während der Grad ihrer Bestimmtheit sinkt; die absolute Alterität schlägt somit seltener, und weniger heftig ein.

Die Frage, ob diese Reflektion auf Horizonte radikalisiert werden kann, um alle Horizonte auf einmal zu hinterfragen, blieb dabei unbeantwortet. In einem solchen Fall würden die Horizonte so weit geöffnet werden, dass der Grad der Bestimmtheit ihrer Präentionen gegen null tendieren müsste. Sie würden also nichts mehr vorzeichnen; alle Möglichkeiten würden durchgehend mit gleicher Unbestimmtheit antizipiert.

Diese Frage ist dabei aber relevant, um den methodologischen Ansatz dieser Arbeit einzuholen. Wie in der Einführung angekündigt, stützt sich diese Untersuchung auf Husserls Beschreibungen der natürlichen Einstellung, die selbst aber aus der Perspektive der phänomenologischen Einstellung ausgearbeitet worden sind. Insofern war die Möglichkeit der phänomenologischen Reduktion zur Erreichung der phänomenologischen Einstellung eine der Prämissen dieser Arbeit.

Gleichzeitig führte die Untersuchung der Beziehung zwischen Horizont und Alterität dabei zum Entwurf einer radikalen Reflektion auf die Horizonte, die nach der gegebenen Interpretation als der Husserlschen Epoché äquivalent gedeutet werden kann. Insofern führten die Beschreibungen des Erscheinens der Alterität in der natürlichen Einstellung zur Forderung der phänomenologischen Epoché.

Allerdings tauchten dabei einige Probleme auf, die die Husserlsche Epoché genauso wie die radikale Reflektion auf die Horizonte betrafen. Zunächst ist fraglich, ob ein Zustand ganz ohne Horizonte bzw. mit absolut offenen Horizonten praktisch erreichbar ist. Angenommen er ist erreichbar, ist darüber hinaus fraglich, wie bewiesen werden könnte, dass er erreicht wurde. Dazu kommt, dass Erfahrung und Denken, und somit auch phänomenologische Untersuchungen in einem solchen Zustand wohl nicht mehr möglich wären.

Einem von Husserl abgeleiteten alternativen Ansatz zufolge wäre es nicht notwendig, selbst einen Zustand zu erreichen, in dem es keine oder nur absolut offene Horizonte gibt. Es wäre dagegen ausreichend, einen allgemeinen Stil der Horizonthaftigkeit, einen Totalhorizont zu beschreiben, und auf ihn zu reflektieren – alle noch implizit fungierenden Horizonte könnten dabei gleichzeitig mitreflektiert werden. Fraglich bleibt aber, wie ein solcher Totalhorizont

aufgewiesen und dann reflektiert werden könnte – insbesondere vor dem Vollzug der universalen Epoché.

Hier kann keine letztliche Lösung dieser Problematik angeboten werden. Es ist aber notwendig, die Geltung der Husserlschen Beschreibungen zu rechtfertigen, um die eigene methodische Prämisse dieser Arbeit aufrecht erhalten zu können. Anders gesagt, wie können die Ergebnisse dieser Arbeit verteidigt werden, wenn es unklar bleibt, ob nicht Husserls Beschreibungen der natürlichen Einstellung selbst noch von horizonthaften Vorurteilen seines eigenen natürlichen Lebens durchsetzt sind?

Dies kann hier nur auf pragmatische Weise gerechtfertigt werden. Die oben angedeuteten Probleme eines vollkommenen Erreichens der phänomenologischen Einstellung stellen den Anspruch jener Beschreibungen infrage, völlig reine und somit mit maximalem Recht geltende Beschreibungen zu sein. Gleichzeitig bestehen dieselben Probleme aber auch für alle anderen Beschreibungen und Aussagen zu Leben und Welt; außerhalb der Phänomenologie bestehen sie sogar *a fortiori*, insofern bei Aussagen der natürlichen Einstellung keinerlei Versuch einer Enthaltung der eigenen Vorurteile dieser Einstellung, und insbesondere kein Versuch der Reflektion auf die eigenen Horizonte stattgefunden hat. Daraus kann geschlossen werden, dass Husserls Beschreibungen durchaus bezweifelbar sind, und sich als falsch herausstellen können; sie sind also nur vorläufig, und dies gilt somit auch für diese gesamte Arbeit und ihre Ergebnisse. Es handelt sich aber um Beschreibungen, die im Vergleich zu anderen möglichen Beschreibungen durchaus als recht gut legitimiert gelten können. Es ist also aus einem Mangel an anderen, besseren Beschreibungen, dass es gerechtfertigt ist, Husserls Schilderungen zu verwenden.

