

PHENOMENOLOGY AND MIND

2024 | 26

Rosenberg & Sellier



## Topics

*Phenomenology and Social Ontology; Ethics and Political Theory; Cognitive Neurosciences, Philosophy of Mind and Language, Logic; Aesthetics, Metaphysics and History of Ideas; Gender Philosophies; European Culture and Politics.*

## Frequency

*2 issues per year*

## Editors in Chief

*Roberta De Monticelli, Università Vita-Salute San Raffaele*

*Francesca De Vecchi, Università Vita-Salute San Raffaele*

## Co-Editors

*Claudia Bianchi (GENDER, Università Vita-Salute San Raffaele); Massimo Cacciari (Centro Culturale Europeo Palazzo Arese Borromeo, Università Vita-Salute San Raffaele); Vincenzo Costa (PERSONA, Università Vita-Salute San Raffaele); Massimo Donà and Francesco Valagussa (DIAPOREIN, Università Vita-Salute San Raffaele); Roberto Mordacci (ECSE, Università Vita-Salute San Raffaele); Matteo Motterlini and Elisabetta Sacchi (CRESA, Università Vita-Salute San Raffaele); Roberta Sala and Massimo Reichlin (CeSEP, Università Vita-Salute San Raffaele); Andrea Tagliapietra (CRISI, Università Vita-Salute San Raffaele)*

## Vice-Editor

*Stefano Cardini, Phenomenologylab*

## Managing Editor

*Francesca Forlè, Università Vita-Salute San Raffaele*

## Web Site Editorial Board

*Stefano Cardini, Francesca Forlè, Sarah Songhorian*

# PHENOMENOLOGY AND MIND

ZURÜCK ZU DEN  
SACHEN SELBST/  
BACK TO THE THINGS  
THEMSELVES

*Ed. Lambert Wiesing and Thomas Zingelmann*

Rosenberg & Sellier

*Phenomenology and Mind* practices double blind refereeing and publishes in English.

## SCIENTIFIC COMMITTEE

### **Ethics and Political Theory (CeSEP)**

Giampaolo Azzoni (Università di Pavia)  
Elvio Baccarini (University of Rijeka)  
Stefano Bacin (Università di Milano)  
Carla Bagnoli (Università di Modena e Reggio Emilia)  
Antonella Besussi (Università di Milano)  
Alberto Bondolfi (University of Geneva)  
Patrizia Borsellino (Università di Milano-Bicocca)  
Vittorio Bufacchi (University College Cork)  
Ian Carter (Università di Pavia)  
Emanuela Ceva (University of Geneva)  
Antonio Da Re (Università di Padova)  
Mario De Caro (Università di Roma III)  
Corrado Del Bo (Università di Milano)  
Emilio D'Orazio (POLITEIA - Centro per la ricerca e la formazione in politica e etica)  
Adriano Fabris (Università di Pisa)  
Maurizio Ferrera (Università di Milano)  
Luca Fonnesu (Università di Pavia)  
Rainer Forst (Goethe-Universität, Frankfurt)  
Anna Elisabetta Galeotti (Università del Piemonte Orientale, Vercelli)  
Benedetta Giovanola (Università di Macerata)  
Barbara Herman (University of California, Los Angeles (UCLA))  
John Horton (Keele University)  
Andrea Lavazza (Centro Universitario Internazionale di Arezzo)  
Neil Levy (University of Melbourne)  
Beatrice Magni (Università di Milano)  
Filippo Magni (Università di Pavia)  
Susan Mendus (University of York)  
Glyn Morgan (Syracuse University in New York)  
Valeria Ottonelli (Università di Genova)  
Gianfranco Pellegrino (LUISS, Roma)  
Mario Ricciardi (Università di Milano)  
Adina Roskies (Dartmouth College)  
John Skorupski (University of St. Andrews)  
Jens Timmermann (University of St. Andrews)  
Nadia Urbinati (Columbia University)  
Corrado Viafora (Università di Padova)

### **Cognitive Neurosciences, Philosophy of Mind and Language, Logic (CRESA)**

Stefano Cappa (Institute for Advanced Study, IUSS, Pavia)  
Claudio de' Sperati (Università Vita-Salute San Raffaele)  
Michele Di Francesco (Institute for Advanced Study, IUSS, Pavia)  
Francesco Guala (Università di Milano)  
Niccolò Guicciardini (Università di Bergamo)  
Mirja Hartimo (University of Helsinki)  
Chiara Liscandra (University of Groningen)

---

© The Author(s) 2024.

La presente opera, salvo specifica indicazione contraria, è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons Attribution 4.0 Unported (CC BY 4.0: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>).

CC 2024 Rosenberg & Sellier  
via Carlo Alberto 55  
10123 Torino  
[www.rosenbergesellier.it](http://www.rosenbergesellier.it)

Rosenberg & Sellier è un marchio registrato  
utilizzato per concessione della società Traumann s.s.

Phenomenology and Mind, on-line:

<http://www.rosenbergesellier.it/eng/journals/phenomenology-and-mind>

Diego Marconi (Università di Torino)  
Gianvito Martino (Università Vita-Salute San Raffaele)  
Cristina Meini (Università del Piemonte Orientale)  
Andrea Moro (Institute for Advanced Study, IUSS, Pavia)  
Elisa Paganini (Università di Milano)  
Alfredo Paternoster (Università di Bergamo)  
Marco Santambrogio (Università di Parma)  
Andrea Sereni (Institute for Advanced Study, IUSS Pavia)  
Vera Tripodi (Università di Milano)  
Achille Varzi (Columbia University)  
Alberto Voltolini (Università di Torino)

#### **History of Ideas (CRISI)**

Claudia Baracchi (Università di Milano-Bicocca)  
Simonetta Bassi (Università di Pisa)  
Andrea Bellantone (Institut Catholique de Toulouse)  
Giovanni Bonacina (Università di Urbino)  
Enrico Cerasi (Università Vita-Salute San Raffaele)  
Francesca Crasta (Università di Cagliari)  
Stefano Cristante (Università di Lecce)  
Amina Crisma (Università Alma Mater di Bologna)  
Giulio D'Onofrio (Università di Salerno)  
Catherine Douzou (Université François Rabelais de Tours)  
Nicola Gardini (University of Oxford)  
Sebastano Ghisu (Università di Sassari)  
Simona Langella (Università di Genova)  
Anna Marmodoro (University of Oxford)  
Vesa Oittinen (University of Helsinki)  
Gaetano Rametta (Università di Padova)  
Vallori Rasini (Università di Modena e Reggio Emilia)  
Francesca Rigotti (Università della Svizzera Italiana)  
Hans Bernard Schmid (Universität Basel)  
Homero Silveira Santiago (USP – Universidade de São Paulo)  
Leonel Ribeiro dos Santos (Universidade de Lisboa)  
Alexandre Guimarães Tadeu de Soares (Universidade Federal de Uberlândia, Brasil)  
Attilio Scuderi (Università di Catania)  
Emidio Spinelli (Università La Sapienza-Roma)  
Pirmin Stekeler-Weithofer (Universität Leipzig)  
Cristina Terrile (Université François Rabelais de Tours)  
Italo Testa (Università di Parma)  
Frieder Otto Wolf (Freie Universität Berlin)  
Günter Zöllner (Ludwig-Maximilians-Universität München)

#### **Phenomenology of gendered personal identity, Gender and Political Normativity, Language and Gender, Philosophy of gender medicine, Women Philosophers (GENDER)**

Saray Ayala (California State University, Sacramento)  
Maddalena Bonelli (Università di Bergamo)  
Antonio Calcagno (King's University College)  
Chiara Cappelletto (Università di Milano)  
Cristina Colombo (Università Vita-Salute San Raffaele)  
Marilisa D'Amico (Università di Milano)  
Valentina Di Mattei (Università Vita-Salute San Raffaele)  
Luna Donezal (University of Exeter)  
Massimo Filippi (Università Vita-Salute San Raffaele)  
Sara Heinämaa (University of Jyväskylä)  
Dan López De Sa (Universitat de Barcelona)  
Anna Loretoni (Scuola Superiore Sant'Anna, Pisa)  
Marina Sbisà (Università di Trieste)  
Sara Cohen Shabot (University of Haifa)  
Alessandra Tanesini (Cardiff University)  
Ingrid Vendrell Ferran (Goethe-Universität Frankfurt)  
Lea Ypi (London School of Economics)

## European Culture and Politics (ECSE)

Petar Bojanic (Institute for Philosophy and Social Theory, Beograd University, Serbia and Center for Advanced Studies East South Europe, University of Rijeka, Croatia)  
Mario De Caro (Università Roma Tre, Tufts University)  
Helder de Schutter (Centre for Ethics, Social and Political Philosophy, Leuven)  
Ioannis Evrigenis (Tufts University, Boston)  
Maurizio Ferrera (Università di Milano)  
Rainer Forst, (Goethe Universität, Frankfurt a.M.)  
Benedetta Giovanola (Università di Macerata)  
Simon Glendinning (London School of Economics, London)  
Francesco Guala (Center for the Study of Social Action, Università di Milano)  
Rahel Jaeggi (Humboldt Universität, Berlin)  
Erin Kelly (Tufts University, Boston)  
José Luis Martí (Universitat Pompeu Fabra, Barcelona)  
Alberto Martinelli (Università di Milano)  
Lionel McPherson (Tufts University, Boston)  
Patricia Mindus (Uppsala University)  
Philip Pettit (Princeton University)  
Alberto Pirni (Scuola Superiore Sant'Anna, Pisa)  
Matthias Risse (Harvard University, Boston)  
Andrea Sangiovanni (King's College, London)  
Thomas Shelby (Harvard University, Boston)  
Francesco Tava (University of the West of England)  
Antoon Vandevelde (Leuven University)

## Phenomenology and Social Ontology (PERSONA)

Tiziana Andina (Università di Torino)  
Lynne Baker († 2017)  
Stefano Besoli (Università di Bologna)  
Jocelyn Benoist (Université de Paris 1- Sorbonne)  
Anna Bortolan (Swansea University)  
Thiemo Breyer (Köln Universität)  
Daniele Bruzzone (Università Cattolica Sacro Cuore, Piacenza)  
Emanuele Caminada (KU Leuven)  
Giovanna Colombetti (University of Exeter)  
Amedeo G. Conte († 2018)  
Paolo Costa (Fondazione Bruno Kessler, Trento)  
Guido Cusinato (Università di Verona, Max Scheler Gesellschaft)  
Paolo Di Lucia (Università di Milano)  
Anna Donise (Università di Napoli Federico II)  
Maurizio Ferraris (Università di Torino)  
Elio Franzini (Università di Milano)  
Shaun Gallagher (University of Memphis)  
Vittorio Gallese (Università di Parma)  
Margaret Gilbert (University of California, Irvine)  
Vanna Iori (Università Cattolica Sacro Cuore, Piacenza)  
Roberta Lanfredini (Università di Firenze)  
Dieter Lohmar (Universität zu Köln)  
Giuseppe Lorini (Università di Cagliari)  
Anna Marmodoro (University of Oxford)  
Verena Mayer (Ludwig Maximilian Universität München)  
Gloria Origgi (EHESS, Paris)  
Lorenzo Passerini Glazel (Università di Milano-Bicocca)  
Jean-Luc Petit (Université de Strasbourg, Paris)  
Sonja Rinofner Kreidl (Graz Universität)  
Stefano Rodotà († 2017)  
Alessandro Salice (University College Cork)  
Corrado Sinigaglia (Università di Milano)  
Paolo Spinicci (Università di Milano)  
Massimiliano Tarozzi (Università di Trento)  
Dan Zahavi (Institut for Medier, Københavns Universitet)  
Wojciech Żelaniec (Uniwersytet Gdański)









# CONTENTS

<i>Lambert Wiesing, Thomas Zingelmann</i> Introduction	12
---	----

## SECTION 1. ACTS OF EXPERIENCE

<i>Thomas Fuchs</i> Das Noch-nicht-Bewusste: Protentionales Bewusstsein und die Entstehung des Neuen	18
<i>Magnus Schlette</i> Die Freiheit, die wir meinen	44
<i>Teresa Geisler</i> Schmerzlust: Annäherungen an ein widerständiges Phänomen	56
<i>Sarvesh Wahie</i> Zwischen Einschlafen und Aufwachen	62
<i>Pedro Alves</i> Mental Life and Consciousness	74

## SECTION 2. OBJECTS OF EXPERIENCE

<i>Lanei Rodemeyer</i> A phenomenological analysis of the essential structures of gender: without gender essentialism	88
<i>Sophie Loidolt</i> Beschreibungen von Öffentlichkeit	100
<i>Jens Bonnemann</i> Die Erfahrung des Anderen in leibhafter und digitaler Kommunikation	108
<i>Tonino Griffero</i> The Wind Is Not Moved Air: Back To (Quasi) Things Themselves	118
<i>Jonas Puchta</i> Demut zwischen Wertung und Gefühl: Phänomenologische Annäherungen an einen Modebegriff	130
<i>Inga Roemer</i> Was also ist die Zeit? Zum "wahrhaft Absoluten" in der Phänomenologie	142
<i>Paolo Spinicci</i> Caravaggios Judith und Holofernes: Phänomenologische Bemerkungen über die bildliche Erzählung	150
<i>Thomas Bedorf</i> Situative Difference. A Concept for Political Phenomenology	164

# CONTENTS

## FREE CONTRIBUTIONS

*Hanan Alkhalaf*

The Root of Femininity: A Merleau-Pontian Approach to Iris Marion Young

178

*Shewli Dutta*

Rethinking Borderline Cases of Personal Identity: A First-Person Perspective

192

*Corijn van Mazijk*

Do great apes switch perspectives? Husserl, Tomasello, and operative intentionality

204

# INTRODUCTION

# INTRODUCTION

| *Lambert Wiesing, Thomas Zingelmann*

---

LAMBERT WIESING

*Friedrich-Schiller-Universität Jena*  
*lambert.wiesing@uni-jena*

THOMAS ZINGELMANN

*Friedrich-Schiller-Universität Jena*  
*thomas.zingelmann@uni-jena.de*

---

# INTRODUCTION

This special issue focuses on the core task of phenomenology: the description of concrete phenomena. In particular, this means that it is not primarily historical or meta-theoretical questions about phenomenology that are to be discussed, nor the works of specific phenomenologists. The intention is to practice phenomenology as a special form of philosophy in an exemplary way; descriptions of the most diverse phenomena are to be developed and their validity put up for discussion - and exclusively descriptions that are specifically phenomenological due to two criteria: First, they address an experience as an experience from the perspective of the first person singular and second, they claim to be able to determine necessary characteristics for this type of experience through eidetic variation. Descriptions of classical phenomena - such as perception, imagination or the experience of time - are discussed, as well as attempts to discover phenomena as phenomena sui generis.

