

# PHÄNOMENOLOGIE DER WELT

Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal/[ITP](#))

*Copyright September 2024 – Alle Inhalte dieses Dokuments sind urheberrechtlich geschützt.  
Bei Verwendung muss ausdrücklich und explizit auf die Quelle hingewiesen werden.  
Alle Rechte, einschließlich der Vervielfältigung, Veröffentlichung, Bearbeitung und Übersetzung, bleiben vorbehalten (Prof. Dr. Alexander Schnell).*

Im Zentrum der folgenden Überlegungen stehen der Begriff der „Welt“ und die Frage nach dem Wesen einer „Phänomenologie der Welt“. Seit ihren Anfängen hat sich die Phänomenologie bekanntermaßen in zwei Grundrichtungen entfaltet. Diese lassen sich auf die beiden „Gründerväter“ der Phänomenologie – Husserl und Heidegger – zurückführen. Die Phänomenologie richtet sich zum einen auf die konkreten „Phänomene“: Sie versucht zu klären, wie sich durch ihre Gegebenheitsweisen Sinn und Bedeutung der Gegenstände und der Gegenstandstypen ermitteln lassen. Sie untersucht die „Konstitution“ des Erscheinenden und gibt sich seiner „Sinnstiftung“ und „Sinnbildung“ hin. Zum anderen fragt die Phänomenologie aber *auch* nach der Art und Weise, was ein Phänomen überhaupt zu einem Phänomen macht, was ihm zugrunde liegt. Hierbei geht es nicht mehr um konkrete Einzelphänomene, sondern um die „Urphänomene“, die Phänomenalität und Phänomenalisierung verständlich machen sollen. Schon in *Sein und Zeit* (1927) hatte Heidegger das „Sein“ als dasjenige bestimmt, was „Sinn und Grund“ dessen ausmacht, „was sich zunächst und zumeist zeigt“, <sup>1</sup> nämlich der Erscheinungen überhaupt. Mit dieser starken These, welche die Wiedereröffnung der Seinsproblematik in der abendländischen Philosophie mit sich gebracht hat, hat Heidegger eine ganze Reihe von grundlegenden Fragestellungen angeschnitten bzw. vorangebracht. Dazu zählt zum Beispiel die für die gesamte Phänomenologie selbst zentrale systematische Frage, ob eine jede phänomenologische Analyse erkenntnistheoretisch auf das *Bewusstsein* zurückzuführen sei, wie das bei Husserl der Fall ist, oder ob und wie dabei *ontologische* Aspekte geltend gemacht werden müssen, was bekanntermaßen Heideggers Standpunkt war. Mit der Seinsfrage kauft Heidegger allerdings zahlreiche Probleme *mit* ein, die den Rahmen der Phänomenologie womöglich sprengen. Dies ist *einer* der Gründe dafür, weshalb mehrere maßgebliche Phänomenologen aus den folgenden Generationen sich eher dem *Weltbegriff* zugewandt haben – dazu gehören unter anderen Eugen Fink, Maurice Merleau-Ponty, Jan Patočka, Klaus Held, Marc Richir, László Tengelyi, Guy van Kerckhoven und Renaud Barbaras. Zunächst einmal: Worum geht es in einer „Phänomenologie der Welt“? Lässt sich überhaupt *eine* grundlegende Richtung darin ausmachen?

\*

Den bekannten oder teilweise auch weniger bekannten phänomenologischen Bestimmungen der Welt, auf die ich gleich genauer eingehen werde, möchte ich eine Vorüberlegung zu diesem Begriff voranstellen. Gegenüber den sachlich gehaltvolleren Bestimmungen von Welt soll zunächst ein Weltbegriff geltend gemacht werden, der nur *minimal* bestimmt ist: Vom unhintergehbaren Korrelationsapriori ausgehend kann Welt nämlich allgemein sowohl als ontologischer wie auch als gnoseologischer Grund jeglichen „Woraufhins“ aufgefasst werden. Intentionalität verweist auf „etwas“, „jedes Bewusstsein ist Bewusstsein von etwas“ <sup>2</sup> gemäß dem berühmten Diktum Husserls. Und dieses „Etwas“ hat notwendigerweise seinen möglichen

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1967<sup>11</sup>, S. 35.

<sup>2</sup> E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Hua III/I, K. Schuhmann (Hsg.), Den Haag, M. Nijhoff, 1976, S. 222.

„Erscheinungsraum“, der als Grundlage für jede weitere Weltbestimmung dienen kann. „Raum“ muss in Anführungszeichen gesetzt werden, weil dieser „Erscheinungsraum“ je konkreter Räumlichkeit und genauso auch Zeitlichkeit vorausliegt. Erscheinung ist immer Erscheinung innerhalb einer jegliche Erscheinung überhaupt ermöglichenden „Welt“ – unter anderem ein Grund, weshalb nach Klaus Helds Dafürhalten die Welt zum „Grundthema der Phänomenologie“<sup>3</sup> werden musste. Wie sich ein solcher „Erscheinungsraum“ zu Heideggers „physis“ verhält, die ja in dessen späteren Ausarbeitungen „Erde“ und „Welt“ (in seiner Ausdrucksweise) *vorausliege*, gehört zu Überlegungen,<sup>4</sup> die den hier gesteckten Rahmen sprengen. Aber das Gesagte birgt ohnehin eine ganze Reihe von Schwierigkeiten in sich. Was gestattet eine solche Ansetzung der Welt qua „Erscheinungsraum“? Wie begegnet sie? Was ist ihr Ursprung? Der Ausgang der nun folgenden Überlegungen soll bei Husserl gemacht werden.