Dabei kann in der Tat noch weiter gegangen werden, um zu behaupten, dass diese Arbeit selbst, insofern sie eine neue Perspektive auf die Husserlsche Epoché bietet, ein Teil einer möglichen konstruktiven Kritik der Epoché ist. In diesem Sinne würde der Versuch der Epoché, auch wenn er keine Universalität beanspruchen kann, doch hilfreich sein, um ein besseres Verständnis des natürlichen Lebens zu gewinnen. Dieses bessere Verständnis, unter anderem der fungierenden Horizonte, könnte dann selbst wieder für eine Verbesserung neuerlicher Versuche der Epoché verwendet werden. Sepps Interpretation der Idee des „In-Sich-Kreisen“ (Hua. Dok. II-1, §11 b), S.125) zwischen Verweltlichung und Reduktion, die in der *Sechsten Cartesianischen*

*Meditation* eingeführt wird, lässt sich durchaus in einem solchen Sinne verstehen.<sup>158</sup> Diese Möglichkeit kann hier aber nur angedeutet werden; ihre Ausformulierung bleibt die Aufgabe einer anderen Arbeit.

## Bibliographie

### *Schriften Husserls*

Die Schriften Husserls werden nach der Nummerierung der *Husserliana*-Bände zitiert. Auf die Angabe des Bandes folgt gegebenenfalls der Paragraph (§) und die Seitenzahl. Im Fall von *Husserliana* X markiert ein Buchstabe, ob es sich um die *Vorlesungen*, so wie sie 1928 publiziert worden sind (A) handelt, oder um die ergänzenden Texte (B). Im Fall von *Erfahrung und Urteil* findet sich statt einer Nummer für den *Husserliana*-Band das Kürzel „E+U“.

- Hua. I: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Herausgegeben von Stephan Strasser. 2. Auflage. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
- Hua. III-1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Herausgegeben von Walter Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950.
- Hua. III-2: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Erstes Buch Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie: 2. Halbband Ergänzende Texte (1912-1929)*. Herausgegeben von Karl Schuhmann. Den Haag: Nijhoff, 1976.
- Hua. IV: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Herausgegeben von Marly Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.
- Hua. VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Herausgegeben von Walter Biemel. 2. Auflage. The Hague: Nijhoff, 1962.
- Hua. VIII: *Erste Philosophie II (1923-24)*. Herausgegeben von Rudolf Boehm. Den Haag: Nijhoff, 1959. <https://open.org/pub-108613>.
- Hua. X: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins 1893-1917*. Herausgegeben von Rudolf Boehm. Neudr. Den Haag: Nijhoff, 1969.
- Hua. XI: *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*. Herausgegeben von Margot Fleischer. The Hague: Nijhoff, 1966.
- Hua. XIII: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Erster Teil: 1905-1920*. Herausgegeben von Iso Kern. Den Haag: Nijhoff, 1973.
- Hua. XV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Dritter Teil: 1929-1935*. Herausgegeben von Iso Kern. Den Haag: Nijhoff, 1973.
- Hua. XVI: *Ding und Raum: Vorlesungen 1907*. Herausgegeben von Ulrich Claesges. *Husserliana*. Gesammelte Werke 16. Den Haag: Nijhoff, 1973.

---

<sup>158</sup> Sepp, „Sein, Welt, Mensch: Eugen Finks implizite Kritik an der phänomenologischen Reduktion in der Sechsten Cartesianischen Meditation“, S.9.

- Hua. XVII: *Formale und Transzendente Logik: Versuch einer Kritik der Logischen Vernunft*. Herausgegeben von Paul Janssen. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974.
- Hua. XIX-1: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Herausgegeben von Ursula Panzer. The Hague: Martinus Nijhoff, 1984.
- Hua. XXVI: *Vorlesungen über Bedeutungslehre: Sommersemester 1908*. Herausgegeben von Ursula Panzer. Husserliana 26. Dordrecht: Nijhoff, 1987.
- Hua. XXXIII: *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/1918)*. Herausgegeben von Rudolf Bernet und Dieter Lohmar. Dordrecht: Kluwer, 2001.
- Hua. XXXIV: *Zur phänomenologischen Reduktion: Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*. Herausgegeben von Sebastian Luft. Dordrecht: Kluwer, 2002.
- Hua. XXXVII: *Einleitung in die Ethik*. Herausgegeben von Henning Peucker. Dordrecht: Springer, 2004.
- Hua. XXXVIII: *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit: Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*. Herausgegeben von Regula Giuliani und Thomas Vongehr. Dordrecht: Springer, 2004.
- Hua. XXXIX: *Die Lebenswelt: Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. Herausgegeben von Rochus Sowa. Dordrecht: Springer, 2008.
- Hua. Mat. VIII: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934): die C-Manuskripte, Husserl, Edmund; herausgegeben von Dieter Lohmar*. Herausgegeben von Dieter Lohmar. Dordrecht: Springer, 2006.
- E+U: *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Herausgegeben von Ludwig Landgrebe. Hamburg: Claassen und Goverts, 1948.