The title “Zurück zu den Sachen selbst” is a deliberate, historical recourse that can be explained as follows: phenomenology represents a method of how philosophy should be practiced. This method was not only, but in particular developed by Edmund Husserl. The aim of this method is to work systematically on philosophical problems in a way that justifies speaking of phenomenology as a science. According to Husserl, although this claim was necessary for any philosophy, it no longer played a role in the prevailing parts of the philosophy of his time. Instead, the discussion of opinions of other philosophers had come to the fore within philosophy. In the worst case, this led to the historicist view that there were only socially and historically determined and thus psychologically explainable opinions on philosophical questions. It was against this relativistic tendency that Husserl formulated his programmatic call “Zurück zu den Sachen selbst”. He understood this appeal in the sense of a judge who sternly calls on the lawyers of the parties in dispute to finally get back to the matter at hand. From the point of view of phenomenology, in philosophy this matter can only be a phenomenon as it is given to someone in experience. Only a phenomenon in its experiential quality allows philosophy to gain reliable insights. “Zurück zu den Sachen selbst” therefore always also means: back to the things about which philosophy can be seriously pursued from the perspective of phenomenology. Behind Husserl’s programmatic call is therefore by no means just the idea of giving philosophy a specific thematic orientation, but rather the expression of the highest possible claim to validity. A phenomenological description is a description that focuses only that, which permits true propositions - or in Hans Blumenberg’s words:

Die erreichbare Qualität der Erkenntnis bestimmt, welche Gegenstände den Rang

der philosophischen erhalten, gleichgültig welchen Wertbetrag sie aus den sonstigen Motivationen des Erkennenden an sich ziehen können. Die Frage: *Was können wir in Evidenz, in Selbstgegebenheit als Phänomen haben?* Was nicht auf diese Weise gewußt werden kann, ist der phänomenologischen Anstrengung nicht würdig (Blumenberg, 2006, p. 10).<sup>1</sup>

Against this background, it becomes clear why this is not intended to be a meta-linguistic or metatheoretical discussion of this quotation or this thought in Husserl; it is not intended to be a further programmatic presentation and abstract interpretation of the strengths of a possible phenomenology. The background is the conviction that after more than one hundred years of phenomenological history, Husserl's admonishing interjection not to lose sight of the systematic problems should be turned back to parts of this movement itself in order to strengthen phenomenological research by reflecting on the original idea. What can be observed so often in people's lives applies to the history of phenomenology: Intention and realization, idea and execution, aspiration and reality are not always closely related. A glance at the programs of relevant conferences on phenomenology or at the tables of contents of phenomenological book publications or journals can create the impression that phenomenological research is concerned to no small extent with questions that, according to Husserl, phenomenology wanted and should have distanced itself from for the sake of philosophy. The history of the reception of phenomenology - just think of the works of Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre and Maurice Merleau-Ponty - is a sensational success on the one hand. On the other hand it has also led to the phenomenological movement itself becoming the object of numerous detailed historical and metatheoretical studies. The unintended downside of this historicization of phenomenological research is that the practice and core business of phenomenology, namely the description of concrete phenomena, has to some extent moved out of the focus of phenomenological research. This tendency is downright encouraged, if not demanded, by the academic world. As a result, it has become the norm for final theses with a focus on phenomenology - from bachelor's to doctorate to habilitation - to not turn to the 'things themselves', but to address classical opinions about these things.

To avoid misunderstandings about the intention of this issue: This concept in no way denies metatheoretical, work-historical and philosophical-historical studies their philosophical justification or doubts their relevance in the slightest. But as important as this research is, it must not and cannot replace the core business of phenomenology: the description of phenomena. In this respect, the topic is a conscious reaction to the current state of phenomenological research. There is a danger in phenomenology of remaining merely programmatic. It is precisely this decided claim to general validity of phenomenology, the step from personal narrative to substantiated proposition, which must be emphasized because phenomenology is increasingly confronted with the alarming development that the term "phenomenology" is sometimes already used when someone only says how they feel or experience something. But phenomenological philosophizing is based on the fundamental assumption that two characteristics are indispensable for a phenomenological description. The selection of contributions for this special issue was based on the criterion that they fulfill these two characteristics:

1. A phenomenological description is a description from the perspective of the first-person singular. It is about phenomena in the specific sense of the word, i.e. not about

---

<sup>1</sup> "The achievable quality of knowledge determines which objects receive the status of philosophical, regardless of the amount of value they can derive from the other motivations of the philosopher. The question: What can we have in evidence, in self-givenness, as a phenomenon? What cannot be known in this way is not worthy of phenomenological effort."



things or events that can be grasped scientifically, but about the experience of things and events of all kinds. In the spirit of Husserl (1950), a phenomenological description of a phenomenon must be committed to the “Prinzip aller Prinzipien”, “daß alles, was sich uns in der ‚Intuition‘ originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt” (p. 52).<sup>2</sup>

2. A phenomenological description attempts to determine structures that are characteristic of the phenomenon. The systematic aim of the special issue is to demonstrate in exemplary descriptions how the step from a phenomenography to a phenomenology can be made. If a phenomenography is limited solely to describing how something is for someone, the attempt at phenomenology is linked to the claim of being able to determine necessary structures in the phenomena.

### REFERENCES

- Blumenberg, H. (2006). *Beschreibung des Menschen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp;  
Husserl, E. (1950). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*. Husserliana, vol. 3, The Hague 1950.

---

<sup>2</sup> “that everything originally (so to speak, in its ‘personal’ actuality) offered to us in ‘intuition’ is to be accepted simply as what it is presented as being, but also only within the limits in which it is presented there”.

# SECTION

1

# SECTION 1

ACTS OF EXPERIENCE

*Thomas Fuchs*

Das Noch-nicht-Bewusste: Protentionales Bewusstsein und die Entstehung des Neuen

*Magnus Schlette*

Die Freiheit, die wir meinen

*Teresa Geisler*

Schmerzlust: Annäherungen an ein widerständiges Phänomen

*Sarvesh Wahie*

Zwischen Einschlafen und Aufwachen

*Pedro Alves*

Mental Life and Consciousness

---

THOMAS FUCHS

Universität Heidelberg

thomas.fuchs@med.uni-heidelberg.de

---

# DAS NOCH-NICHT-BEWUSSTE. PROTENTIONALES BEWUSSTSEIN UND DIE ENTSTEHUNG DES NEUEN

---

## abstract

*Not only our conscious expectations, wishes and intentions are directed towards the future, but also pre- or unconscious tendencies, hunches and anticipations. Using a term coined by Ernst Bloch, they can be summarized as the not-yet-conscious. This not-yet-consciousness usually unfolds spontaneously and without a plan; it is not expected or striven for, but rather emerges in consciousness in such a way that the subject is surprised by itself, so to speak. This gives rise to phenomena such as the conspicuous, the accidental, the new and the improvised, which are particularly important for understanding creative and therapeutic processes. The aim of this article is to develop a general phenomenological framework for understanding not-yet-conscious dynamics and their unfolding in different contexts. To this end, the structure of the not-yet-conscious is examined in the light of protention, in which the phenomenon is fundamentally located.*

---

## keywords

*not-yet-conscious, protention, improvisation, creativity*

**1. Einleitung** Unsere zeitliche Erfahrung ist primär auf die Zukunft gerichtet, sei es in Trieb, Begehren und Interesse, sei es in Absicht und Planung, in gezieltem Handeln oder in Erwartung und Hoffnung. Das ist die *prospektive* Zukunft, die wir bis zu einem gewissen Grad vorhersehen oder selbst realisieren können. Auf der anderen Seite bedeutet *Zukunft* dem Wortsinn nach gerade das, was „auf uns zukommt“<sup>1</sup> und uns begegnet, ohne dass wir es erwarten: das Überraschende, das Neue, das Auffällige oder das Zufällige. Es liegt im Wesen der Zukunft, dass ihre Möglichkeiten unsere Erwartungen übersteigen, und dass sie unsere Antizipationen jederzeit durchkreuzen kann.

Nun ist die prospektive, bewusst antizipierte Zukunft nicht so klar von der unerwarteten und überraschenden Zukunft getrennt wie es scheint. Denn vieles von dem, was sich spontan vor uns entfaltet oder was uns begegnet, haben wir selbst implizit vorweggenommen oder unbewusst mit herbeigeführt, nämlich in Form von Dispositionen, Ahnungen, Antizipationen und Tendenzen, die uns erst im Laufe der weiteren Erfahrung bewusst werden. Darüber hinaus tragen wir auch latente Potenziale in uns, die sich nur in einem Prozess der allmählichen Artikulation entfalten können. Mit einem Begriff von Ernst Bloch nenne ich diese impliziten Antizipationen und Tendenzen das *Noch-Nicht-Bewusste*. Dieses noch nicht Bewusste entfaltet sich spontan und ungeplant, gewissermaßen zu unserer eigenen Überraschung, vor allem in den Phänomenen des *Neuen* und des *Schöpferischen*. Eine Phänomenologie des Noch-Nicht-Bewussten ist daher entscheidend für das Verständnis nicht nur kreativer, sondern auch therapeutischer Prozesse. Schließlich beeinflusst das Noch-nicht-Bewusste auch das, was uns von außen begegnet: Unsere impliziten Tendenzen wählen aus den Möglichkeiten der Situation das aus, was zu unserem gegenwärtigen Zustand passt, was zu den Phänomenen des *Auffälligen* und des *Zufälligen* führt.

Bloch prägte den Begriff des Noch-nicht-Bewussten als „eines relativ noch Unbewussten nach seiner anderen, vorwärts, nicht rückwärts gelegenen Seite. Nach der Seite eines heraufdämmernd Neuen, nie bisher bewusst Gewesenen [...]“ (1959, p. 10). Auf diese Weise versuchte er, seine zentralen schöpferisch-utopischen Prinzipien „Tendenz“ und „Latenz“ nicht nur in der Geschichte, sondern auch in der Psyche zu verorten: „Das Noch-nicht-Bewusste ist so einzig das Vorbewusste des Kommenden, der psychische Geburtsort des Neuen“ (l. c., p. 132). Diese Form des Unbewussten besteht also nicht aus dem Vergessenen

---

1 Auch im Französischen bedeutet „l'avenir“ wörtlich die „Ankunft“ des Kommenden.

und Verdrängten, sondern aus psychischen Tendenzen, die noch verborgen, aber im Begriff sind, sich zu zeigen und zu artikulieren: „So geht es hier um die psychischen Vorgänge des Heraufkommens, wie sie vor allem für die Jugend, für Wendezeiten, für die Abenteuer der Produktivität so charakteristisch sind, für alle Phänomene mithin, worin Ungewordenes steckt und sich artikulieren will“ (l. c., p. 10).

Diesem schöpferischen Unbewussten oder „Ahnungsbewusstsein“ gehen die folgenden Überlegungen in phänomenologischer Absicht nach. Vergegenwärtigen wir uns zunächst einige einschlägige Phänomene:

- ein undeutliches Vorgefühl des Kommenden, das sich auch als *Intuition* für Situationen und ihre Verlaufstendenzen manifestiert; dazu gehören diffuse Leibempfindungen, deren Tendenz und Bedeutsamkeit sich erst nach und nach artikulieren lassen („Bauchgefühl“, „felt sense“);
- Wünsche, Impulse, Strebungen, die noch nicht klar konturiert sind;
- vage Vorwegnahmen von Ideen, Zusammenhängen, Lösungen, denen man auf der Spur ist, die sich aber dem Zugriff entziehen;
- Erinnerungen, die einem unklar vorschweben, oder Worte, die einem „auf der Zunge liegen“, ohne dass man sie zu fassen bekommt;
- das Entwickeln eines Gedankens oder einer Rede, die noch nicht vorgefertigt ist, sondern tastend und suchend realisiert wird;
- die künstlerische oder schauspielerische Improvisation, allgemein das kreative Handeln.

Gemeinsam ist diesen Phänomenen, dass sie nicht oder noch nicht im Fokus der Aufmerksamkeit stehen, sondern am Rand oder im Hintergrund des Bewusstseins liegen: vage, verschwommen, schattenhaft, unbestimmt, aber dennoch nicht ganz außerhalb des Erfahrungsfeldes. In diesem Zusammenhang wird phänomenologisch oft zwischen einem *impliziten*, präreflexiven oder unthematischen Bewusstsein und einem *expliziten* oder thematischen Bewusstsein unterschieden (Gurwitsch, 1964). Das bloß implizit oder unthematisch Bewusste sollte jedoch leicht explizit zu machen sein, was bei den genannten Phänomenen oft nicht der Fall ist (z. B. wenn ein Name „auf der Zunge liegt“, aber nicht abgerufen werden kann). Eine bloße Verschiebung der Aufmerksamkeit reicht nicht aus, um sie bewusst zu machen. Obwohl ich im Folgenden auch die Begriffe „implizit“ oder „präreflexiv“ verwende, wähle ich den übergeordneten Begriff des „Noch-nicht-Bewussten“. Zum einen wegen der besonderen zeitlichen Struktur der Phänomene, die oft erst im Nachhinein als eigene Antizipationen bewusst werden, zum anderen, weil sie über das bloß Implizite oder Unthematische hinaus in das hineinreichen, was auch als *Unbewusstes in der Phänomenologie* bezeichnet werden kann (s. u.).

Das Noch-nicht-Bewusste lässt sich auch als ein *Horizont impliziter Möglichkeiten* auffassen, der das fokale Bewusstsein umgibt, und der je nach Verlauf der Erfahrung expliziert werden oder unbemerkt auf das fokale Geschehen einwirken kann.<sup>2</sup> Dieser Horizont enthält oft auch das Neue „in statu nascendi“, das sich gewissermaßen in umgekehrter Richtung, nämlich von der Zukunft her entfaltet. Es wird nicht direkt antizipiert oder angestrebt, sondern begegnet dem Subjekt in einer Weise, dass das Bewusstsein gewissermaßen von sich selbst überrascht wird. Diese auf den ersten Blick paradox anmutende Zeitstruktur und Entfaltung des Noch-nicht-Bewussten will ich im Folgenden näher untersuchen.

---

<sup>2</sup> Vgl. dazu Husserl: „Überall beschließt die Auffassung vermittels eines ‚Sinnes‘ in sich leere Horizonte von ‚möglichen Wahrnehmungen‘, also jeweils kann ich eintreten in ein System von möglichen und, wenn ich sie ausführe, wirklichen Wahrnehmungszusammenhängen“ (1952, p. 39).