\*

Husserls in der *Krisis*-Schrift deutlich zum Ausdruck gebrachte Auffassung, dass die Welt „uns [...] immer und notwendig als Universalfeld aller wirklichen und möglichen Praxis, als Horizont *vorgegeben*“<sup>5</sup> ist, hat sich in seinem Werk nur nach und nach herauskristallisiert.<sup>6</sup> Der Beweggrund für die letztlich eingestandene Akzeptanz einer solchen *Vorgegebenheit*, die keine bloße Voraussetzung ist, war, dass der zweifache Ausgangspunkt – die Ansetzung bei der *Dingwahrnehmung* und die Rückbindung jeglichen Horizonts an die *Aktintentionalität* – überwunden werden musste. Die Herausstellung eines universalen Zeithorizonts, der sich nicht bloß auf die „Bildung von *innerzeitlichen immanenten Einheiten* der Dauer“ beschränkt, sondern „die konstitutive Bildung der Möglichkeit von Dauern und Vergehen *überhaupt*“<sup>7</sup> verständlich macht, war hierfür ein bedeutsames Zwischenstadium. Wenn das Zeitbewusstsein nämlich „als eine zuunterst liegende Struktur des Bewusstseins“ und als „der letzte Grund der Ermöglichung seiner Einheit“ erkannt wird und zwar so, dass „alles, was als Bewusstseinsinhalt auftritt [...], durch die Synthesen des Zeitbewusstseins in der Einheit des Bewusstseins zusammengehalten wird“,<sup>7</sup> dann werden damit mindestens schon einmal die „zeitlichen Strukturen der Welt als Korrelat des Zeitbewusstseins“<sup>8</sup> zutage gefördert. Zugleich hat Husserl aber auch immer daran festgehalten, dass die Scheidung von Aktivität und passiver Vorgegebenheit des in der Empfindung Gegebenen auf tiefste, zugrunde liegende Strukturen der Subjektivität verweist. Diese Spannung zwischen einer passiven Vorgegebenheit und der aktiven Seite der Subjektivität hat Husserl im Hinblick auf den Weltbegriff offensichtlich niemals völlig überwunden.

Eine erste starke, sich von Husserl abwendende – oder, wenn man das weniger markig ausdrücken will: eine Husserls Ansatz auf eine bedeutsame Weise weiterdenkende – These ist

<sup>3</sup> K. Held, *Der biblische Glaube. Phänomenologie seiner Herkunft und Zukunft*, Frankfurt am Main, Klostermann, „Rote Reihe“, S. 35.

<sup>4</sup> Siehe exemplarisch hierfür M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in *Holzwege*, HGA 5, Frankfurt am Main, Klostermann, 1977, S. 28-36.

<sup>5</sup> E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Hua VI, W. Biemel (Hsg.), Den Haag, M. Nijhoff, 1976, S. 145.

<sup>6</sup> Allgemein lassen sich drei Phasen der Ausarbeitung des „unzweifelhaften“ Charakters der Gegebenheit Welt unterscheiden: 1.) In *Erste Philosophie* (zweiter Teil) sowie in der Beilage XIX (1920) von *Husserliana VIII* (S. 426) behauptet Husserl noch den zweifelhaften Charakter der Weltsetzung. 2.) In der Beilage XIII (1925) zu *Husserliana VIII* behauptet Husserl hingegen, dass die Welt „relativ apodiktisch“ gegeben sei (S. 400). 3.) In Manuskripten von 1926 (die zum Konvolut D 1 gehören) sowie in einer ganzen Anzahl späterer Texte (siehe *Die Lebenswelt*, Hua XXXIX) wird dann die „Apodiktizität“ der Welt behauptet, ebd., S. 207ff. Auch in der *Krisis*-Schrift (1936) wird die Vorgegebenheit der Lebenswelt als unbezweifelbar in Anspruch genommen.

<sup>7</sup> L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1963, S. 59f.

<sup>8</sup> L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, S. 60.

von Jan Patočka in *Die natürliche Welt als philosophisches Problem* (in der tschechischen Neuausgabe von 1970) entwickelt worden. Welt wird hier als ein „Drittes“, über Bewusstsein und Sein Hinausliegendes und damit jene Spannung Überwindendes aufgefasst. In der französischen Ausgabe von *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine* lesen wir: „Die Welt ist nichts Reales; sie kann weder mit den Dingen noch mit den dinghaften Relationen gleichgesetzt werden. Sie ist aber auch nicht Leben, Erlebnis. Die Welt ist ein Drittes, grundlegend vom Seienden Unterschiedenes, und doch so, dass sie die Dinge in dem, was sie sind und wie sie sind, zeigen und enthüllen.“<sup>9</sup> Die Welt ist also weder rein seins- noch rein bewusstseinsmäßig. Dieses „Dritte“ fasst der tschechische Phänomenologe in *Die natürliche Welt als philosophisches Problem* so, dass er – nach Gesprächen, die er diesbezüglich mit Fink<sup>10</sup> geführt hatte – auf eine „tiefere Subjektivität“ zurückgreift, die mit der Welt zusammenfällt: „[D]ie transzendente [...] Subjektivität <ist> die Welt,“<sup>11</sup> schreibt er ganz unzweideutig. Wie ist diese bemerkenswerte Gleichsetzung, die einen „Subjektivitäts“begriff ins Spiel bringt, der gerade nicht mit einem „konstituierenden Ego“ verwechselt werden darf, zu verstehen? Hierfür lassen sich vier Ansätze ausmachen, für welche die vier im Archiv für phänomenologische Forschung (Wuppertal) versammelten Phänomenologen Klaus Held, László Tengelyi, Guy van Kerckhoven und Eugen Fink jeweils einen entscheidenden Beitrag geleistet haben.

\*

Die ersten beiden Ansätze gehen auf den „Was“-Gehalt der Welt ein. Welt wird hier in ihrer Faktizität gedacht. Dafür stehen einerseits Klaus Held und andererseits László Tengelyi.

*Held: Welt als transsubjektiv vorgegebene Offenbarkeitsdimension.* Helds bedeutendster Beitrag zur phänomenologischen Forschung liegt zweifellos im Gebiet einer „Phänomenologie der Welt“. Er hat damit die „Wuppertaler Schule“ innerhalb der phänomenologischen Tradition begründet, der insbesondere László Tengelyi<sup>12</sup> und Peter Trawny<sup>13</sup> zuzurechnen sind. Was kennzeichnet diese Schule?

Zwei Texte sind hierfür heranzuziehen: Helds Aufsatz „Husserls phänomenologische Gegenwartsdiagnose im Vergleich mit Heidegger“<sup>14</sup> (1988) und Tengelyis Einleitung von *Welt und Unendlichkeit* (2014)<sup>15</sup>. Tengelyi hat – sich auf Held stützend – vier „Leit“- bzw. „Grundsätze“ dieser „Tradition“ herausgestellt: 1.) Die „Sache“ der *Philosophie* (wie des natürlichen Lebens) sei die *Welt*. 2.) Im natürlichen Leben sei die Welt unthematisch, sie werde erst in der phänomenologischen Transzendentalphilosophie zum Thema. 3.) Folglich sei auch die „Sache“ der *Phänomenologie* die *Welt*. Die Maxime der Phänomenologie laute somit eigentlich „Zur Sache selbst [im Singular] – zur Welt“. 4.) Über den vierten Grundsatz herrscht hingegen keine Einigkeit zwischen Held und seinem Nachfolger – die „Wuppertaler Tradition“ ist somit gespalten. Held beansprucht, die Welt aus der neuzeitlichen Vorherrschaft des Unendlichkeitsgedankens heraus- und (mit Heidegger sowie in einem griechischen Geist) in

---

<sup>9</sup> J. Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, übers. von E. Abrams, Dordrecht, Kluwer, 1988, S. 261.