### **Weitere Literatur**

- Adorno, Theodor W. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1966.
- Álvarez Vázquez, Javier Yusef. „Frühentwicklungsgeschichte der phänomenologischen Reduktion: Untersuchungen zur erkenntnistheoretischen Phänomenologie Edmund Husserls“. Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 2010.
- Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe: I Les Faits et les Mythes*. Paris: Gallimard, 1949.
- Bernet, Rudolf. „Phenomenological Reduction and the Double Life of the Subject“. In *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*, herausgegeben von Theodore Kisiel und John van Buren, übersetzt von François Renaud, 245–68. SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy. Albany: State University of New York Press, 1994.
- . „The phenomenological reduction: from natural life to philosophical thought“. *Metodo* 4, Nr. 2 (2016): 311–33.
- Bernet, Rudolf, Iso Kern, und Eduard Marbach. *Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens*. Philosophische Bibliothek. Hamburg: Meiner, 1989.
- Blumenberg, Hans. *Zu den Sachen und zurück*. Herausgegeben von Manfred Sommer. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.
- Brudzińska, Jagna. „Type as Experiential Structure from a Phenomenological Point of View“. *Dialogue and Universalism* 25, Nr. 4 (2015): 101–14. <https://doi.org/10.5840/du201525488>.
- Cairns, Dorion. *Conversations with Husserl and Fink*. Phaenomenologica 66. The Hague: Nijhoff, 1976.

- Caminada, Emanuele. *Vom Gemeingeist zum Habitus: Husserls Ideen II: sozialphilosophische Implikationen der Phänomenologie*. Phaenomenologica 225. Cham: Springer, 2019.
- Chernavin, Georgy. „Der dogmatische Schlummer nach Fink“. Gehalten auf der 1. Internationale Forschungstagung des Eugen-Fink-Zentrums, Wuppertal, Februar 2020.
- D’Angelo, Diego. *Zeichenhorizonte: Semiotische Strukturen in Husserls Phänomenologie der Wahrnehmung*. Phaenomenologica 228. Cham: Springer, 2019.
- Depraz, Natalie. „Die Phänomenologie als Praxis in politisch-ethischer Hinsicht“. *Phänomenologische Forschungen* No. 2 (2017): 173–84.
- Depraz, Natalie, und Dan Zahavi, Hrsg. *Alterity and Facticity: New Perspectives on Husserl*. Phaenomenologica 148. Dordrecht: Kluwer, 1998.
- Djian, Aurelien. *Husserl et l’horizon comme problème*. Villeneuve d’Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2021.
- Doublet, Lucie. „Levinas et le féminin“. *L’Enseignement philosophique* 66, Nr. 3 (2016): 5–26. <https://doi.org/10.3917/eph.663.0005>.
- Dzwiza-Ohlsen, Erik Norman. *Die Horizonte der Lebenswelt: Sprachphilosophische Studien zu Husserls >erster Phänomenologie der Lebenswelt<*. Paderborn: Wilhelm Fink, 2019.
- Ferrer, Guillermo. *Protentionalität und Urimpression: Elemente einer Phänomenologie der Erwartungsintentionen in Husserls Analyse des Zeitbewusstseins*. Orbis Phaenomenologicus. Studien 36. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2015.
- Fink, Eugen. „Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie“. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 11, Nr. 3 (1957): 321–37.
- . *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2, Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*. Originalausgabe. Eugen Fink Gesamtausgabe. Abteilung I, Phänomenologie und Philosophie ; Bd. 3/2. Freiburg: Karl Alber, 2008.
- . *VI. Cartesianische Meditation: Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Herausgegeben von Hans Ebeling, Jann Holl, und Guy Van Kerckhoven. Husserliana. Dokumente II/1. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1988.
- Geniušas, Saulius. *The Origins of the Horizon in Husserl’s Phenomenology*. Contributions to Phenomenology 67. Dordrecht: Springer, 2012.
- Gurwitsch, Aron. *The Field of Consciousness: Theme, Thematic Field, and Margin*. Herausgegeben von Richard M. Zaner. 1st Aufl. Bd. Volume III. The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973). Dordrecht: Springer Netherlands : Imprint Springer, 2010.
- Hutt, Curtis. „Identity, Alterity, and Ethics in the Work of Husserl and His Religious Students, Stein and Levinas“. *Philosophy Today (Celina)* 53, Nr. 1 (2009): 12–33. <https://doi.org/10.5840/philtoday200953164>.
- Kern, Iso. „Die drei Wege zur transzendental-phenomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls“. *Tijdschrift voor filosofie* 24, Nr. 2 (1962): 303–49.
- Kozyreva, Anastasia. „Non-Representational Approaches to the Unconscious in the Phenomenology of Husserl and Merleau-Ponty“. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 17, Nr. 1 (2018): 199–224. <https://doi.org/10.1007/s11097-016-9492-9>.
- Levinas, Emmanuel. *Totalité et Infini: Essai sur l’extériorité*. Paris: Librairie Générale Française, 1990.
- Liddell, Henry George, und Robert Scott. „Πλέκω“. In *An Intermediate Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon, 1889. [https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3AAalphabetic+letter%3D\\*p%3Aentry+group%3D146%3Aentry%3Dple%2Fkw](https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3AAalphabetic+letter%3D*p%3Aentry+group%3D146%3Aentry%3Dple%2Fkw).