Ich gehe dazu von der *Protention* oder unbestimmten Antizipation aus, in der meiner These zufolge das Noch-nicht-Bewusste grundsätzlich zu verorten ist. Ich untersuche zunächst die allgemeine Struktur der Protention als eines Wahrscheinlichkeitshorizonts, der sich auch als „protentionaler Kegel“ beschreiben lässt (Abschnitt 2). Dieser Kegel wird hauptsächlich von offensichtlichen Erwartungen gespeist, aber auch von eher impliziten, insbesondere leiblichen Erfahrungen und Tendenzen. Die Funktion der *Aufmerksamkeit* fokussiert diesen Kegel in unterschiedlichem Maß und schränkt damit die in der Protention verfügbaren Möglichkeiten des Kommenden ein. Die Aktualisierung des Noch-nicht-Bewussten bedarf daher in der Regel einer defokussierten Einstellung. Auf dieser Grundlage wende ich mich dann einigen ausgewählten Phänomenen des Noch-nicht-Bewussten zu, insbesondere dem improvisierten Sprechen (3), der Improvisation und Inkubation (4), der Artikulation leiblichen Spürens in der Psychotherapie und in Entscheidungen (5) und schließlich dem bedeutsamen Zufall (6).

Ziel meiner Analyse ist es, die Möglichkeiten der Phänomenologie zur Erhellung der vor- und unbewussten Dimensionen des geistigen Lebens zu untersuchen, die auf die Zukunft gerichtet sind. Zu diesem Zweck greife ich neben Husserls einschlägigen Texten auf Ansätze von Merleau-Ponty (1966, 2003), Ferrer (2015), Soueltzis (2021) und anderen zurück, die sich jedoch weder mit den Phänomenen des Noch-nicht-Bewussten im oben beschriebenen Sinne noch mit ihrer Verortung in der Sphäre der Protentionen, insbesondere der marginalen und leiblichen Protentionen, befasst haben. Die allgemeine Analyse der Protention verknüpfe ich dann mit verschiedenen Beispielen des Noch-Nicht-Bewussten, um so eine allgemeine Struktur dieser Erfahrungen zu erarbeiten: die vorbereitete und die spontane Rede, die künstlerische Improvisation, die Artikulation von Leibgefühlen und die Erfahrung des Zufalls. Zur Untersuchung dieser Beispiele ziehe ich auch relevante Ergebnisse der Psychologie, Psychopathologie und Kreativitätsforschung heran.

### 2. Der protentionale Kegel

Husserls Analyse des Zeitbewusstseins zufolge weist der Strom des Bewusstseins eine dreiteilige Struktur auf, bestehend aus *Urimpressionen* (die je gegenwärtige Wahrnehmung oder Bewusstseinstätigkeit), *Retentionen* (das Behalten des gerade Erlebten im Bewusstsein) und *Protentionen* (ungefähre Erwartungen des jeweils Kommenden) (Husserl, 1969). Husserls Lieblingsbeispiel gilt der Musik: Wenn wir eine Melodie hören, bleiben wir fortlaufend der soeben gehörten Töne bewusst, und sie erzeugen zugleich eine gewisse Erwartung, wie die Melodie sich fortsetzen könnte. Unsere Wahrnehmung einer Melodie ist also nicht eine Abfolge von Einzeltönen – das ergäbe eben keine *Melodie* –, sondern ein dynamischer, sich selbst organisierender Prozess, der die Ton-Impressionen zur zeitlichen Einheit der Melodie integriert.

Die Protention, der wir uns nun näher zuwenden, bedeutet zunächst eine ungefähre Erwartung in Bezug auf äußere oder selbst initiierte Ereignisse – etwa sich bewegende Gegenstände, gehörte Melodien, eigene Bewegungs- oder Gedankenabläufe.<sup>3</sup> Protentionen konstituieren also einen „offenen Zukunftshorizont“ (Husserl, 2001, p. 4); das Protendierte wird nicht in affektiver und qualitativer Konkretheit, sondern nur in einer gewissen Allgemeinheit, als „Leerintention“ antizipiert (Husserl, 2001, p. 5; Ferrer, 2015, p. 41). Grundsätzlich impliziert die Protention die Erwartung des *Wahrscheinlichen*, dass also die Dinge verlaufen wie zuvor oder wie gewohnt. Es kann nun sein, dass sich die jeweilige Protention in der Urimpression glatt erfüllt bzw. bestätigt: Die Tür fällt zu, und es knallt wie erwartet;

---

3 In Husserls „Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins“ (Husserl 1969) ist die Protention noch ein eher unbestimmter Begriff. Erst später, in den „Analysen zur passiven Synthesis“ (Husserl 1966) und den „Bernauer Manuskripten“ (Husserl 2001), tritt sie stärker in den Vordergrund.

die Melodie setzt sich fort, wie sie mir vertraut ist; ich greife nach dem Hammer, und er ist so schwer wie immer. Die Impression kann aber auch anders ausfallen als erwartet, und eine *Überraschung* entsteht – etwa wenn die Melodie unerwartet von Dur in Moll wechselt. Gänzlich gegen die Erwartung, also ganz unwahrscheinlich wäre ein schriller Misston, der die Melodie plötzlich unterbricht. Dennoch, wie DeRoo (2013, p. 38) zu Recht betont, beruht auch eine Überraschung auf einer Art Kontinuität oder einer teilweisen Erfüllung von Erwartungen, da sonst die Kontinuität der Erfahrung selbst verloren ginge.

Nun ist die Protention nicht nur auf den jeweils nächsten Moment gerichtet, sondern immer auch etwas darüber hinaus.<sup>4</sup> Damit erweitern sich die vorweggenommenen Möglichkeiten rasch, werden dabei unbestimmter und bilden so einen „dunklen Horizont“ des Kommenden (Husserl, 1969, p. 84); Husserl spricht auch von einem „protentionalen Hof“ (ebd., p. 105). Rodemeyer, (2006, p. 161 f.) unterscheidet treffend zwischen „Nahprotentionen“ (unmittelbare Antizipation, basierend auf der aktuellen Erfahrung) und „Fernprotentionen“ (erweiterte, aber weniger determinierte Antizipation, basierend auf erworbenen Erfahrungsmustern).<sup>5</sup> Zusammengefasst können wir sagen, dass die Protention als allgemeine und unwillkürliche Gerichtetheit auf das Künftige so etwas wie einen *Kegel von Wahrscheinlichkeiten* eröffnet (Abb. 1; vgl. auch Fuchs, 2007).

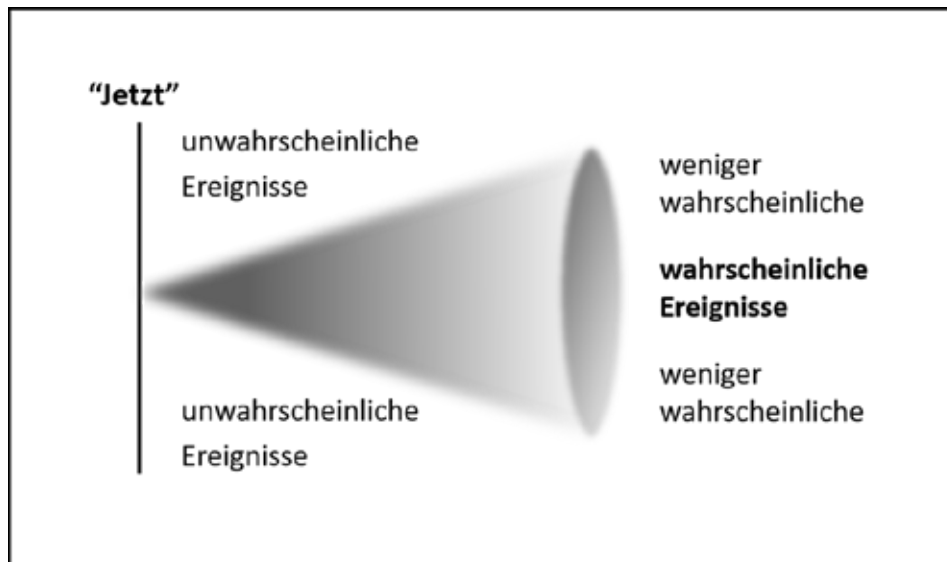


Abb. 1: Protentionaler Kegel

<sup>4</sup> „Die Erwartung geht auf das kommende Ereignis [...] von einer Phase zur nächsten, aber durch sie hindurch auf die folgende, durch sie hindurch auf die wiederfolgende und so auf alle Phasen“ (Husserl, 2001, p. 8). Das bedeutet, dass man der Protention auch eine *Längsintentionalität* zuschreiben kann, die ihre Kontinuität „durch ein vermitteltes Intendieren ihrer folgenden Phase“ herstellt (Soueltzis, 2021, p. 71, Übs. T. F.). Letztlich „protendiert das Bewusstsein also auch seine eigene Fortdauer“ (ebd., p. 96). Die Frage nach der sich selbst konstituierenden Kontinuität des Bewusstseinsstroms, die für Husserl so wichtig war, beschäftigt uns hier allerdings nicht.

<sup>5</sup> Ein Beispiel für diese Ausdehnung der Protention in die Zukunft ist eine musikalische Dissonanz, die eine Auflösung zur Tonika verlangt. Diese „Forderung“ wird protentional gehört oder antizipiert, auch wenn wir nicht wissen, wann und wie diese Auflösung schließlich eintreten wird (vgl. Blaiklock, 2017). Auch beim Hören von gesprochenen Sätzen bilden diese oft erweiterte Klammern, etwa wenn ein „einerseits“ ein „andererseits“ verlangt, was aber mit erheblicher Verzögerung geschehen kann.



Das Bild des Lichtkegels für das attentionale Bewusstsein ist in Psychologie und Philosophie gleichermaßen prominent und wird auch von Husserl gebraucht (Husserl, 1950, pp. 100, 231). Im hier vorliegenden Schema dient der Kegel jedoch nicht als Metapher für das gegenwärtige Bewusstseinsfeld (Gurwitsch, 1964), sondern vielmehr für den *Möglichkeits- und Wahrscheinlichkeitshorizont* der zukunftsgerichteten Protention. Dieser Kegel hat seinen Ursprung in der Gegenwart („jetzt“) und antizipiert das Kommende, wobei er sich mit dem Fluss der Erfahrung in ständig modifizierter Erwartung nach vorne bewegt. Innerhalb des Kegels liegt das mehr oder weniger Wahrscheinliche und Erwartete; zu seinen unscharfen Rändern hin werden äußere Ereignisse oder auftauchende innere Einfälle immer unwahrscheinlicher, bis hin zum völlig Unerwarteten außerhalb des Kegels. Dennoch ist der protentionale Kegel immer noch weiter als der Kegel der fokussierten Aufmerksamkeit, und seine weniger wahrscheinlichen und unscharfen Ränder sind von besonderem Interesse für die Analyse des Noch-Nicht-Bewussten.

Was jeweils wahrscheinlich ist, hängt dabei von mehreren Faktoren ab:

- (1) von der aktuellen Urimpression sowie auf jenen *Retentionen* früherer Eindrücke, die im Allgemeinen eine ähnliche oder kohärente Fortsetzung nahelegen (z. B. die aktuellen und die zuletzt gehörten Töne einer Melodie); dies sind Beispiele für „Nahprotentionen“ (s. o.).<sup>6</sup>
- (2) von den *Dispositionen* des Wahrnehmens, Denkens, Fühlens und Handelns, die durch die bisherigen Erfahrungen und Gewohnheiten des Subjekts bestimmt sind und entsprechende, typische Verlaufsmuster implizieren (die von früher her vertraute Melodie). Solche Dispositionen sind in besonderer Weise im impliziten oder *leiblichen Gedächtnis* verankert, das als Gesamtheit aller erworbenen Habitualitäten verstanden werden kann, die es uns ermöglichen, die unmittelbare Zukunft zu antizipieren und zu realisieren (Casey, 1984; Fuchs, 2000a, 2012). Man kann in diesem Sinn auch von *leiblichen Protentionen* sprechen (Behnke, 2009; Rodemeyer, 2015).
- (3) von der *Aufmerksamkeit*, die sich auf bestimmtes Erwartbares, Relevantes oder Beabsichtigtes richtet und das Feld wahrscheinlicher Protentionen entsprechend einschränkt (z. B. aktives, aufmerksames Zuhören, das andere Geräusche oder Eindrücke weitgehend ausblendet).
- (4) vom übergreifenden *Interesse* und der *Intention* des Subjekts (etwa dem Wunsch, einem Konzert zuzuhören), das wiederum seine Aufmerksamkeit bestimmt. Husserl spricht auch vom „affektiven Relief“ einer gegebenen Situation, das die Protentionen mitbestimmt und seinerseits von den affektiven Tendenzen und Interessen des Subjekts geprägt ist (Husserl, 1969, p. 168). Später fügte er noch „natürliche Instinkte“ und Triebe hinzu (Husserl, 2006, pp. 258, 326; vgl. Soueltzis, 2021, p. 165 ff.).

Von besonderer Bedeutung ist dabei offensichtlich der Grad und die Richtung der *Aufmerksamkeit*, die als „Konzentration“ den Kegel der Protention buchstäblich verengt oder fokussiert, deren Nachlassen oder Fehlen hingegen mit einer Erweiterung des Kegels verbunden ist – die marginalen Protentionen werden dann lebhafter und man lässt sich leichter „ablenken“. <sup>7</sup> Damit die Aufmerksamkeit auf das fokussierte Geschehen gerichtet bleibt, muss dieses nicht nur im Zentrum des Bewusstseins gehalten werden; gleichzeitig müssen auch nicht zugehörige Eindrücke oder unpassende Assoziationen („Distraktoren“)

---

<sup>6</sup> Zur Fundierung von Protentionen in Retentionen siehe auch Husserl (1969, p. 24), Lohmar (2002) und Blaiklock (2017).

<sup>7</sup> Husserl weist bei einer Gelegenheit in den Bernauer Manuskripten auf die Unterscheidung von „aufmerkender“ und „nicht aufmerkender“ Protention hin (Husserl, 2001, p. 11).

aus dem Fokus des Bewusstseinsfeldes ausgeblendet oder verdrängt, also *inhibiert* werden. Die Ränder des protentionalen Kegels werden also sowohl durch die intentionale Ausrichtung als auch durch die Hemmung ablenkender Eindrücke oder Einfälle bestimmt.

Als aktive, willentlich gelenkte Leistung erfordert die Aufmerksamkeit eine gewisse Spannung und geistige Anstrengung. Diese Spannung liefert gleichsam die Energie, die den protentionalen Kegel von Störungen oder Ablenkungen abschirmt. Je nach der gegebenen *Vigilanz* des Individuums kann diese Spannung unterschiedlich lange aufrechterhalten werden, bis es schließlich zu einer Erschöpfung der Aufmerksamkeit und einer entsprechenden Dilatation des Kegels kommt. Auch Gewöhnung oder Monotonie verringern bekanntlich die Aufmerksamkeit.