<sup>10</sup> Das bezeugt Landgrebe in seiner Einleitung zu J. Patočka, *Die natürliche Welt als philosophisches Problem*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990, S. 17.

<sup>11</sup> J. Patočka, *Die natürliche Welt als philosophisches Problem*, S. 49.

<sup>12</sup> L. Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*, Freiburg, Alber, 2014.

<sup>13</sup> P. Trawny, *Martin Heideggers Phänomenologie der Welt*, Freiburg, Alber, 1997.

<sup>14</sup> K. Held, „Husserls phänomenologische Gegenwartsdiagnose im Vergleich mit Heidegger“, in G. Funke (Hsg.), *Husserl-Symposion Mainz 27.6./4.7.1988*, Mainz, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Wiesbaden und Stuttgart, Franz Steiner, 1989, S. 33-50.

<sup>15</sup> L. Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit*, S. 18f.

die „*Endlichkeit*“ zurückzuführen.<sup>16</sup> Tengelyi hält dem entgegen, dass die *Unendlichkeit* doch als integraler Bestandteil der Phänomenologie der Welt angesehen werden müsse, da sie sich nämlich (wie in einer Auseinandersetzung mit Cantor zu zeigen versucht wird) durchaus der objektivistischen, naturalistischen Vergegenständlichungstendenz der Welt zu entziehen vermöge.

Held hat freilich eine ganze Reihe von Ansätzen zur Weltproblematik vorgelegt – ich möchte davon die beiden vorstellen, die nach meinem Dafürhalten die größte Beachtung verdienen.<sup>17</sup> Helds Ansatz zeichnet sich ganz allgemein dadurch aus, dass er Husserl und Heidegger nicht in ihren Divergenzen betrachtet, sondern sie zusammenliest. Daraus ergibt sich die *eine* bedeutende Bestimmung von Welt in der Phänomenologie (gemäß seiner Interpretation).<sup>18</sup> Er geht dabei von Heideggers Vorlesung *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* von 1925 aus, in der sich Heidegger (vor allem in den Paragraphen 5-13) am ausführlichsten mit Husserls Phänomenologie auseinandergesetzt hat. Held legt dabei dar, dass Husserls Prinzip aller Prinzipien die Möglichkeit selbstgebender Anschauung voraussetzt, die, wie er äußerst scharfsinnig hinzufügt, ihrerseits *vorgegebenes Anschaubares* voraussetze. Dieses sei das „Kategoriale“ qua Ermöglichungsbedingung des Erscheinens der Wahrnehmungsgegenstände. Es sei das, was im Erscheinen der letzteren *eigentlich erscheine*. Und es sei *transsubjektiv*. Helds Überlegungen gelten dem Status dieser erscheinenden transsubjektiven Vorgegebenheit.<sup>19</sup>

Durch jene Ermöglichung des Erscheinens fungiert die Offenbarkeitsdimension des Kategorialen als Erkenntnisgrund für das Seiende. Sofern es aber für Husserl kein Sein außerhalb ihres intentionalen Erscheinens gibt, ist sie auch dessen Seinsgrund. Das Kategoriale bildet somit die Brücke zwischen dem Erkennen und dem Sein. Nun bleibt aber das auf die Gegebenheitsweisen als Bestandteil der Intentionalität bezogene Kategoriale bei Husserl dem Bewusstseinsimmanentismus verhaftet. Wird dadurch nicht, so fragt Held, eine große Chance verspielt – nämlich den „cartesianisch-neuzeitlichen Weltverlust zu überwinden“<sup>20</sup>? Dem sei gerade *nicht* so: Denn diese Gegebenheitsweisen sind durch ein „Zwischen“ gekennzeichnet, zwischen dem Bewusstsein und den Gegenständen. Und sofern die Gegebenheitsweisen in *Zusammenhänge* von immer weiteren Gegebenheitsweisen eingebettet sind, spielen hier Horizonte hinein, die denselben Charakter des „Zwischen“ haben. Held kann somit folgende entscheidende Verknüpfung herstellen: „Alle horizonthaften Verweisungszusammenhänge verweisen [...] auch unter sich aufeinander und gehören so in einem Universalhorizont für alle Horizonte zusammen: der Welt. Damit erweist sich die Welt, verstanden als Universalhorizont, als das ursprüngliche Zwischen, und das heißt: als die gesuchte Offenbarkeitsdimension.“<sup>21</sup> Es lässt sich also *bereits bei Husserl* die Brücke von der Kategorialität hin zur Welt schlagen – nämlich so, dass das kategorial Allgemeine sich nun als Manifestation des Welthorizonts erweist. Und aus diesem systematisch entscheidenden Grund ist für Held die Welt in der Tat das „Grundthema“ der Phänomenologie. Er geht sogar so weit, auch in der *Krisis*-Schrift die entscheidende Funktion des Weltbegriffs ausfindig zu machen – sofern ihre Aufgabe darin bestünde, den Verborgenencharakter der Offenbarkeitsdimension „Welt“ zu bedenken. Er

---

<sup>16</sup> Siehe K. Held, „Die Endlichkeit der Welt. Phänomenologie im Übergang von Husserl zu Heidegger“, in B. Niemeyer & D. Schütze (Hsg.), *Philosophie der Endlichkeit. Festschrift für Erich Christian Schröder zum 65. Geburtstag*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1992, S. 130-145.

<sup>17</sup> Zur selben Thematik in einer anderen Hinblicknahme, siehe P. Flock, „Klaus Held – Weltphänomenologie in kulturgeschichtlicher Perspektive“, in *Phänomenologische Metaphysik*, T. Keiling (Hsg.), Tübingen, Mohr Siebeck, utb, 2020, S. 331-343.

<sup>18</sup> In den folgenden zwei Absätzen beziehe ich mich auf den exzellenten Artikel von K. Held „Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie“, in *Heidegger und die praktische Philosophie*, A. Gethmann-Siefert & O. Pöggeler (Hsg.), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, S. 111-139.

<sup>19</sup> K. Held, „Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie“, Art. cit., S. 113ff.