- Lohmar, Dieter. „Die Idee der Reduktion. Husserls Reduktionen und ihr gemeinsamer methodischer Sinn“. In *Die erscheinende Welt. Festschrift für K. Held*, herausgegeben von Heinrich Hüni und Peter Trawny, 751–71. Berlin: Duncker und Humblot, 2002.
- . „Zu Der Entstehung Und Den Ausgangsmaterialien von Edmund Husserls Werk Erfahrung Und Urteil“. *Husserl Studies* 13, Nr. 1 (1996): 31–71.
- Luft, Sebastian. „Phänomenologische und Mundane Reduktion“. In *Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren*, herausgegeben von Rudolf Bernet und Antje Kapust, 57–72. Paderborn: Wilhelm Fink, 2009.
- Lünser, Julian Alexander. „Horizontality and Sense in Husserl’s Phenomenology“. KU Leuven. Hoger Instituut voor Wijsbegeerte, 2021.
- Maldiney, Henri. *Penser l’homme et la folie*. 3. Grenoble: Millon, 2007.
- Mensch, James Richard. „Life and Horizon“. *Sofia Philosophical Review* XI, Nr. 2 (2018): 7–18.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- Quepons, Ignacio. „Horizonte y temple de ánimo en la fenomenología de Edmund Husserl“. *Diánoia* LXI, Nr. 76 (2016): 83–112. <https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2016.76>.
- Sartre, Jean-Paul. *L’être et le néant: Essai d’ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.
- Sepp, Hans Rainer. „How is Phenomenology Motivated?“ In *Advancing Phenomenology. Essays in Honor of Lester Embree*, 35–44. Contributions to Phenomenology, Vol. 62. Dordrecht/Heidelberg/London/New York: Springer, 2010.
- . „Sein, Welt, Mensch: Eugen Finks implizite Kritik an der phänomenologischen Reduktion in der Sechsten Cartesianischen Meditation“. In *Grundfragen der phänomenologischen Methode und Wissenschaft*, herausgegeben von Susanne Fink, Ferdinand Graf, und Franz-Anton Schwarz, 111–20. Freiburg im Breisgau, 1990.
- Sitsch, Marius. *Epoché und Alterität: Invarianten des Epoché-Vollzugs und der Weg in eine enthaltende Haltung*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2023.
- Staudigl, Michael. *Die Grenzen der Intentionalität: zur Kritik der Phänomenalität nach Husserl*. Orbis Phaenomenologicus. 3 : Studien 4. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2003.
- Taguchi, Shigeru. „Consciousness Without Boundaries? The Riddle of Alterity in Husserl and Nishida“. In *Tetsugaku Companion to Phenomenology and Japanese Philosophy*, 97–111. Tetsugaku Companions to Japanese Philosophy. Cham: Springer International Publishing, 2020. [https://doi.org/10.1007/978-3-030-21942-0\\_7](https://doi.org/10.1007/978-3-030-21942-0_7).
- Tengelyi, László. „Husserls Begriff des Horizontes“. In *Horizonte des Horizontbegriffs: Hermeneutische, phänomenologische und interkulturelle Studien*, 137–61. West-östliche Denkwege 7. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2004.
- Waldenfels, Bernhard. „Experience of the Alien in Husserl’s Phenomenology: Alterity/Difference“. Übersetzt von Anthony Joseph Steinbock. *Research in Phenomenology* 20 (1990): 19–33.
- . *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.
- Walton, Roberto J. *Intencionalidad y Horizonticidad*. Bogotá: Aula de Humanidades, 2015.