Der protentionale Erwartungskegel zeigt sich damit, in Abhängigkeit von den genannten Faktoren, als hochgradig variabel. Von besonderem Interesse für eine Phänomenologie des Noch-nicht-Bewussten sind nun die Beziehungen zwischen den fokalen Protentionen, also den vorrangigen Erwartungen, und den randständigen, eher unbewussten Protentionen oder Einfällen, die sich erst im Verlauf eines kreativen Prozesses entfalten. Auch solche Protentionen gehen auf leibliche Bereitschaften oder Sinnimplikate zurück (s. u. Abschnitt 5); sie ergeben sich aber, wie wir sehen werden, nicht einfach aus dem Verlauf des Gewohnten, sondern bedürfen einer eigenen Artikulation, einer „Explikation des Impliziten“.

Natürlich stellt sich die Frage, ob Husserls Begriff der Protention als Ort des Noch-nicht-Bewussten im eingangs erläuterten Sinn dienen kann. Schließlich gehört die Protention wie die Retention zum Bereich der bewussten Gegenwart, kann also nicht ohne Weiteres als unbewusst bezeichnet werden. Was ich in der Protention vorwegnehme, ist „leer vorgezeichnet“, also unerfüllt, aber nicht unbewusst. Andererseits ist, wie wir gesehen haben, der Strom der Protentionen nicht monolinear gerichtet, sondern aufgefächert in immer unschärfere und nur randbewusste Erwartungen. Held (1966) beschrieb deshalb die Protention als „unthematisches Mit-Bewusstsein der Randphasen des Präsenten, die schon in einer wesenhaften Verdecktheit, in einem unaufhebbaren Halbdunkel liegen“ (p. 39).

Dies nähert sich bereits der Vorstellung eines Unbewussten, sofern man dieses nicht als scharf vom Bewusstsein getrennt versteht. Man nimmt zum Beispiel das gleichmäßige Ticken einer Uhr im Zimmer nicht mehr wahr und ist dennoch überrascht, wenn es plötzlich aufhört: In diesem Fall war die Protention „nicht bewusst“ oder nur implizit bewusst, wird aber durch ihre Nichterfüllung im Nachhinein explizit. Andere Phänomene des Noch-nicht-Bewussten sind nicht so leicht zu entdecken, wie die von der Psychoanalyse hervorgehobenen unbewussten Tendenzen, die zu Fehlleistungen wie Verhören, Versprechen, Übersehen usw. führen können. Es gibt im phänomenalen Feld also keine klare Unterscheidung zwischen impliziten, marginalen und unbewussten Antizipationen.

Husserl selbst gebrauchte später den Begriff des „Unbewussten“, allerdings nur für das, was weit in die retentionale Vergangenheit gesunken ist, nämlich für den „unterschiedslosen Untergrund der Fernretention“ (Husserl 1966, S. 385). Dieses phänomenologische Unbewusste besteht dann in einer „Sedimentation dunkler Retentionen“ (Ferrer, 2015, p. 149). Dennoch scheint es gerechtfertigt, hier über Husserl hinauszugehen und die Grenzbereiche des protentionalen Kegels einer anderen Art von Unbewusstem zuzuordnen, eben dem Noch-Nicht-Bewussten. Ich werde daher auch von „unbewussten Protentionen“ sprechen, insbesondere dann, wenn sie von unbewussten Trieben, Wünschen und Tendenzen herrühren, die nicht ohne weiteres explizit werden können, obwohl dies von Husserls Gebrauch des Begriffs „Protention“ nicht eindeutig erfasst wird.

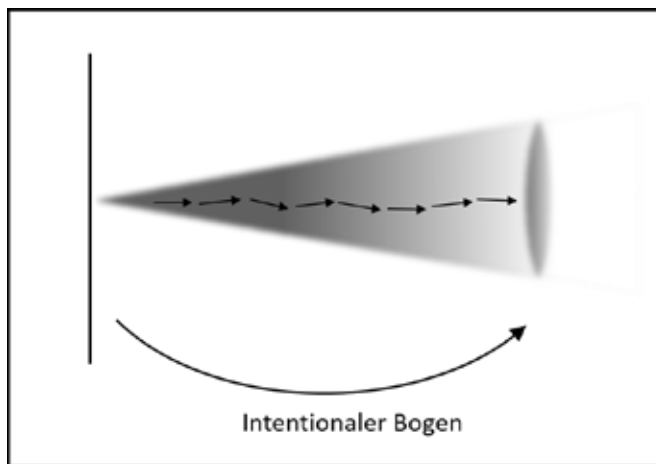
Auf der nun skizzierten begrifflichen Grundlage werde ich im Folgenden die Beziehungen zwischen Zentrum und Peripherie des Kegels in unterschiedlichen Situationen untersuchen,

und zwar von einem engen zu einem zunehmend geweiteten Kegel fortschreitend; zunächst beginne ich mit den Beispielen einer vorbereiteten und einer freien, improvisierten Rede.

### 3. Die Protention in der Rede

#### 3.1 Vorbereitete Rede

Um die Dynamik der freien Rede herauszuarbeiten, setze ich sie zunächst von der fixierten oder vorgefertigten Rede ab, wie sie etwa beim Deklamieren eines Gedichts zum Tragen kommt (Abb. 2). Hier liegen die Protentionen, resultierend aus den einmal auswendig gelernten Wort- und Versfolgen, weitgehend fest; der protentionale Kegel ist durch die Aufmerksamkeit fokussiert und deutlich gegen störende Einfälle abgegrenzt. Das Gedicht ist als eine Zeitgestalt oder ein prozessuales Schema im Leibgedächtnis des Vortragenden verankert und gibt damit die Protentionen vor, so dass die Worte passend im Vollzug des Deklamierens auftauchen. Zugleich richtet sich aber auch eine übergreifende Intention des Sprechers auf die Gestalt der einzelnen Strophen und ihre semantische Bedeutung. Denn das Gedicht wird ja in der Regel nicht gleichsam mechanisch oder „seelenlos“ gesprochen, sondern mit dem begleitenden und den Vollzug leitenden Bewusstsein seines Sinns. Mit einem Begriff Merleau-Pontys (1966, p. 164) spreche ich hier von dem *intentionalen Bogen*, der die Zeitgestalt des jeweiligen Vorhabens übergreift und so die einzelnen Protentionen gewissermaßen auf der Spur hält.



**Abb. 2:** Stark fokussierte Protention (vorbereitete Rede)

Die kleinen Pfeile zeigen die Reihenfolge der wahrscheinlichsten Propositionen an, die auf die jeweils nächsten Wörter gerichtet sind.

#### 3.2 Improvisierte Rede

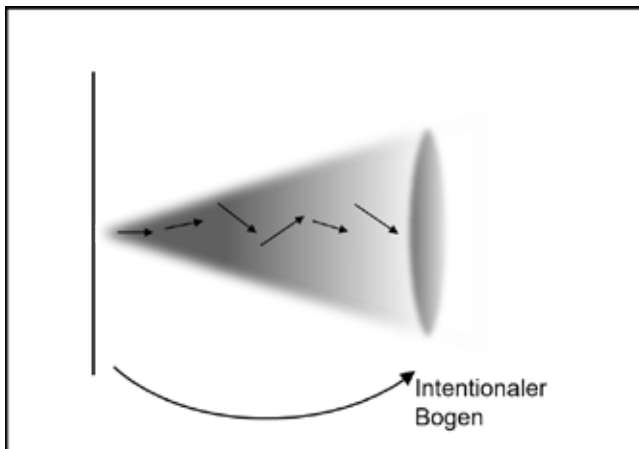
Gehen wir nun über zum freien Sprechen, wie es zum Beispiel eine spontan improvisierte Rede illustrieren kann, die man über eine gefeierte Person hält. Wie geschieht es hier, dass der Redner die geeigneten Worte findet? Wir haben es nun mit der „allmählichen Verfertigung der Gedanken beim Reden“ zu tun, wie Kleist es nannte, mit einem Sinn *in statu nascendi*.

Aber weil ich doch irgendeine dunkle Vorstellung habe, die mit dem, was ich suche, von fern her in einiger Verbindung steht, so prägt, wenn ich nur dreist damit den Anfang mache, das Gemüt, während die Rede fortschreitet, in der Notwendigkeit, dem Anfang

nun auch ein Ende zu finden, jene verworrene Vorstellung zur völligen Deutlichkeit aus, dergestalt, daß die Erkenntnis zu meinem Erstaunen mit der Periode fertig ist (v. Kleist, 1964, p. 1033).

Das Denken geht hier dem Sprechen nicht voraus, so als wären die Worte nur Zeichen für von ihnen unabhängige Gedanken, sondern es ist ein *sprechendes, verkörpertes Denken* im Sinne Merleau-Pontys: „So ist für den Sprechenden das Wort nicht bloße Übersetzung schon fertiger Gedanken, sondern das, was den Gedanken erst wahrhaft hervorbringt“ (Merleau-Ponty, 1966, p. 211). „Ein Redner denkt nicht, ehe er spricht, ja nicht einmal während er spricht; sein Sprechen ist vielmehr selbst sein Denken“ (l. c., p. 213).

Auch hier besteht eine vorausgreifende Intention, deren Gestalt und Ziel jedoch zunächst noch im Unbestimmten bleiben und dem Sprechenden nur vage vorschweben, als eine „Leerintention“ im Sinne Husserls (1966, p. 71). Sie gleicht eher einer Wolke oder einem Aquarell, bei dem der Maler mit nassem Pinsel zunächst einige verschwommene, flächige Grundierungen setzt, bevor er das Motiv durch einzelne Pinselstriche näher ausführt. Dementsprechend ist auch der protentionale Kegel weiter gestellt (Abb. 3).



**Abb. 3:** Mäßig fokussierte Protention (freie Rede)

Die vorschwebende „Sinnwolke“ oder Vorgestalt gibt aber der Rede doch eine ungefähre Richtung vor; sie eröffnet einen *Horizont von Möglichkeiten*, so dass die ersten Worte nicht völlig beliebig beginnen, sondern in das unbestimmt Vorschwebende vordringen, gewissermaßen eine artikulierende Schneise schlagen. „Wenn ich heute das Wort ergreife“, mag der Redner sagen, „dann tue ich dies mit dem Gefühl ...“ Damit geschieht nun Folgendes:

- (1) Die einmal ausgesprochenen Worte haben ihre eigenen Bedeutungen und Konnotationen. Durch die erste Artikulation gewinnt die vage Sinnwolke oder Vorgestalt daher an Bestimmtheit. Auch wenn noch keineswegs ausgemacht ist, wie der Satz endet und wohin die Rede führt, kann der Hof an vorschwebenden Bedeutsamkeiten nicht mehr beliebig expliziert werden. Die Anforderungen an die semantische und syntaktische Kohärenz lassen nur eine bestimmte Bandbreite an möglichen Fortsetzungen zu. Im Verlauf des Satzes werden immer mehr in die Zukunft projizierte Möglichkeiten eliminiert, d. h. der anfänglich weite Protentionskegel verengt sich zunehmend.

- (2) Die gesprochenen und retinierten Worte bestimmen die Protentionen und damit auch die Bedeutung der kommenden Worte mit. Wenn z. B. ein Satz beginnt mit „Am Abend gingen wir ...“, dann wird die Fortsetzung „... auf einen Ball“ für Sprecher und Hörer nicht das runde Objekt, sondern das soziale Ereignis evozieren. Umgekehrt modifiziert die Fortsetzung rückwirkend den Sinn der retinierten Worte; darauf beruht häufig die Pointe von Witzen.<sup>8</sup>
- (3) Die Zeitgestalt des Satzes ist nun begonnen, d. h. er hat die Tendenz, zum Ende zu gelangen; mit anderen Worten, ein intentionaler Bogen ist aufgespannt, erkennbar als ein spürbarer „Ausstand“ oder *Mangel*, der erst mit dem Abschluss des Satzes zur Erfüllung kommen wird. Der Redner empfindet dies als eine Spannung, die ihn vorantreibt; sie ist gut zu beobachten, wenn man im Bemühen um die passende Artikulation „nach Worten ringt“ und dabei den Druck verspürt weiterzusprechen.

Die nachfolgenden Worte tauchen nun aus dem vor- und randbewussten, im impliziten, leiblichen Gedächtnis verfügbaren Repertoire möglicher Wort- und Sinnabfolgen auf. Dieses Repertoire gehört nicht einem rein kognitiven Gedächtnis an, sondern beinhaltet eine *leibliche Fähigkeit* des Sprechens, die dem impliziten oder Leibgedächtnis zugerechnet werden kann. Es ist der Leib als unser allgemeines Vermögen, der auch die Sprache enthält; er impliziert sie als Fähigkeit, Wortfolgen und Sätze zu bilden.<sup>9</sup> Wir sprechen, ohne die Wörter wie in einem Lexikon suchen zu müssen, sie entfalten sich im Sprechen. Die so auftauchenden Worte werden dem begonnenen Satz fortlaufend angegliedert, ähnlich wie Eisenfeilspäne, die sich in einem Magnetfeld anordnen. Es ist der *Mangel*, der Ausstand, der die passenden Worte hervorruft; mit anderen Worten, es ist das Abwesende, das Leere oder Unerfüllte, das einen Sog auf die impliziten leiblichen Bereitschaften ausübt, es zu füllen.<sup>10</sup> Man kann mit Eugene Gendlin (2018) auch sagen, die leibliche Subjektivität *impliziert* das jeweils Nächste, und diese Implikation schließt die gesamte Situiertheit des Subjekts ein. Dementsprechend wird die Entfaltung des Noch-nicht-Bewussten durch körperliche Gesten gefördert<sup>11</sup>, aber auch durch die interessierte Aufmerksamkeit anderer, zu denen wir sprechen. Heinrich von Kleist hat dies in seinem bereits erwähnten Text beschrieben:

Es liegt ein sonderbarer Quell der Begeisterung für denjenigen, der spricht, in einem menschlichen Antlitz, das ihm gegenübersteht; und ein Blick, der uns einen halb

---

8 Ein Beispiel für eine retroaktive Pointe: Fragt der Kellner: „Möchten Sie Ihren Kaffee schwarz?“ Antwortet der Gast: „Welche Farben haben Sie denn noch?“

9 Neuere Konzeptionen der Verkörperung von Sprache zeigen, dass diese nicht nur in der verkörperten Interaktion mit anderen erworben wird, sondern auch semantisch und syntaktisch auf vielfältige Weise von körperlichen Erfahrungen durchdrungen ist (Fuchs, 2016; Johnson, 2018). Wörter evozieren bei ihrer Verwendung immer die Handlungen und Erfahrungen, die ursprünglich mit ihnen assoziiert wurden; Wortsequenzen beruhen auf der Rekrutierung sensorischer und motorischer Hirnareale (Feldman, 2006). Selbst grammatikalische Konstruktionen leiten sich ursprünglich von körperlichen Operationen ab und entsprechen damit „embodied conceptual structures“, die sich beim Sprechen körperlich entfalten (Johnson, 2018, p. 632 f.).