<sup>20</sup> K. Held, „Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie“, Art. cit., S. 116.

<sup>21</sup> K. Held, „Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie“, Art. cit., S. 117.

gesteht aber ein, dass „sich bei Husserl die Zuspitzung dieses Gedankens zur vollen Deutlichkeit nur schwer aufspüren lässt“<sup>22</sup>.

Held versteht Welt also als einen universellen, horizonthaften Hintergrund, der alles Phänomenale in sein Erscheinen freigibt. In *Der biblische Glaube* (2018) – und damit komme ich kurz zu seinem *anderen* bedeutenden Ansatz innerhalb seiner „Phänomenologie der Welt“ – fasst er zusammen, wie seiner Auffassung nach die Zugänglichkeit zur Welt gewährleistet wird. Auch hier liest er wieder Husserl mit Heidegger.

Welche Welterfahrung macht der unwissenschaftliche Mensch in der natürlichen Einstellung? Welt kann die Gesamtheit des Seienden bezeichnen, aber auch den spezifischen, als Verweisungszusammenhang verständlichen Horizont eines besonderen Teils der Menschheit (der Komödianten, der Juristen, der Skatspieler usw.), der sich freilich bis zu einer kulturellen Welt ausdehnen kann. Letztere Bedeutung hat Husserl, sofern sie auf den Menschen überhaupt bezogen wird und dadurch einen „Universalhorizont“ ausmacht, als „Lebenswelt“ bezeichnet. In welchem Verhältnis stehen diese beiden Weltauffassungen – also die besonderen Welten einerseits und die eine Welt als „singulare tantum“ andererseits – zueinander? Hier macht sich Held Heideggers Begriff der „Grundstimmung“ zunutze. Diese bilde die „Wurzel der Weltgewissheit“<sup>23</sup>. Dadurch wird innerhalb des natürlichen Lebens ein Urvertrauen in die Welt gestiftet, welche dann in der phänomenologischen Einstellung eigens zum Thema gemacht werden kann. In seiner „Phänomenologie der Welt“ bindet Held somit die Problematik der Vorgegebenheit und der Erscheinungsermöglichung an die Dimension der Befindlichkeit.

\*

*Tengelyi: Welt als Urtatsache.*<sup>24</sup> Die stimmungshaft zugängliche Vorgegebenheit von Welt stellt auch für László Tengelyi eine phänomenologische Urtatsächlichkeit dar – „die Wirklichkeit der Welt ist [...] eine Urtatsache“<sup>25</sup>. Um diese Behauptung in ihrer ganzen Tragweite erfassen zu können, ist es nötig, sie kurz in Tengelyis in *Welt und Unendlichkeit* entwickeltem Gesamtprojekt zu verorten.

Tengelyis Beitrag zu einer phänomenologischen Metaphysik besteht in der Ausarbeitung einer „Metaphysik der Urtatsachen“. Er schließt hiermit an Husserl an, der in mehreren späten Ausarbeitungen das Primat der Faktizität vor der Möglichkeit behauptet hatte.<sup>26</sup> Tengelyi selbst hat fünf Urtatsachen herausgestellt, darunter die *Welthabe* des Ich. Die phänomenologische Umwandlung der *metaphysica specialis* besteht in der Ersetzung der Dreierstruktur von Ich, Welt und Gott durch die Viererstruktur von Ichsubjekt, Welthabe, intentionales Ineinander und Geschichtlichkeit.<sup>27</sup> Darüber hinaus macht Tengelyi auch die Urtatsache des Erscheinens selbst geltend, wodurch „Husserls Ansatz zu einer Metaphysik der Faktizität auch auf die *metaphysica generalis*“<sup>28</sup> ausgedehnt werde. Es handelt sich dabei, wie Inga Römer treffend bemerkt, „um den Grundgedanken einer Ersetzung der Metaphysik des Seienden als Seienden überhaupt durch eine reduzierte Metaphysik des Erscheinenden in seinem Erscheinen“<sup>29</sup>. Die

---

<sup>22</sup> K. Held, „Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie“, Art. cit., S. 125.

<sup>23</sup> K. Held, *Der biblische Glaube*, S. 73.

<sup>24</sup> Zu Tengelyis Weltbegriff sowie seiner „phänomenologischen Metaphysik“, siehe die beiden hervorragenden Artikel von Inga Römer, „Was ist phänomenologische Metaphysik?“, in *Welt und Unendlichkeit. Ein deutsch-ungarischer Dialog in memoriam László Tengelyi*, M. Gabriel, C. Olay, S. Ostritsch (Hsg.), Freiburg, Alber, 2017, S. 115-130 und „László Tengelyi – Die Welt und ihr Unendliches“, in *Phänomenologische Metaphysik*, T. Keiling (Hsg.), Tübingen, Mohr Siebeck, utb, 2020, S. 403-414. In den folgenden Bemerkungen zu Tengelyis Weltauffassung orientiere ich mich stark an diesen beiden Studien.

<sup>25</sup> L. Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit*, S. 393.

<sup>26</sup> Siehe zum Beispiel Hua XIV, S. 152 und Hua XLII, S. 122.

<sup>27</sup> L. Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit*, S. 186f.

<sup>28</sup> L. Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit*, S. 190f.

<sup>29</sup> I. Römer, „László Tengelyi – Die Welt und ihr Unendliches“, S. 407.

Grundkategorien der letzteren nennt Tengelyi „Experientialien“. Sie sind an die metaphysischen Urtatsachen gebunden und entspringen aus ihnen. Sie können nicht transzendental deduziert, sondern lediglich durch reflektierende Urteilskraft entdeckt werden. Dies alles vollzieht sich im Rahmen eines „methodologischen Transzendentalismus“,<sup>30</sup> der die phänomenologische Transzendentalphilosophie neu bestimmen soll. Tengelyis Phänomenologie der Welt (in ihrer Unendlichkeit) fügt die Metaphysik der Faktizität mit dem methodologischen Transzendentalismus zusammen. Welcher Weltbegriff kristallisiert sich hierbei heraus?

Die Antwort auf diese Frage verlangt nach einer weiteren methodologischen Präzision. An den „methodologischen“ schließt Tengelyi nämlich noch einen „metontologischen“ Transzendentalismus an. Die „Metontologie“ hatte Heidegger in seiner Vorlesung *Metaphysische Anfangsgründe im Ausgang von Leibniz* (1928) skizziert. Sie enthält eine „neue Fragestellung“, die der „Totalität von Seiendem“ Rechnung trägt; sie „liegt im Wesen der Ontologie selbst und ergibt sich aus ihrem Umschlag, ihrer *metabolē*“<sup>31</sup>. Der Begriff der Metaphysik wird dann, schließt Heidegger, durch die Einheit von Fundamentalontologie und Metontologie gebildet.<sup>32</sup> Tengelyi macht sich die Einsichten von Heideggers Metontologie zunutze, indem er jenseits („meta“) der Ontologie die „Gesamtartikulation von Welt“<sup>33</sup> sichtbar machen möchte. Heideggers „Weltentwurf“ aus den unschätzbaren letzten Paragraphen der Vorlesung *Grundbegriffe der Metaphysik* (1929/30) bleibt dabei im Hintergrund.<sup>34</sup> Tengelyi setzt sich nun insofern von Heidegger (und auch von Fink) ab, als er Welt nicht wie diese als Totalität (von Seiendem), sondern als *Unendlichkeit* versteht. Auch die Natur sei – als Teil der Gesamtwelt – durch „offene Unendlichkeit“<sup>35</sup> gekennzeichnet.

Welchen Unendlichkeitsbegriff veranschlagt Tengelyi? Das ergibt sich aus seiner Auseinandersetzung mit Cantors Begriff des „Transfiniten“. Während Cantor in seiner Behandlung des Kontinuums die lebensweltliche Perspektive außer Acht lässt und „unter der Last einer fragwürdigen Idealisierungstendenz zusammenbricht“, habe Husserls Phänomenologie von Ding und Welt als „die eigentliche Metaphysik des Transfiniten“<sup>36</sup> zu gelten. Diese bezeichnet Tengelyi auch als „phänomenologische Metaphysik des Unendlichen“. In ihr stehe, wie er lediglich skizzenhaft anmerkt, eine „lebensweltliche Sicht auf das Unendliche“<sup>37</sup> im Vordergrund. Mit diesem Rückgriff auf die „Lebenswelt“ trifft Tengelyi Heldts Ansatz wieder – aber eben, wie gesagt, um die Perspektive der „offenen Unendlichkeit“ erweitert, die eine „diakritisch gewendete Phänomenologie“<sup>38</sup> ins Spiel bringt.<sup>39</sup>

\*

Guy van Kerckhoven und Eugen Fink erweitern die Problemstellung der Phänomenologie der Welt um die *Ursprungsfrage*. Sie wird bei beiden Denkern unterschiedlich gestellt (auch wenn van Kerckhoven seinen Ausgang grundsätzlich in Finks Ansatz nimmt).

*Van Kerckhoven: Epiphanische Weltbegegnung*. Um van Kerckhovens Beitrag zur Phänomenologie der Welt verständlich zu machen, muss in einem ersten Schritt kurz die

---

<sup>30</sup> L. Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit*, S. 200.

<sup>31</sup> M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, HGA 26, K. Held (Hsg.), Klostermann, Frankfurt am Main, 1978, S. 199.

<sup>32</sup> M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, S. 202.

<sup>33</sup> L. Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit*, S. 416.

<sup>34</sup> M. Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, HGA 29/30, F.-W. von Herrmann (Hsg.), Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, §§ 74-76.

<sup>35</sup> L. Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit*, S. 431.

<sup>36</sup> L. Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit*, S. 488.

<sup>37</sup> L. Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit*, S. 508. Siehe auch S. 544-548.

<sup>38</sup> L. Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit*, S. 537-540.

<sup>39</sup> Es ist etwas verwunderlich, dass Tengelyi nicht auf Derridas Unendlichkeitsbegriff eingeht.

Auseinandersetzung, die er in seinem auf Deutsch erschienenen Buch *Epiphanie*<sup>40</sup> (2009) mit Heidegger führt, vorgestellt werden.

Heideggers These, dass das Dasein „ontologisch“ ist, verweist auf dessen „Seinsverständnis“, von dem van Kerckhoven zwei wesentliche Aspekte hervorhebt. Einerseits ist das existierende Dasein ein „Vorweg schon sein bei der Welt“, was implizit ein „apriorisches Perfekt der Existenz“ enthält (dieser Ausdruck stammt von Hans Lipps<sup>41</sup>) und somit den Zugang zum „Werden zum Sein“ versperrt. Das Dasein ist nämlich *immer schon* in der Welt, sodass die Genese des Weltverhältnisses bereits vollzogen ist, der Eintritt in die Welt vorausgesetzt wird. Kurz gesagt, in *Sein und Zeit* ist der Weltbezug bereits gestiftet, während es doch darum gehen soll, seine Entstehung zu klären und sich zu fragen, ob ihm nicht etwas vorausgeht, das dann die Bedeutung und den Status der Existenz des Daseins verändern könnte. – Diese Idee knüpft an Levinas' Gedanken (in *Totalität und Unendlichkeit*) an, demzufolge das „*ekstatische Herausgehen aus sich selbst*“ hin zur Welt das Herausgehen hin zum Anderen voraussetzt und ihm vorausgeht. – Andererseits ist dieses „*im vorweg schon in der Welt sein*“ ein „*sich vorweg*“, was bedeutet, dass das Aufgehen in der Welt mit einer *Selbstbezüglichkeit* verbunden ist, die den Eintritt in die Erscheinung der Existenz „selbst“ verwehrt.

Dieses „In-Erscheinung-Treten“ setzt nun eine Beziehung zur *Transzendenz* voraus, die van Kerckhoven in Anlehnung an den Existenzphilosophen Heinrich Barth als „transzendental transzendierende Transzendenz“ bezeichnet.<sup>42</sup> Dies setzt eine „Epiphanie“ in Gang, die von zwei anderen Erscheinungsformen unterschieden werden muss, welche Fink in *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs* (1958) eingeführt hatte: nämlich von der „Anaphanie“ und der „Apophanie“.<sup>43</sup> Während die Anaphanie („Anschein“) die Art und Weise bezeichnet, wie das Erscheinende ansichtig wird, und die Apophanie („Vorschein“), wie etwas Verborgenes zum Vorschein kommt – was jeweils voraussetzt, dass das Erscheinende in gewisser Weise bereits „da“ ist (im ersten Fall von vornherein, im zweiten Fall dank einer Enthüllung), drückt der bei van Kerckhoven absolut zentrale Begriff der *Epiphanie* („Aufschein“) eine „Nähe des Erscheinens“ aus, in welcher der gesamte Prozess des Erscheinens *nicht antizipierbar und vorhersehbar* ist und zu einem *Überstrahlen* führt, das genau diese innerliche Verbindung zwischen dem In-Erscheinung-Treten und der Transzendenz ausdrückt. Die Epiphanie bezeichnet also das Auftauchen des Erscheinenden (und der Erscheinung überhaupt), das seiner Gabe und Zugänglichkeit *vorausgeht*. Und *De la rencontre* (2012) setzt genau hier an – bei der Klärung und Vertiefung des Status der Epiphanie an der Schnittstelle zwischen dieser „Nähe“ und der „Transzendenz“.