10 „[...] die Bedeutungsintention, die das Sprechen des Anderen ausgelöst hat, [war] kein expliziter Gedanke [...], sondern eher ein Mangel, der sich auszufüllen suchte“ (Merleau-Ponty, 1966, p. 218).

11 So zeigen Studien von Goldin-Meadow, dass Kinder bei naturwissenschaftlichen oder mathematischen Aufgaben besser abschneiden, wenn sie Gesten verwenden dürfen, als wenn sie aufgefordert werden, sich auf die Hände zu setzen: „Gesture may also provide a route through which learners can access new thoughts. For example, children participating in science lessons frequently use gesture to foreshadow the ideas they themselves eventually articulate in speech, perhaps needing to express those ideas in a manual medium before articulating them in words“ (Goldin-Meadow, 1999, p. 427).

ausgedrückten Gedanken schon als begriffen ankündigt, schenkt uns oft den Ausdruck für die ganz andere Hälfte desselben (v. Kleist, 1964, p. 1033).

Die Adressaten der Rede sind also immer an ihrer Entfaltung beteiligt und inspirieren sie im Sinne eines „participatory sense-making“ (De Jaegher & Di Paolo, 2007).

### 3.3 Emergenz des Sinns

Es handelt sich beim freien Sprechen, wie wir sehen, um einen zeitlich und semantisch *zirkulären, sich selbst organisierenden Prozess, eine Einheit von Spontaneität und Rezeptivität*: Der Sprecher hört seine artikulierten Worte selbst, sie sind ihm in der Retention verfügbar, er erfährt also den Sinn seiner spontanen Äußerungen. Dieser sich entfaltende Sinn schränkt den protentionalen Kegel möglicher Fortsetzung ein, während die nun hinzukommenden Wörter umgekehrt den Sinn des begonnenen Satzes rückwirkend weiter explizieren oder modifizieren. Die jeweils artikulierten und die neu hinzutretenden Wörter bestimmen einander wechselseitig. Es handelt sich also um eine fortschreitende *Explikation des Impliziten*, einen Sinn *in statu nascendi*, der in seiner Entfaltung zugleich die Bedingungen für seine weitere Fortführung schafft.<sup>12</sup> „Laying down a Path in Walking“ (van Dijk, 2016): Das Verwirklichte und das Mögliche bestimmen einander fortlaufend. Der Prozess verläuft nicht in einer linearen Zeitlichkeit, sondern in einer zirkulären; und insofern die Interaktion seiner Komponenten eine neue sinnvolle Ordnung entstehen lässt, ist er ein selbstorganisierender Prozess. *Der Sinn ist also weder vorgegeben noch entsteht er erst am Ende des Satzes, sondern er wirkt bereits als schöpferische Kraft innerhalb der Bewegung, die ihn doch erst hervorbringt.*

Der Sprecher kann den sich entfaltenden Sinn nicht vollständig vorwegnehmen; er muss sich seiner Rede bis zu einem gewissen Grad überlassen, „sich selbst zuhören“, und wird so vom sich bildenden Fluss des Sinns getragen. Allerdings wird er auch fortlaufend vergleichen, ob die Artikulation „auf der Spur bleibt“, d. h. dem von ihm vage Intendierten auch tatsächlich näher kommt. Der Sprecher hat, mit anderen Worten, ein begleitendes Gefühl der *Stimmigkeit* oder *Kongruenz* zwischen dem unbestimmt vermeinten und dem artikulierten Sinn. William James beschreibt diesen Prozess in einem zentralen Abschnitt seiner *Psychologie*, mit dem expliziten Ziel eines „reinstatement of the vague and inarticulate to its proper place in our mental life“ (James, 1961, p. 32):

And has the reader ever asked himself, what kind of mental fact is *his intention of saying a thing* before he has said it? .... Linger, and the words and things come into the mind; the anticipatory intention, the divination is there no more. But as the words that replace it arrive, it welcomes them successively, and calls them right if they agree with it, it rejects them and calls them wrong if they do not. The intention *to-say-so-and-so* is the only name it can receive. One can admit that a good third of our psychic life consists in these rapid premonitory perspective views of schemes of thought not yet articulate (l. c., p. 31, Hervorhebung im Original).<sup>13</sup>

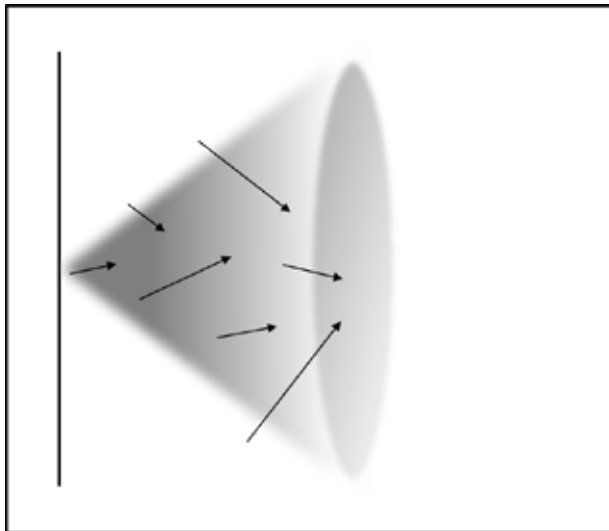
<sup>12</sup> „Das Sprechen wählt nicht nur ein Zeichen für eine schon definierte Bedeutung, wie man einen Hammer holt, um einen Nagel einzuschlagen, oder eine Zange, um ihn herauszuziehen. Es tastet sozusagen um eine Bedeutungsintention herum, die sich nicht von einem Text leiten lässt, sondern eben gerade erst im Begriff ist, ihn zu schreiben“ (Merleau-Ponty, 2003, p. 121).

<sup>13</sup> Hier wäre zu ergänzen, dass der beschriebene zirkuläre Prozess nicht nur das Sprechen, sondern auch die *innere Rede* charakterisiert, aus der Denkprozesse wesentlich bestehen. Auch im Denken „spricht man innerlich vor sich hin“ und hört zugleich das Gedachte „mit dem inneren Ohr“; Spontaneität und Rezeptivität treiben den Prozess des Denkens voran.

Diesen komplexen Prozess zu leiten, also trotz seiner anfänglichen Unbestimmtheit den intentionalen Bogen des Satzes zu spannen, bedarf der fortgesetzten Aufmerksamkeit, denn die Entfaltung des Sinns darf nicht durch unpassende Assoziationen, Einfälle oder periphere Wahrnehmungen gestört werden. Die *selektive Aufmerksamkeit* schirmt also den protentionalen Kegel gegen Störungen oder assoziative Abweichungen ab. Mitunter kann es jedoch geschehen, dass ein begonnener Satz aufgrund seiner Eigendynamik in eine eigentlich unbeabsichtigte oder unklare Richtung führt – dann muss der Sprecher unter Umständen korrigieren oder sich unterbrechen; oder es gelingt ihm, die Assoziation in eine Parenthese einzufügen und so in den Satzverlauf zu integrieren. Diesen Prozess zu leiten, erfordert also sowohl eine Haltung der rezeptiven Offenheit als auch der aktiven Aufmerksamkeit, wie sie etwa ein Dirigent verkörpert, der ein Orchester leitet.

#### 4. Improvisation und Inkubation

Damit habe ich die Protentionalität in der gebundenen und in der freien Rede analysiert. Anders verhält es sich nun, wenn nicht die übergeordnete Intention auf ein mehr oder weniger deutlich vorschwebendes Ziel im Vordergrund steht, sondern das Subjekt die protentionale Spannung noch weiter lockert oder weitgehend aufgibt, nämlich um sich seinen freien Assoziationen, kreativen Einfällen, dem Brainstorming oder dem Tagträumen zu überlassen.



**Abb. 4:** Dilatierte, defokussierte Protention (z. B. bei Tagträumen, freier Assoziation, künstlerischer Improvisation)

Die Pfeile stellen eine unregelmäßige Abfolge von Protentionen dar, die nach und nach erfüllt werden.

Dann weitet sich der protentionale Kegel (Abb. 4), und die desaktualisierende Hemmung setzt aus. Bilder, Einfälle und Erinnerungen können nun spontan auftauchen, gewissermaßen von den vor- oder unbewussten Rändern des Bewusstseinsfeldes her ins Zentrum einströmen. Dabei entstehen nicht selten unerwartete Verknüpfungen und Neukombinationen, die einen bis dahin nur latenten, oft lange gesuchten Sinn ergeben. Beim künstlerischen Improvisieren, beim Komponieren, bei der Suche nach kreativen Einfällen oder Lösungen bedarf es einer Haltung des „suchenden Nicht-Suchens“, des erwartungsvollen Geschehenlassens. Ich werde zwei Formen näher betrachten, die musikalische Improvisation und die kreative Inkubation.



#### 4.1 Musikalische Improvisation

Improvisierende Musiker kreieren die Komposition im Vollzug, oft kollektiv wie etwa bei einem Jazz-Ensemble (Torrance & Schumann, 2017). Meist verläuft die Improvisation nicht völlig unvorbereitet, sondern auf der Basis struktureller Vorgaben (z. B. einer festen Anzahl von Wiederholungen einer Akkordfolge). Zudem bedienen sich Musiker häufig habituell verfügbarer Tonfolgen (etwa der „licks“ beim Jazz), die die entstehende Melodie tragen, aber auch die Möglichkeit geben, an bestimmten Stellen andere Wege zu verfolgen und Neues zu entdecken. Die Improvisation entfaltet sich also auf der leiblichen Grundlage von impliziten Schemata und Vorgestalten, die in der Explikation auf neue Weise bearbeitet und umgestaltet werden. Der Komponist und Jazzmusiker Enrico Pieranunzi beschreibt diesen Prozess folgendermaßen:

The starting point for a composition is always, almost always, the piano. I'm playing something [...] and all of a sudden, for no reason, I interrupt what I'm doing and go off in a different direction. The urge is irresistible. *It's as if my hands are eyes and they've seen something that I don't know yet, but which they know exists.* It might be a chord that is new to me, a rhythm, an interval [...] In these situations, sometimes an idea is born that might turn into a jazz piece, or other music (Angelino, 2019, p. 210; kursiv T. F).

Der Musiker hat keinen Plan oder eine Zukunftsintention vor dem Handeln; er überlässt sich seinen Händen, den impliziten Bereitschaften des Leibes, und damit einer freien Proliferation von Möglichkeiten: „When I fully improvise, I trust my hands completely... They seem to transport me, introduce themselves through their sounds and stop for an instant on one of them, ‚feeling‘ them as a sculptor does with clay ...“ (Angelino, 2019, p. 220).

Musik zu spielen bedeutet eine rhythmisch-melodische Bewegung des ganzen Körpers, nicht nur der Hände oder des Mundes, und dies gilt erst recht für die Jazzimprovisation, deren Dynamik sich immer in körperlichen Mitbewegungen manifestiert. Der gleichzeitig spielende, sich bewegende, fühlende und hörende Leib registriert seine eigene Produktion, und in Reaktion darauf setzt er seine Bewegung fort. Man kann dies als eine „enaktive Improvisation“ (Rose, 2017) bezeichnen, in der der Leib seinen eigenen Prozess vorantreibt. Die entstehenden Sequenzen enthalten ihrerseits spürbare Gestaltverläufe, also dynamische Protentionen, die bestimmte Fortsetzungen nahelegen: Diese Akkordfolge muss wachsen, sich entfalten; diese hört sich nach Abschluss an, sie verlangt eine schließende Fortsetzung, usf. Manchmal sind es gerade „Fehler“, die genutzt werden können, um bekannte Pfade zu verlassen und neue Möglichkeiten zu schaffen.

Die sich entfaltende Zeitgestalt der Klangfolge ist also durchaus aktiv, dynamisch, ja vorwärts drängend (Pieranunzi spricht von einem „unwiderstehlichen Drang“). Ohne ein bestimmtes Ziel zu verfolgen, ist sie doch protentional in die Zukunft ausgespannt, als eine sich selbst suchende und zugleich *sich selbst formende Form*, bis sie sich schließlich realisiert hat und in der Erfüllung gewissermaßen bei sich selbst ankommt. Dazu bedarf es des schon erwähnten „erwartungsvollen Geschehenlassens“, einer „Antizipation des Unvorhersehbaren“, verbunden mit einem Vertrauen auf das, was sich unter den eigenen Händen entfaltet. Andererseits bedeutet Improvisation keinen gedankenlosen Vollzug von einem Moment zum nächsten, sondern bedarf einer übergeordneten Intention, die auf den Rhythmus und die Gestalt, das affektive Relief des Spiels und natürlich auf die Interaktion mit anderen Musikern gerichtet ist (Torrance & Schumann, 2017).

Der erweiterte protentionale Kegel wird also von einer erhöhten Aufmerksamkeit begleitet: „The improviser is at a high level of attention and arousal, aware of the potentiality of the structures at every moment, conscious of all the actions that might follow“ (Breyer et



al., 2011, p. 187). Man könnte hier unterscheiden zwischen einem Zustand der *Aufmerksamkeit*, der auf das Erwartete oder Vertraute gerichtet ist, und dem Zustand des *Gewahrseins*, der offen ist für das Unerwartete, das Überraschende, das, was „aus der Zukunft kommt“. Die Improvisation basiert auf Letzterem, sie sucht nach dem, was in jedem Moment anders sein könnte, nach dem Neuen. Sie „erwartet das Unerwartete“ – eben das Unvorhersehbare im lateinischen Sinne von *improvisum*. Zugleich durchbricht die Improvisation das Erwartete nicht völlig – sonst würde der Hörer nur Chaos hören. Das Neue hebt sich als solches nur von dem Hintergrund des Vertrauten ab. „Improvisation is always both – surprise and anticipated order“ (Breyer et al., 2011, p. 191).

### 4.2 Inkubation und Illumination

In der Kreativitätsforschung spricht man seit Wallas (1926) von einer Phase der *Inkubation*, in der sich nach einer Vorbereitungsphase (*Präparation*) die Antwort auf eine komplexe Frage oder die Lösung eines Problems entwickelt. Kennzeichnend für diese Phase ist, dass die eigentliche Aufgabe beiseitegelegt und der autopoietischen, meist unbewussten Verarbeitung überlassen wird. An die Stelle eines zielgerichteten, „konvergenten Denkens“ tritt ein „divergentes Denken“, das Assoziationen und freien Einfällen ohne Bewertung und Zensur Raum gibt. Die kreative Idee oder Lösung, die sich nach längerer Inkubation meist überraschend einstellt, wird dann als *Inspiration* oder *Illumination* bezeichnet. Die Wirkung der Inkubation als förderlicher Phase des kreativen Prozesses ist durch eine Vielzahl empirischer Studien belegt (Sio & Ormerod, 2009; Gilhooly, 2016).