An die Auseinandersetzung mit Heidegger schließt in diesem Essay eine solche mit Levinas an. Wie bereits erwähnt, war dieser der erste, der die Beziehung zwischen Dasein und Welt hinterfragte und insbesondere die Auffassung kritisierte, dass das Dasein in der Beziehung zur Welt als grundlegender ontologischer Struktur des Daseins selbst – sei es im Gewissensruf oder im Vorlaufen in den Tod – letztlich immer auf eine Beziehung von *sich zu sich selbst* beschränkt bleibt. Aber wenn man für Levinas aus dieser Sackgasse nur herauskommen kann, indem man diese Extatizität in eine andere, ursprünglichere einbettet, nämlich in diejenige gegenüber dem *Anderen*, so macht es die Natur der Alterität unmöglich, dass ein solches Verhältnis ein *Erkenntnisverhältnis* ist. Da Erkenntnis Identifikation, Herrschaft, Domestizierung ist (sodass sich der Andere ihr wesensmäßig entzieht), kann die Beziehung zum Anderen nur im Rahmen

---

<sup>40</sup> G. van Kerckhoven, *Epiphanie. Reine Erscheinung und Ethos ohne Kategorie*, Bielefeld, transcript Verlag, 2009.

<sup>41</sup> H. Lipps, *Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis*, Werke Band I, Frankfurt am Main, Klostermann, 1976, S. 10f.

<sup>42</sup> Siehe H. Barth, *Erkenntnis der Existenz. Grundlinien einer philosophischen Systematik*, Basel, Schwabe, 1965.

<sup>43</sup> E. Fink, *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*, Den Haag, M. Nijhoff, 1958, S. 92ff. Dazu auch G. van Kerckhoven, „Diesseits des Noumenon. Welt als epiphanisches Phänomen bei E. Fink und J. Patočka“, in *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1/1998, S. 125-142.

einer *Ethik*, nicht aber einer Erkenntnistheorie, hergestellt werden. Unsere „ethischen Erfahrungen“ rechtfertigen nachdrücklich, dass Levinas auf diese Weise vorgeht. Dennoch ist es das Ziel von van Kerckhoven, den „gnoseologischen“ Horizont dieses ursprünglichen Verhältnisses wiederzugewinnen. Wenn er eine Perspektive einnimmt, die auf das angewiesen ist, was Barth als „Erkenntnis der Existenz“ bezeichnet hat, so geschieht dies gerade mit dem Ziel, Heideggers Perspektive des „Verstehens des Seins“ zu vermeiden und Levinas’ Perspektive einer „Ethik als erste Philosophie“ zu vertiefen.

Diese Diskussion führt jedoch nicht nur zu diesem negativen Ergebnis. Diese absolut radikale (in Richir’schen Begriffen: „hyperbolische“) *Epochè*, die uns diesseits jeder Beziehung zur Welt an die Schwelle des In-die-Erscheinung-Tretens führt, eröffnet einen ‚atopischen‘ Protoraum ohne Ort(e), in dem die Existenz nicht *ist*, sondern unaufhörlich „ek-sistiert“, ohne dass sie sich dort allerdings fixieren ließe. Der flüchtige Charakter der Existenz bedeutet vor allem, dass sie nicht *manifest* werden kann – sie *erscheint* nicht im eigentlichen Sinne. Im In-die-Erscheinung-Treten entzieht sich die Existenz der Präsenz, der Erscheinung, dem Phänomen. Hier ist die Nähe zu Levinas am auffälligsten, und zwar in doppelter Hinsicht, in Bezug auf zwei Merkmale des „Antlitzes“. Wenn der Verfasser von *Totalität und Unendlichkeit* argumentiert, dass das Antlitz niemals ein „Inhalt“ des Bewusstseins ist und dass es sich einem *vorintentionalen* Register öffnet, das diesseits jedes „Bewusstseinsaktes“ liegt, nimmt er dem Antlitz die beiden grundlegenden Merkmale jedes Phänomens im Husserlschen Sinne (nämlich den „Auffassungsinhalt“ und den „Auffassungsakt“): Er macht es zu einem „Phänomen ohne Phänomenalität“, das durch „Nacktheit“ und das Fehlen jeglicher „Vermittlung“ gekennzeichnet ist. Und genau *in diesem Sinne* versteht van Kerckhoven die Spezifität der „Phänomenalität“ des In-die-Erscheinung-Tretens. Aber die Parallele zu Levinas geht noch weiter, denn van Kerckhoven gibt der Sichtbarkeit, die der in die Erscheinung tretenden Existenz eigen ist, den Namen „*Ge-sicht*“, eine Übersetzung von „*visum*“, das sich in gewissem Maße dem Levinas’schen „Antlitz“ annähert, da der die Phänomenalität der Existenz charakterisierende Entzug beim In-die-Erscheinung-Treten durch den des „*Ge-sichts*“ kontaminiert wird.

In *De la rencontre* wird die Frage nach dem Erscheinen der Dinge und unserer Beziehung zur Welt neu aufgegriffen. Die „Begegnung“ bezeichnet hier den „ursprünglichen Kontakt“ („leichten Stich“) mit dem Ding, in seinem „Sein an sich“, in seiner Dimension vor jeder „Erwartung“, auf der Ebene seiner „Phänomenalität“ – die als „wild“ bezeichnet wird – „ohne Phänomen“ oder vielmehr vor jedem „Erscheinen“. Van Kerckhoven berührt hier das „An sich“-Sein des Dings, von dem es keine „Erfahrung“ gibt und dessen „unbekannter“ Charakter nicht die Schwäche, sondern gerade die Stärke des kantischen Transzendentalismus ausmacht! Was dieser Essay auf wunderbare Weise verdeutlicht, ist, dass die Begegnung keineswegs die Epiphanie eines Antlitzes (*visage*) ist, sondern vielmehr ein Ereignis, das uns „durchbohrt“ (*dévisage*) und uns dadurch die Dimension der Welt *diesseits* der Beziehung sowohl zu den Dingen als auch zu anderen Menschen enthüllt. Er beleuchtet dieses „Unbekannte“ von allen Seiten, zwar vor dem Hintergrund eines sowohl vorphänomenalen als auch vorintentionalen Feldes, aber vor allem als „Berührungspunkt“, dessen Beschreibung der leiblichen Dimension sich in so unterschiedliche – aber unterschwellig in Resonanz stehende – Horizonte wie die von J.-J. Rousseau, Novalis, F. Nietzsche, R. M. Rilke, A. Camus und M. Richir einreicht.

Diese „Phänomenologie der Begegnung“ – die Fink entnimmt, was bei Merleau-Ponty fehlt, und Merleau-Ponty, was bei Fink zu kurz kommt – besticht durch ihre „*Behutsamkeit*“ d. h. durch ihre Vorsicht, ihre Feinfühligkeit, ihre äußerste Aufmerksamkeit, die Dinge nicht zu „überstürzen“, ihre „Sensibilität“, ihre eigene „Affektivität“ (und zwar diesseits der Heidegger’schen „Befindlichkeit“) nicht zu übergehen oder entweichen zu lassen – oder sich auch nur einem „sich bildenden Sinn“ zuzuwenden. *De la rencontre* ist der äußerst subtile Versuch, die lebendige *Leiblichkeit* der Dinge – und damit die Begegnung von Welt – vor jeder

begrifflichen Bestimmung sprechen zu lassen – eine unaussprechliche „sich vollziehende Stille“, die uns jedoch nicht sprachlos macht.

\*

*Fink: Ursprung der Welt qua Individuation der absubjektiven Subjektivität.*<sup>44</sup> Was bei van Kerckhoven gleichsam dichterisch und in Bezug auf die Dimension der Leiblichkeit berührt wird, kommt bei Fink in der technischen Sprache der Transzendentalphilosophie zu Wort – und zwar ebenfalls auf eine sehr feinfühlig Weise.

Seit seinem berühmten Artikel in den *Kant-Studien* „Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik“ (1933) weiß Finks Leserin, dass sich für ihn die „Grundfrage der Phänomenologie“ als die Frage nach dem „Ursprung der Welt“<sup>45</sup> formulieren lässt. Auch seine Ausführungen zur „kosmologischen Differenz“ und überhaupt seine Ausarbeitungen einer Phänomenologie der Welt (sofern sie überhaupt noch als „Phänomenologie“ bezeichnet werden können) in *Welt und Endlichkeit* (eine Vorlesung, die er 1949 und dann wieder 1966 gehalten hat) sind nicht unbekannt. Ich möchte mich hier aber auf deutlich frühere Analysen stützen – nämlich auf Finks Umarbeitungen von Husserls *Cartesischen Meditationen*, denen er sich von 1930 bis Sommer 1932 gewidmet hatte. Diese Texte hat Guy van Kerckhoven in seinem Buch *Mundanisierung und Individuation bei E. Husserl und E. Fink. Die VI. Cartesianische Meditation und ihr „Einsatz“* (2003) meisterhaft analysiert. Ich beziehe mich im Folgenden insbesondere auf die Revision der *II. Meditation*, die für die Weltbildung zentral ist.<sup>46</sup>

Dass der „Ursprung des ‚Aufbaus‘ der Welt“, der „Ursprung ihrer *Bildung*“, das Ziel der „konstitutiven Analytik“ ist, die über der gesamten Umarbeitung – aus methodologischer Sicht – der *Cartesischen Meditationen* thront, hat Fink im Zusammenhang der Revision der transzendentalen Reduktion, der Neudefinition der transzendentalen Erfahrung, ausdrücklich hervorgehoben.<sup>47</sup> Welche Auswirkungen hat nun diese Neugestaltung der transzendentalen Reduktion auf das Verständnis der „Vorgegebenheit der Welt“?

Fink weist darauf hin, dass die transzendente Reduktion komplexer ist als lediglich die Ausschaltung von objektiv und aktuell Gegebenem sowie die Rückführung auf das konstituierende Ich: „Die Einklammerung der Welt <bedeutet> nicht nur Epoché hinsichtlich der aktuellen Erfahrungen und aktualisierten Erfahrungserwerbe [...], sondern auch Epoché hinsichtlich der *Vorgegebenheit*.“<sup>48</sup> Die intentionale Vorgegebenheit der Welt unterliegt also ihrerseits einer phänomenologischen Reduktion. Das bedeutet, dass die phänomenologische Reduktion den Begriff der „*Korrelation*“ neu befragt. Der noetische Pol wird dabei „entmensch“, der noematische Pol „entwirklicht“. Der Kontrast zur Rückbindung an eine

---

<sup>44</sup> Zu Finks Welt-Begriff, siehe v. Vf. *Monde et phénoménalisation. La phénoménologie spéculative d'Eugen Fink*, Mémoires des Annales de Phénoménologie (Band XXVI), Dixmont/Wuppertal, Association Internationale de Phénoménologie, 2024, S. 23-39; A. Schlitte, „Eugen Fink – Mitspielen im Spiel der Welt. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Kosmologie“, *Phänomenologische Metaphysik*, T. Keiling (Hsg.), Tübingen, Mohr Siebeck (utb), 2020, S. 175-200; C. Nielsen & H. R. Sepp (Hsg.), *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, Freiburg/München, Karl Alber, 2010; O. Stanciu, „Vers une pensée du monde lui-même. Eugen Fink et les perspectives d'une philosophie cosmologique“, *Revue philosophique de Louvain*, 114 (4), 2016, p. 655-682 ; ders., „An explosive thought'. Kant, Fink, and the Cosmic Concept of the World“, C. Serban & I. Apostolescu (Hsg.), *Husserl, Kant and Transcendental Phenomenology*, Berlin, De Gruyter, 2020, S. 429-444.

<sup>45</sup> E. Fink, „Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik“, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Den Haag, M. Nijhoff, 1966, S. 101.

<sup>46</sup> G. van Kerckhoven, *Mundanisierung und Individuation bei E. Husserl und E. Fink. Die VI. Cartesianische Meditation und ihr „Einsatz“*, übers. von G. Hammerschmied & A. R. Boelderl, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003, S. 253-265.

<sup>47</sup> G. van Kerckhoven, *Mundanisierung und Individuation bei E. Husserl und E. Fink*, S. 250, S. 255.