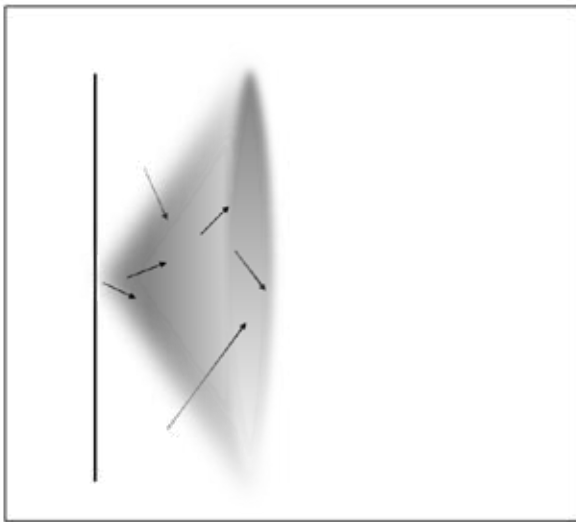
Die Inkubation lässt sich erneut als ein Sinn *in statu nascendi* beschreiben, der nicht gezielt gesucht, sondern nur „empfangen“ werden kann. William James hat dies mit der Suche nach einem Namen verglichen, den man vergessen hat, der einem aber auf der Zunge liegt. Alle gezielten Bemühungen führen dann meist nur noch weiter in die Sackgasse. Es ist,

als wäre der Name eingeklemmt und als würde jeder Druck ihn nur noch mehr hindern, aufzutauchen. Und dann ist oft das entgegengesetzte Verfahren erfolgreich. Gib alle Anstrengungen auf; denke an etwas völlig anderes – und spätestens nach einer halben Stunde kommt einem der vergessene Name mit einem Sprung [...] in den Sinn (James, 1997, p. 224).

Erst die Preisgabe der Suchhaltung, der Verzicht auf die gezielte Absicht öffnet also den Kegel der Protention und gibt den Raum frei für eine neue Sinnbildung, die sich im Dunkel „hinter der Bühne“ schon angebahnt hat, vom intentional gerichteten Denken aber so verschieden ist, dass sie von der willentlichen Bemühung nur gestört werden kann. Da der Gedanke nach einer Latenzzeit auftaucht – nicht zufällig, sondern offensichtlich als verzögertes Ergebnis der anfänglichen Suche –, lässt sich daraus schließen, dass auch die unbewusst ablaufenden Erfindungen eine *Erfüllungstendenz* besitzen, wie sie Husserl den Protentionen im Allgemeinen zuschreibt (Husserl, 2001, p. 4).

Der Begriff der Inkubation ist abgeleitet vom antiken Tempelschlaf, bei dem Ratsuchende im Traum Antworten auf ungelöste Fragen suchten (*incubatio* = Aufliegen, „Ausbrüten“). Träume und Kreativität sind nicht zufällig verknüpft: Der Traumzustand lässt sich nämlich als eine maximale Dilatation des protentionalen Kegels auffassen (Abb. 5). Das oneirische Bewusstsein ist nicht mehr gerichtet, sondern völlig offen und passiv gegenüber dem Kommenden. Das Traumsujet wird von einem Geschehnis in ein anderes geworfen, oft in phantastischen Metamorphosen, räumlichen oder zeitlichen Sprüngen, ohne davon überrascht zu sein (Thompson, 2014, p. 136 f.). Trotz der Ungewöhnlichkeit des Erlebten ist der Träumer nicht irritiert, denn er hat kaum noch eine protentionale Erwartung des

Kommenden, die überrascht oder enttäuscht werden könnte. Umso mehr lässt das Fehlen der aktiven Protention den aufsteigenden Bildern, Motiven und Gestalten der psychischen Bereitschaften freien Lauf – nicht umsonst gilt der Traum in der Psychoanalyse immer noch als „Königsweg zum Unbewussten“. Dementsprechend findet die Trauminkubation auch heute wieder Anwendung als eine Technik, bei der die Probanden sich über längere Zeit vor dem Schlafengehen eine persönliche Frage vorlegen, um dann durch einen Traum eine Antwort oder Lösung zu finden (Barrett, 1993, 2017).



**Abb. 5.** Maximal dilatierte Protention (z. B. bei Träumen, Drogenintoxikation)

Der Zusammenhang von Inkubation und Illumination ist auch bei wissenschaftlichen Entdeckungen häufig beschrieben worden. Berühmt, wenn auch nicht unumstritten ist Friedrich Kekulé's Entdeckung des Benzolrings 1861 durch einen Traum, in dem er nach wochenlanger vergeblicher Beschäftigung mit der möglichen Struktur der Atome des Benzols das alchimistische Symbol des Ouroboros vor sich sah, der Schlange, die sich in den Schwanz beißt. Dieses Motiv brachte ihn auf den Gedanken, sich die Atome in einem Ring angeordnet zu denken (Anschütz, 1929, p. 942).<sup>14</sup> Thomas Kuhn hat die Revolutionen der Wissenschaftsgeschichte auf solche Phasen der Irritation, des Chaos und der Suche nach einem neuen Sinn zurückgeführt, die sich dann in einer Phase der inneren Offenheit meist plötzlich einstellt und ein neues Paradigma begründen kann.

Die Wissenschaftler sprechen dann oft von den ‚Schuppen, die ihnen von den Augen fallen‘ oder dem ‚Blitzstrahl‘, der ein vorher dunkles Rätsel ‚erhellte‘, wodurch seine Bestandteile in einem neuen Licht gesehen werden können, das zum ersten Mal seine

---

<sup>14</sup> Weitere Beispiele sind Dimitrij Mendelejew, der nach eigenem Bericht 1868/69 in einem Traum auf die entscheidende Idee zum Periodensystem der Elemente kam, oder Otto Loewi, der sein später mit dem Nobelpreis ausgezeichnetes Experiment, das die chemische Übertragung von Nervenimpulsen auf das Herz eines Frosches demonstrierte, in einem Traum erdachte (vgl. Barrett, 1993, p. 115).

Lösung gestattet. Bei anderen Gelegenheiten kommt die betreffende Erleuchtung im Schlaf (Kuhn, 1976, p. 134 f.).

Zusammenfassend beruhen Improvisation und kreative Inkubation auf der Entfaltung eines latenten, noch nicht zugänglichen Sinns, der sich an den Rändern des protentionalen Kegels vorbereitet und in einem dynamischen, sich selbst organisierenden Prozess verwirklicht: Retentionen und Protentionen, also das Realisierte und das noch Mögliche, bestimmen und modifizieren sich ständig gegenseitig, sowohl prospektiv als auch retroaktiv. Der sich entfaltende Sinn generiert so die Bedingungen seiner weiteren Realisierung.

### 5. Leibliche Sinnimplikate und ihre Explikation

Der kreative Prozess greift auf latente Motive, assoziative Muster, Bilder und Gestaltähnlichkeiten zurück, die sich grundsätzlich dem bereits erwähnten Leibgedächtnis zuordnen lassen – etwa die sich in den Schwanz beißende Schlange bei Kekulé. Dieses Gedächtnis ist hier also nicht nur in Form von leiblichen Protentionen wirksam, also von Vorwegnahmen des Gewohnten und Wahrscheinlichen. Leibliche Regungen, Empfindungen oder Bewegungen können vielmehr auch Knotenpunkte von Erinnerungen, Bildern und Bedeutungen darstellen, die zunächst nur diffus gespürt oder gefühlt werden – wie Proust es in der „Madeleine“-Episode der *Recherche* beschrieben hat (Proust, 1954; Righetti, 2023). Einen solchen Komplex aus leiblich-emotionalem Spüren und darin eingeschlossenen Bedeutungen bezeichne ich mit dem Begriff des „Sinnimplikates“ (Fuchs, 2011). Solche Implikate enthalten Vorgefühle und Vorverweise, aus denen sich besonders in polyvalenten oder krisenhaften Situationen ein neuer Sinn entfalten kann. Therapieverfahren, die dem leiblichen Spüren besondere Aufmerksamkeit zuwenden, können dabei helfen, die Implikate des Leibgedächtnisses zu artikulieren und so latente Motive und Sinnentwürfe zu explizieren. Als Beispiele nenne ich im Folgenden den „felt sense“ und die Vorgefühle bei Entscheidungen.

#### 5.1 Felt Sense

Der phänomenologische Psychologe Eugene Gendlin hat für das leibliche Gefühl des Noch-Nicht-Bewussten den Begriff des „felt sense“ geprägt (Gendlin, 1998). Die entsprechenden Phänomene sind im therapeutischen Alltag wohl bekannt: Klienten spüren z. B. einen „Kloß im Hals“ oder andere Formen von Beklemmung, erleben sich „wie eingeschnürt“, sie zittern oder haben Tränen in den Augen, ohne zunächst die Bedeutung dieser Empfindungen zu erfassen. Um diese Implikate zu erschließen, gilt es nach Gendlin die Aufmerksamkeit dem leiblichen Spüren zuzuwenden, um abzuwarten, in welcher Weise sich diese Empfindung artikuliert – sei es in einer spontanen Ausdrucksbewegung, in einem Bild, in einem auftauchenden Wort oder einer Metapher, die das Gespürte am ehesten trifft. Metaphern eignen sich dazu besonders, insofern sie primäre leibliche Erfahrungen vermittelt Gestaltähnlichkeiten in symbolische Prägnanz überführen (Cassirer, 1982; Lakoff & Johnson, 2008).

Wenn der *felt sense* in diesen ersten Bildern oder Worten seine impliziten Bedeutungen freisetzt, beginnt eine zirkuläre Bewegung, die dem zuvor untersuchten Prozess der freien Rede ähnelt. In der „Explikation des Impliziten“ werden aus der noch unbestimmt-mannigfaltigen primären Impression einzelne Bedeutungen freigesetzt, gleichsam wie Fäden aus einem Knäuel. Sie werden nun vom Klienten auf das Gefühl der Kongruenz geprüft, also daraufhin, ob die Versprachlichung ihrerseits eine leibliche Resonanz auslöst, die als „stimmig“ empfunden wird. Trifft dies zu, so kann die Veränderung des leiblichen Spürens wiederum eine weitere, verdeutlichende Artikulation anregen – resultierend in einem zirkulären oder auch spiralförmigen Prozess, der eine zunehmende Klärung oder Lösung herbeiführt. Dem vage Vorschwebenden der zuvor untersuchten Rede entspricht hier der vage empfundene „felt sense“ des Leibes. Die schließliche Klärung wird meist mit einem deutlichen

Evidenzgefühl, mit Entlastung und Erleichterung erlebt und gibt die Möglichkeit für weitere therapeutische Schritte, die den neuen Sinn in den Lebenskontext einbetten.<sup>15</sup>

### 5.2 Vorgefühle in Entscheidungen

Die zirkuläre Interaktion von Vorgefühl und Artikulation findet sich auch in Entscheidungsprozessen wieder, die relevante Lebensfragen in ambivalenten oder polyvalenten Situationen betreffen – die Wahl eines Berufs, der Wechsel des Wohnorts o. ä. (Fuchs, 2020). „Was passt zu mir?“, „was ist mir wichtig?“ oder „wer möchte ich sein?“ – das sind typische Fragen, die sich in solchen Situationen stellen. Sie dienen der *Explikation* eines Lebensentwurfs, der sonst den impliziten Hintergrund des Lebens darstellt, aber noch nicht in besondere Gerichtetheiten oder Zielvorstellungen ausdifferenziert ist. Der Zukunftsbezug dieser Phase ist freilich mit dem Begriff der Vorstellung künftiger Möglichkeiten nur unzureichend beschrieben. Die Antizipation impliziert auch eine Art *Vorausempfinden*, ein leibliches Sich-Spüren in einer imaginierten Situation: „Wie ich mich fühlen werde, wenn ich dies tue.“ Dieses Vorgefühl beruht auf einem affektiv-leiblichen Spürsinn, in dem frühere Erfahrungen implizit enthalten sind. Dem entspricht Damasios (1995) Theorie der „somatischen Marker“, also viszeraler und muskulärer Empfindungen wie des „Bauchgefühls“, die für gelingende Entscheidungen erforderlich sind. Die in früheren, ähnlichen Situationen erfolgte Reaktion ist Teil des Leibgedächtnisses geworden und wird in der aktuellen oder vorgestellten Situationen als Sinnimplikat wieder aktualisiert. Letztlich löst jede offene Situation mit ihren Möglichkeiten, der wir uns gegenübersehen, ein Vorgefühl aus, ein präreflexives Verständnis, das leiblich spürbar, wenn auch schwer zu fassen und zu verbalisieren ist.

Sich zu entscheiden heißt nun wiederum, sich heranzutasten an ein Gefühl der *Stimmigkeit*, der Kongruenz zwischen den imaginierten Möglichkeiten, den leiblichen Reaktionen darauf und einem neu artikulierten Selbstentwurf, in dem die eigenen Motive, Erfahrungen, Neigungen und Wünsche enthalten sind. In diesem fortschreitenden Klärungsprozess durchdringen sich aktiv-suchende, kognitive und passiv-empfindliche, intuitive Momente, sodass die Person sich selbst transparenter wird und sich schließlich mit der Wahl identifizieren kann. Dabei stellt die leibliche Resonanz oder das Vorgefühl einen meist recht zuverlässigen Wegweiser für die Entscheidung dar.<sup>16</sup> Im gelingenden Fall mündet dieser Prozess in den *Entschluss*, der als evident erlebten Kongruenz: „Das ist das Richtige“, „so stimmt es für mich“. Damit ist die Ambivalenz der Entscheidungssituation aufgehoben und ein neuer Handlungsraum eröffnet.

*Stimmigkeit* lässt sich nun mit Jung und Schlette (2018) allgemein als jene Eigenschaft eines Artikulationsprozesses fassen, „die darin besteht, das Gemeinte mit dem Gesagten in einer die Fortsetzung des Handelns bzw. der Artikulation ermöglichenden Weise zu verbinden“ (p. 588). Das Gemeinte entspricht hier dem noch impliziten, gefühlten Sinn, also dem Noch-nicht-Explizierten oder Noch-nicht-Bewussten; man könnte auch von einer „unbestimmten

---

<sup>15</sup> Das mikrophänomenologische Interview (Petitmengin *et al.*, 2019) nutzt ein ähnliches iteratives, vom Interviewer angeleitetes Verfahren, um eine Primärerfahrung detailliert zu erinnern und Schritt für Schritt zu differenzieren. Es eignet sich u. a. zur Explikation von vagen präiktalen Erlebnissen bei Epilepsie-Patienten, die einen bevorstehenden Anfall ankündigen, also eine Sonderform leiblicher Implikate darstellen (Petitmengin *et al.*, 2007).