<sup>48</sup> E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation. Teil 2, Ergänzungsband*, G. van Kerckhoven (Hsg.), Dordrecht/Boston/London, 1988, S. 203 (hervorgehoben von van Kerckhoven und vom Vf.).

lebensweltliche Perspektive bei Held und Tengelyi wird hier sehr deutlich. An die Stelle der menschlichen Subjektivität tritt eine „absolute Subjektivität“, die als „a-subjektive Subjektivität“<sup>49</sup> bezeichnet wird. Es handelt sich nicht um eine Hegel'sche absolute Subjektivität, sondern um die spezifische phänomenologische Anonymität oder ‚Vor-Subjektivität‘<sup>50</sup>, in der sich Asubjektivität und Subjektivität verschränken. Und an die Stelle der mundanen ‚Objektivität‘ tritt die Welt „nicht als ‚seiendes‘ Sein, sondern als Instanz der Individuierung dieses a-subjektiven Lebens, eine vorseiende Welt *ohne jede Bezugnahme* auf [d]as, was dinghaft ‚ist‘, sondern vielmehr darauf, was *jegliches Erscheinen* allererst möglich macht“<sup>51</sup>. Die Nähe der van Kerckhoven'schen „Epiphanie“ zu diesen Analysen wird hier deutlich. Das Weltphänomen wird gleichsam „ent-phänomenalisiert“. Fink skizziert hier – lange vor Levinas – eine „Phänomenologie ‚ohne Phänomene‘“<sup>52</sup>. Das beraubt aber das Weltphänomen nicht seiner transzendentalen – aber dabei eben asubjektiven – Funktion. *Der Ursprung der Welt – in ihrer „Bildung“ – liegt in der Individuation der asubjektiven Subjektivität*. Mit dieser Zurückführung auf die solcherart individuierte „asubjektive Subjektivität“ soll offenbar das Problem gelöst werden, wie die Einklammerung der Welt durch die Epochè nicht nur „meine“ Welt, sondern die Welt „überhaupt“ betrifft. Zwei Dinge sind dabei zu unterstreichen. Durch diese Individuation wird die Einheit der *einzigsten gemeinsamen* Welt verständlich. Und zudem hat es hierbei „nicht den Anschein, als würde die transzendente Subjektivität auf dieselbe Weise entdeckt wie ein Seiendes, das bereits an sich war, *bevor* man es entdeckt, und das nicht durch seine Entdeckung allererst *produziert* wird.“<sup>53</sup> Wie man an dieser Erwähnung der Produktion (bzw. der „Bildung“) sieht, wirkt sich der Ansatz einer „konstruktiven Phänomenologie“ auch auf den Weltbegriff aus, sofern der Ursprung der Welt in konstruktiver Weltbildung zu suchen ist.

\*

Ich komme zum Schluss. Was lässt sich also bezüglich einer „Phänomenologie der Welt“ festhalten? Wie wird in den dargestellten Ansätzen jenes von Patočka angesprochene „Dritte“, der entzogene Versammlungsort des Erscheinenden diesseits von Erkenntnistheorie und Ontologie, gedacht? Während Held und Tengelyi dem „Was“ der Welt nachgehen (und dabei insbesondere die Bestimmungen der Ermöglichungsbedingung alles Erscheinens sowie der offenen lebensweltlichen Unendlichkeit herausstellen), befragen van Kerckhoven und Fink das „Wie“ der Zugänglichkeit mittels der „Epiphanie“ bzw. das des Ursprungs der Welt anhand der Individuation der asubjektiven Subjektivität, die auf Bildung und Konstruktion verweist – welche Zugänglichkeit und Ursprungshaftigkeit freilich auch für die Wuppertaler Phänomenologen im Fokus stehen. Auffällig ist, dass bei allen unseren Autoren – im Gegensatz zu Ansätzen wie jenen von Renaud Barbaras – der Gedanke der „Ontogenese“<sup>54</sup> *nicht* mit dem Weltbegriff in Verbindung gesetzt wird.<sup>55</sup> Welt ist hier weder produktive Natur (Schelling) noch „physis“ (Heidegger). Das hängt wohl damit zusammen, dass die verfolgten Ansätze einerseits noch Husserl sehr nahestehen. Andererseits steht hier aber auch – teilweise offenbar unbewusst – ein anderer Heidegger im Hintergrund, der ebenfalls (wie der Heidegger der

---

<sup>49</sup> G. van Kerckhoven, *Mundanisierung und Individuation bei E. Husserl und E. Fink*, S. 254.

<sup>50</sup> Vgl. v. Vf. *En deçà du sujet*, Paris, PUF, 2010.

<sup>51</sup> G. van Kerckhoven, *Mundanisierung und Individuation bei E. Husserl und E. Fink*, S. 254.

<sup>52</sup> Ebd.

<sup>53</sup> G. van Kerckhoven, *Mundanisierung und Individuation bei E. Husserl und E. Fink*, S. 262.

<sup>54</sup> Vgl. G. Jean, *Les puissances de l'apparaître. Étude sur M. Henry, R. Barbaras, et la phénoménologie contemporaine*, Dixmont/Wuppertal, Association internationale de phénoménologie, Mémoires des Annales de Phénoménologie, Band XVII, 2021.

<sup>55</sup> Mit Ausnahme von Fink, der hierfür den Begriff der „Ontogenie“ gebraucht, siehe dazu E. Fink, „Die Idee der Transzendentalphilosophie bei Kant und in der Phänomenologie“, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Freiburg/München, Alber, 1976, S. 43.

„physis“) in der hoch bedeutsamen Vorlesung von 1935 *Einführung in die Metaphysik*<sup>56</sup> präsent ist – jener Heidegger nämlich, der die Erscheinungsproblematik an den *inneren Zusammenhang von Sein und Schein* bindet. Wenn es nach Held und Tengelyi eine Fortführung der „Wuppertaler Tradition“ innerhalb der phänomenologischen Forschung geben sollte, dann wäre diese gewiss an der bildhaften Schnittstelle von Sein, Erscheinung und Schein zu suchen. Wir können also festhalten: Die Verabschiedung einer Subjektzentriertheit bedeutet nicht, dass die Phänomenologie aufgegeben würde, sondern nur, dass sich ihr Zentrum hin zu einer asubjektiven Feldstruktur verschoben und ihr Koordinatensystem verändert hat. Das macht verständlich, warum der Weltbegriff zu ihrem „Grundthema“ werden konnte und auch immer noch ist.

---

<sup>56</sup> M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, HGA 40, P. Jaeger (Hsg.), Klostermann, Frankfurt am Main, 1983.