<sup>16</sup> Dies lässt sich für weniger wichtige Entscheidungen auch experimentell nachweisen: Anhand des Iowa Gambling Task, der eine intuitive Entscheidungsfindung in einer komplexen Situation erfordert, fanden Werner *et al.* (2009), dass eine gute Interozeption, gemessen am Spüren des eigenen Herzschlags, mit signifikant besseren Entscheidungen verbunden war.

Bestimmbarkeit“ sprechen.<sup>17</sup> Stimmigkeit bedeutet also die empfundene Resonanz zwischen dem leiblichen Sinnimplikat und der symbolischen Artikulation oder Prägnanz, die das Implizierte zugleich in einen intersubjektiven Bedeutungszusammenhang überführt.

Diese Resonanz ist freilich nur möglich, weil die Sprache als *Artikulationstendenz* in unserem präreflexiven Leben immer schon mit präsent ist. Das Implizite strebt nicht nur nach unmittelbarem leiblichem Ausdruck in Mimik, Gestik oder Handlung, sondern es enthält auch die Worte, die es vermitteln bzw. *symbolisch* explizieren. Denn die Worte werden dem primären Erleben nicht etwa äußerlich hinzugefügt, als wären sie nur Etiketten, sondern sie wohnen dem Leib, dem Leibgedächtnis und den Gefühlen als sprachliche Ausdrucksgesten oder „Proto-Sprache“ bereits inne. Dass das Unbewusste wie eine Sprache strukturiert sei, wie Lévi-Strauss (1967) und Lacan (1975) postulierten, trifft allerdings nur zu, wenn man die Sprache mit Merleau-Ponty (2003) selbst als einen lebendigen, gestischen Vollzug (*parole*) begreift, nicht als das bereits sedimentierte System symbolischer Zeichen (*langue*) – wenn also die freie, schöpferische Rede im oben beschriebenen Sinn das Grundphänomen der Sprache darstellt. Auch unter dieser Voraussetzung aber bleibt im leiblich Implizierten immer ein Überschuss über seine je möglichen Artikulationen – es ist dieser Überschuss, aus dem das künftige Neue entstehen kann.

Zusammengefasst lassen sich leibliche Sinnimplikate als die besondere Art und Weise auffassen, wie der Leib einen Sinn vorwegnimmt, der noch nicht artikuliert und noch nicht als solcher bewusst ist. Auch hier wird Sinn in einem zirkulären Prozess artikuliert, der Protention, Artikulation und Retention miteinander verbindet und eine zunehmende Kongruenz von Implizitem und Explizitem anstrebt. Auf diese Weise können insbesondere in polyvalenten oder krisenhaften Situationen verborgene Motive, Entwicklungsmöglichkeiten und Konfliktlösungen zutage treten.

### 6. Der Zufall als Noch-nicht- Bewusstes

Das Noch-nicht-Bewusste kann schließlich, wie zu Beginn bereits angedeutet, auch von außen auf das Subjekt zukommen. In der Kognitionspsychologie spricht man von *perzeptueller Salienz*, wenn ein Ereignis aus dem Wahrnehmungsfeld heraussticht, entweder weil es an sich neu und überraschend ist oder auch weil es einer bewussten oder unbewussten Voreinstellung entgegenkommt. Man könnte sagen, dass der protentionale Kegel hier in bestimmter Weise sensibilisiert ist, so dass spezifische Wahrscheinlichkeiten und damit eine *selektive Aufmerksamkeit* entsteht: Beispielsweise werden einem hungrigen Menschen Lebensmittel in der Umgebung eher auffallen als einem sattten, auch wenn er sich seines Hungers nicht bewusst ist. Hier sind also leibliche, triebbedingte Protentionen von den Rändern des Kegels her wirksam. Das Noch-nicht-Bewusste taucht hier aber nicht in eigenen Einfällen oder als Artikulation des Impliziten auf, sondern begegnet in auffälligen oder „salienten“ äußeren Ereignissen.

#### 6.1 Bedeutsame Zufälle

Zu diesen externen Phänomenen des Noch-nicht-Bewussten gehört nun insbesondere der *Zufall* – also eine Koinzidenz von Ereignissen mit ähnlichem Sinn, die als überraschend, irritierend, erfreulich oder auch unheimlich, in jedem Fall als bedeutsam erlebt wird, ohne dass sich eine kausale Verknüpfung zwischen den Ereignissen herstellen lässt. Wenn man

---

<sup>17</sup> Jung und Schlette beziehen sich auf Deweys „pervasive unifying quality“ (Dewey, 2010) als Äquivalent des impliziten Sinns: „Mit John Dewey bestimmen wir daher das Meinen als diejenige durchgängige vereinheitlichende Qualität, in der eine unbestimmte und daher artikulationsbedürftige Situation sich jemandem präsentiert, der in sie verwickelt ist“ (Jung & Schlette, 2018, p. 588).

sich zum Beispiel mit Freunden angeregt über Pferde unterhält, kann es leicht geschehen, dass einem später beim Lesen einer Zeitung ein Artikel über Pferde ins Auge sticht. Hier trifft also ein äußeres, an sich unabhängiges Ereignis auf eine eigene innere Tendenz, und die unbewussten Protentionen (Pferde waren am Rande des protentionalen Kegels immer noch latent gegenwärtig) erzeugen die Auffälligkeit des Ereignisses; sonst hätte man es übersehen. Die überraschende Übereinstimmung erzeugt den irritierenden Eindruck eines „nicht-zufälligen Zufalls“, während es sich eigentlich um die Wirkung einer selektiven Aufmerksamkeit handelt, die ihre Erfüllung findet.

Zur protentionalen Tendenz, die den Zufall begünstigt und die Verknüpfung herstellt, tritt im weiteren Verlauf die *retroaktive* Sinndeutung. So wird man oft das erste Zusammentreffen mit seinem Lebenspartner oder einer anderen bedeutsamen Person im Nachhinein als schicksalhafte „Fügung“ ansehen, selbst wenn es sich um einen trivialen Zufall handelte. Vielleicht hat man seinen Hut vergessen, geht an den Ort des Verlusts zurück und trifft dort auf die Frau seines Lebens. Doch war der Zufall zumindest durch eine Erwartungshaltung, ein unbewusstes „Suchbild“ begünstigt; womöglich geschah bereits das Vergessen in einer unbewussten Absicht, da man die Frau schon zuvor flüchtig wahrgenommen hatte – ein typisches Beispiel Freud'scher Fehlleistungen. Der bedeutsame Zufall erfordert dann keine „Vorsehung“, denn unsere Wahrnehmung von Situationen wird immer durch eine unbewusste Auswahl bestimmt. Das für mich jeweils Mögliche ist, wie Max Frisch schreibt:

[...] jener Teil des Vorhandenen, den ich sehen und hören kann. An allem übrigen, und wenn es noch so vorhanden ist, leben wir vorbei. Wir haben keine Antenne dafür; jedenfalls jetzt nicht; vielleicht später. Das Verblüffende, das Erregende jedes Zufalls besteht darin, daß wir unser eigenes Gesicht erkennen; der Zufall zeigt mir, wofür ich zur Zeit ein Auge habe, und ich höre, wofür ich eine Antenne habe. [...] wir erleben keine [Zufälle], die nicht zu uns gehören (Frisch, 1964, p. 463 f.).

Der bedeutsame Zufall erweist sich somit als eine Wirkung des Noch-nicht-Bewussten, das in einer zirkulären Bewegung von unbewusster Protention, Auffälligkeit und retrospektiver Sinngebung in Erscheinung tritt.<sup>18</sup>

Solche auffälligen Koinzidenzen können auch im Verlauf einer Psychotherapie auftreten – schließlich handelt es sich dabei oft um einen intensiven, emotional bedeutsamen Prozess, der die Empfänglichkeit des Klienten steigert. Jung (1952) hat für diese Phänomene in der Therapie den Begriff der „Synchronizität“ geprägt.<sup>19</sup> Es sind oft anstehende Entwicklungen und Wandlungen, die sich in solchen Koinzidenzen ankündigen, die aber noch nicht als solche bewusst geworden sind. Auch sie können als Erfahrungen der „Stimmigkeit“ oder Kongruenz angesehen und für schöpferische Veränderungsprozesse genutzt werden. Sie verweisen darauf, dass das Unbewusste aus phänomenologischer Sicht nicht auf archaische Weise in der Vergangenheit zu suchen ist, sondern eher im phänomenalen Feld der gegenwärtigen

---

<sup>18</sup> Diese retrospektive Sinndeutung erzeugt in größerem, lebensgeschichtlichem Maßstab die „anscheinende Absichtlichkeit im Schicksal des Einzelnen“, die Schopenhauer (1862) beschrieben hat: „Bestimmte Ereignisse werden für jedermann auffallend und dadurch, dass sie durch ihre besondere und eigentümliche Zugehörigkeit zu ihm einerseits den Stempel einer moralischen oder inneren Notwendigkeit, andererseits aber auch den deutlichen Eindruck einer äußeren und rein zufälligen Natur tragen. Das öftere Vorkommen derselben führt allmählich zu der Ansicht, die oft zur Überzeugung wird, dass der Lebenslauf des Einzelnen, so verworren er auch scheinen mag, ein in sich übereinstimmendes, bestimmte Tendenz und belehrenden Sinn habendes Ganzes sei, so gut wie das durchdachtste Epos“ (p. 219).

<sup>19</sup> Jung (1952, p. 26f.) definiert Synchronizität als „zeitliche[r] Koinzidenz zweier oder mehrerer nicht kausal aufeinander bezogenen Ereignisse, welche von gleichem oder ähnlichem Sinngehalt sind.“

Erfahrung – als dessen verborgene oder Kehrseite (Fuchs, 2019). Hier manifestiert es sich oft als unerwartete, aber doch nur scheinbar zufällige Begegnung, als überraschendes, aber umso bedeutsameres Element des protentionalen Feldes.

### *6.2 Der Ausschluss des Zufalls in der Schizophrenie*

In beginnenden schizophrenen Psychosen kann nun allerdings die Salienz und Reizempfänglichkeit pathologisch gesteigert sein („Hypersalienz“, Kapur, 2003), sodass die Betroffenen überall eine ominöse Bedeutsamkeit erblicken, alles wahnhaft auf sich beziehen und keine neutralen Zufälle mehr gelten lassen können. Der „Ausschluss des Zufalls“ wurde in der Psychopathologie geradezu als das Charakteristikum des Wahns beschrieben (Berner, 1978). In ihrer Wahrnehmung „fällt“ den Patienten „alles zu“, und gerade deshalb scheint nichts mehr zufällig zu sein, wie in den folgenden Fällen:

Eine Patientin in akuter Psychose vermutete ein Magnetfeld unter einer Wiese, da die Blätter, die von den Bäumen fielen, dort in einer bestimmten Anordnung zu liegen schienen, die „nicht zufällig sein konnte“. – Ein anderer Patient mit einer Schizophrenie berichtete von ständigen Verdoppelungen von Ereignissen, mit denen ihm jemand etwas signalisieren wollte. Am Vortag habe zum Beispiel jemand von einer Pistole gesprochen, heute sehe er eine in der Zeitung. Er war sich sicher, dass dies kein „reiner Zufall“ sein konnte, sondern im Gegenteil bedeutete, dass er sich erschießen sollte (Fuchs 2000b, p. 142).

In diesen Fällen ist der protentionale Kegel nicht nur erweitert, sondern auch extrem sensibilisiert. In der Wahrnehmung der Patienten geschieht alles „nur für sie“, und deshalb scheint nichts mehr zufällig zu sein. Stattdessen deutet es auf eine fremde, verborgene Absicht hinter dem Geschehen hin. Das führt zu dem Eindruck, im Zentrum aller Ereignisse zu stehen, manchmal sogar diese Ereignisse selbst herbeizuführen:

Es kam mir so richtig vor, als ob die Welt sich um mich dreht [...] dass die Sonne nicht schien, wenn ich schlechte Gedanken hatte. Sobald ich gute Gedanken hatte, kam die Sonne wieder [...] Ich hatte alles auf mich bezogen, als wenn das für mich gemacht wäre. (Schmidt, 1941)

[...] irgendwie ist plötzlich alles für mich da, für mich gestellt. Alles um einen bezieht sich plötzlich auf einen selber. Man steht im Mittelpunkt einer Handlung wie unter Kulissen“ (Klosterkötter, 1988, p. 69).

Bezeichnenderweise ist diese sogenannte „Wahnstimmung“ der beginnenden Psychose (Jaspers 1973) häufig mit einer unbestimmten Ahnung des Kommenden, des Unheimlich-Bevorstehenden verbunden, die das gesamte Erlebnissfeld erfassen kann, wie in der folgenden Schilderung:

Then everything seemed to stop, to wait, to hold its breath, in a state of extreme tension. [...] Something seemed about to occur, some extraordinary catastrophe (Sass *et al.*, 2017, p. 24).

In dieser gesteigerten protentionalen Erwartungsspannung treten nicht nur auffällige Zufälle hervor. Die Betroffenen können auch ein durchgängiges Gefühl von Neuheit, Überraschung oder auch Beklemmung in Bezug auf Ereignisse erleben, die normalerweise antizipiert und



daher eine solche Reaktion nicht hervorrufen würden. Dies lässt sich als eine Störung der leiblichen Protentionalität verstehen, die sonst die Erwartung von Gewohntem und damit die Kontinuität mit der Vergangenheit vermittelt: Die erwartbaren Protentionen werden hier gewissermaßen von der Hypersalienz überwältigt, und die Welt erscheint den Patienten ständig in neuem Licht: „Alles war ständig neu für mich.“ – Jeden Morgen „schien immer wieder alles ganz anders zu sein.“ (Blankenburg, 1971).

Von dieser Hypersalienz des Neuen zuungunsten des Vertrauten ist die normalpsychologische Empfänglichkeit für Zufälle sicher zu unterscheiden. Dennoch machen die psychopathologischen Phänomene deutlich, dass die „Auffälligkeit des Zufälligen“ und die Erfahrung des Neuen immer auch von der jeweiligen subjektiven Verfassung abhängen. Der Zufall wird daher für eine Phänomenologie und Psychologie bedeutsam, die der Wirkung unbewusster Einstellungen, Tendenzen und Motive besondere Aufmerksamkeit zuwendet.

Ich habe das Phänomen des Noch-nicht-Bewussten in seiner zeitlichen und leiblichen Struktur untersucht und als die Entfaltung eines latenten, noch nicht aktualisierten Sinns beschrieben. Diese Entfaltung beruht auf der besonderen zeitlichen und Feldstruktur des Bewusstseins, die ich mit dem Bild des protentionalen Kegels illustriert habe. Er verbindet die Zukunftsorientierung des Bewusstseinsstroms mit einem je nach Einstellung des Subjekts verschiedenen Grad von Fokussierung bzw. Offenheit. Bei hoher Fokussierung werden eher wahrscheinliche Protentionen aktualisiert, bei geringer Fokussierung auch unwahrscheinliche, latente Protentionen zugelassen.

Die Fokussierung des protentionalen Kegels geschieht durch die Funktion der Aufmerksamkeit; sie sorgt dafür, dass eine verfolgte Intention von äußeren Distraktoren ebenso wie störenden inneren Assoziationen abgeschirmt wird, so dass die bevorzugten Protentionen dem intendierten Wahrnehmungs- oder Handlungsfokus gelten. Für die Entfaltung eines noch unbewussten Sinns ist hingegen eine Relaxation der Aufmerksamkeit erforderlich, die einem Zwischenzustand zwischen aktiver Zielverfolgung und reiner Rezeptivität entspricht, einem „erwartungsvollen Geschehenlassen“. In dieser Einstellung kann sich der latente Sinn nach und nach explizieren und artikulieren.

Das Noch-nicht-Bewusste lässt sich grundsätzlich den leiblichen Protentionen und damit dem Leibgedächtnis zuordnen. Aus ihm speisen sich zum einen die Vorwegnahmen des Wahrscheinlichen, Gewohnten und Vertrauten im Wahrnehmen und Handeln – Protentionen, die auf ähnliche oder typische frühere Erfahrungen zurückgehen. Zum anderen enthält das Leibgedächtnis auch vage Vorgefühle und noch unerschlossene, qualitative Empfindungskomplexe, die ich als „Sinnimplikate“ bezeichnet habe. Für kreative Prozesse kommt diesen noch unbestimmten Implikaten und ihrer spontanen Explikation eine zentrale Bedeutung zu.

Wie wir weiter gesehen haben, beruht der Prozess der Sinnentfaltung auf einer zirkulären, gleichzeitig vorwärts und rückwärts gerichteten Verknüpfung von Protentionen, Artikulationen und der leiblichen Resonanz, die diese Artikulationen erzeugen. Im gelingenden Fall führt dies zum Gefühl der Kongruenz oder Stimmigkeit, in der das Explizierte sich als passend erweist und weitere Artikulationen motivieren kann. Diese ante- und retroversive zeitliche Struktur ermöglicht die schrittweise Explikation und Spezifizierung des zu Beginn noch latenten oder nur vage präsenten Sinns. Oft geschieht dies in der Weise, dass das zuvor Noch-nicht-Bewusste dem Subjekt als überraschende „Inspiration“ oder „Illumination“ erscheint und so in gewissem Sinn von der Zukunft her entgegenkommt. Diese Erfahrung ist in der zirkulären Zeitlichkeit der Subjektivität begründet, deren unbewusste Protentionen zu überraschenden Impressionen werden können. An der improvisierten Rede haben wir auch gesehen, dass das lineare Modell der Zeit als bloße Abfolge nicht ausreicht, um

## 7. Resümee



die Entfaltung des Noch-Nicht-Bewussten zu verstehen. Stattdessen bedarf es des Konzepts einer zirkulär verflochtenen, zugleich vorwärts- und rückwärtsgerichteten Bewegung des Bewusstseins.<sup>20</sup>

Eine ähnliche Struktur weist der bedeutsame Zufall auf, bei dem unbewusste Bereitschaften, Tendenzen oder Wünsche das protentionale Feld so beeinflussen, dass sich die selektive Aufmerksamkeit auf das „nicht-zufällig Zufallende“ richtet. Das Überraschende, sei es das Beglückende oder das Unheimliche des Zufalls, liegt also gerade darin, dass er mit einem schon latenten Sinn und seinen Erwartungen übereinstimmt. Auch aus solchen Koinzidenzen ergeben sich bei entsprechender Bereitschaft und Offenheit des Subjekts Möglichkeiten zu weiterführender Explikation, die schon vorbereitete innere Entwicklungen zutage treten und sich realisieren lässt. Hier ergibt sich das kreative Neue also aus einem Zusammentreffen von inneren und äußeren Momenten.

Das Noch-nicht-Bewusste offenbart somit insgesamt eine zweideutige Struktur des Bewusstseins, das sich selbst in wichtigen Anteilen verborgen bleibt, sodass es sie nicht direkt zu erfassen vermag. Erst in einer zirkulären, zugleich ante- und retroversiven Bewegung kann es dieser Anteile ansichtig werden, sei es, dass sie sich in einer artikulierenden Bewegung schrittweise entfalten oder dass sie in Form von überraschenden Zufällen von außen her auf das Subjekt zukommen. Zweifellos wurden die Potenziale des Noch-Nicht-Bewussten schon immer in vielfältiger Weise für kreative, künstlerische und therapeutische Prozesse genutzt. Eine Phänomenologie der verkörperten Erfahrung, die insbesondere ihre mehrdeutige leibliche und zeitliche Struktur in den Blick nimmt, kann diese verborgenen Potenziale und ihre Realisierung jedoch verständlicher machen und damit auch Anregungen für verschiedene Praxisformen geben.

### LITERATUR

- Angelino, L. (2019). Motor intentionality and the intentionality of improvisation: A contribution to a phenomenology of musical improvisation. *Continental Philosophy Review*, 52, 203-224;
- Anschütz, R. (1929). *August Kekulé: Abhandlungen, Berichte, Kritiken, Artikel, Reden* (Bd. 2). Berlin: Verlag Chemie;
- Barrett, D. (1993). The „committee of sleep“: A study of dream incubation for problem solving. *Dreaming* 3, 115-122;
- Barrett, D. (2017). Dreams and creative problem-solving. *Annals of the New York Academy of Sciences* 1406, 64-67;
- Behnke, E. A. (2009). Bodily protentionality. *Husserl Studies* 25, 185-217;
- Bergson, H. (1889). *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: Félix Alcan;
- Berner, P. (1978). Psychopathologische Wahnforschung und psychiatrische Hypothesenbildung. *Nervenarzt* 49, 147-152;
- Blaklock, J. (2017). Husserl: Protention, and the phenomenology of the unexpected. *International Journal of Philosophical Studies* 25, 467-483;
- Blankenburg, W. (1971). *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit. Ein Beitrag zur Psychopathologie symptomarmer Schizophrenien*. Stuttgart: Enke;
- Bloch, E. (1959). *Das Prinzip Hoffnung* (Bd.1). Frankfurt/M.: Suhrkamp;
- Breyer, T., Ehmer, O., & Pfänder, S. (2011). Improvisation, temporality and emergent

---

20 Ein solches Konzept würde eher dem Bergson'schen Begriff der *durée* entsprechen (Bergson, 1889), ein Zusammenhang, der hier jedoch nicht näher untersucht werden kann (vgl. z. B. Dainton, 2017).

- constructions. In P. Auer & S. Pfänder (Hrsg.), *Constructions. Emergent or emerging* (S. 186–217). Berlin, Boston: De Gruyter;
- Casey, E. S. (1984). Habitual body and memory in Merleau-Ponty. *Man and World* 17, 279–297;
- Cassirer, E. (1982). *Philosophie der symbolischen Formen* (Bd. 3). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft;
- Dainton, B. (2017). Bergson on temporal experience and *durée réelle*. In I. Phillips (Ed.), *The Routledge handbook of philosophy of temporal experience* (S. 93–106). London New York: Routledge;
- Damasio, A. (1995). *Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*. München: List;
- De Jaegher, H., & Di Paolo, E. (2007). Participatory sense-making. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 6, 485–507;
- DeRoo, N. (2013). *Futurity in phenomenology: promise and method in Husserl, Lévinas, and Derrida*. New York: Fordham University Press;
- Dewey, J. (2010). *Kunst als Erfahrung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp;
- Feldman, J. (2006). *From molecule to metaphor. A neural theory of language*. Cambridge/MA: MIT Press;
- Ferrer, G. (2015). *Protentionalität und Urimpression. Elemente einer Phänomenologie der Erwartungsintentionen in Husserls Analyse des Zeitbewusstseins*. Würzburg: Königshausen & Neumann;
- Frisch, M. (1964). *Tagebuch 1946–1949*. Frankfurt /M.: Suhrkamp;
- Fuchs, T. (2000a). Das Gedächtnis des Leibes. *Phänomenologische Forschungen* 5, 71–89;
- Fuchs, T. (2000b). *Psychopathologie von Leib und Raum*. Darmstadt: Steinkopff;
- Fuchs, T. (2007). The temporal structure of intentionality and its disturbance in schizophrenia. *Psychopathology* 40, 229–235;
- Fuchs, T. (2011). Leibliche Sinnimplikate. In H.-D. Gondek, T. N. Klass, & L. Tengelyi (Hrsg.), *Phänomenologie der Sinnereignisse* (S. 291–305). München: Fink;
- Fuchs, T. (2012). The phenomenology of body memory. In S. Koch, T. Fuchs, M. Summa, & C. Müller (Hrsg.), *Body Memory, Metaphor and Movement* (S. 9–22). Amsterdam: John Benjamins;
- Fuchs, T. (2016). The embodied development of language. In G. Etzelmueller, C. Tewes (Eds.), *Embodiment in evolution and culture* (S. 107–128). Tübingen: Mohr Siebeck;
- Fuchs, T. (2019). Body memory and the unconscious. In: R. Gipps, M. Lacewing (Eds.) (2019) *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychoanalysis* (S. 457–470). Oxford: Oxford University Press;
- Fuchs T. (2020). Verkörperte Freiheit. In T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie* (S. 202–232). Berlin: Suhrkamp;
- Gendlin, E. T. (1998). *Focusing-oriented psychotherapy. A manual of the experiential method*. New York: Guilford Press;
- Gendlin, E. T. (2018). *A process model*. Evanstone: Northwestern University Press;
- Gilhooly, K. J. (2016). Incubation and intuition in creative problem solving. *Frontiers in Psychology* 7, 1076;
- Goldin-Meadow, S. (1999). The role of gesture in communication and thinking. *Trends in Cognitive Sciences* 3, 419–429;
- Gurwitsch, A. (1964). *The field of consciousness*. Pittsburgh/PA: Duquesne University Press;
- Held, K. (1966). *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Husserl entwickelt anhand der Zeitproblematik*. Den Haag: Martinus Nijhoff;
- Husserl, E. (1950). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Psychologie I* (Husserliana III). Den Haag: Martinus Nijhoff;
- Husserl, E. (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Psychologie II* (Husserliana IV). Den Haag: Martinus Nijhoff;

- Husserl, E. (1966). *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926* (Husserliana XI). M. Fleischer (Hrsg.). Den Haag: Martinus Nijhoff;
- Husserl, E. (1969). *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins 1893-1917* (Husserliana X). Hrsg. R. Boehm. Den Haag: Martinus Nijhoff;
- Husserl, E. (2001). *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein 1917-1918* (Husserliana XXXIII). Dordrecht: Kluwer;
- Husserl, E. (2006). *Späte Texte über Zeitkonstitution 1929-1934* (Husserliana Materialien VII). Heidelberg, Berlin: Springer;
- James, W. (1961). *Psychology. The briefer course*. New York: Harper;
- James, W. (1997). *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*. Frankfurt/M.: Insel;
- Jaspers, K. (1973). *Allgemeine Psychopathologie* (9. Aufl.). Berlin Heidelberg: Springer;
- Johnson, M. (2018). Embodiment of language. In A. Newen, L. de Bruin, & S. Gallagher (Hrsg.), *The Oxford Handbook of 4E Cognition* (S. 623-639). Oxford: Oxford University Press;
- Jung, C. G. (1952). Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge. In C. G. Jung, & W. Pauli (Hrsg.), *Natureerklärung und Psyche* (S. 1-107). Zürich: Rascher;
- Jung, M., & Schlette, M. (2018). Stimmigkeit als Geltungsanspruch. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 66, 587-606;
- Kapur, S. (2003). Psychosis as a state of aberrant salience: A framework linking biology, phenomenology, and pharmacology in schizophrenia. *American Journal of Psychiatry* 160, 13-23;
- Klosterkötter, J. (1988). *Basissymptome und Endphänomene der Schizophrenie*. Berlin, Heidelberg, New York: Springer;
- Kuhn, T. S. (1976). *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp;
- Lacan, J. (1975). Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse (Vortrag von 1953, zuerst veröffentlicht 1956, Übs. von K. Laermann). In N. Haas (Hrsg.), *Schriften I* (S. 71-169). Frankfurt/M.: Suhrkamp;
- Lakoff, G., & Johnson, M. (2008). *Metaphors we live by*. Chicago/Ill.: University of Chicago Press;
- Lévi-Strauss, C. (1967). Die Wirksamkeit der Symbole (1949). In Ders. (Hrsg.), Übs. von H. Naumann, *Strukturelle Anthropologie* (S. 204-225). Frankfurt/M.: Suhrkamp;
- Lohmar, D. (2002). What does protention pretend? *Philosophy Today* 46 (Supplement), 154-167;
- Merleau-Ponty, M. (1966). *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: De Gruyter;
- Merleau-Ponty, M. (2003). Das indirekte Sprechen und die Stimmen des Schweigens. In C. Bermes (Hrsg.), *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays* (S. 111-175). Hamburg: Meiner;
- Petitmengin, C., Navarro, V., & Le Van Quyen, M. (2007). Anticipating seizure: Pre-reflective experience at the center of neuro-phenomenology. *Consciousness and Cognition* 16, 746-764;
- Petitmengin, C., Remillieux, A., & Valenzuela-Moguillansky, C. (2019). Discovering the structures of lived experience. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 18, 691-730;
- Proust, M. (1954). Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. In *Swanns Welt*. Frankfurt/M.: Suhrkamp;
- Righetti, F. (2023). The pre-reflective roots of the madeleine-memory: a phenomenological perspective. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 22, 479-499;
- Rodemeyer, L. M. (2006). *Intersubjective Temporality. It's about time*. Dordrecht: Springer;
- Rodemeyer, L. M. (2015). The body in time/time in the body. In S. Grant, J. McNeilly, & M. Veerapen (Hrsg.), *Performance and temporalisation* (S. 129-138). London: Palgrave Macmillan;
- Rose, S. (2017) *The lived experience of improvisation in music, learning and life*. Chicago: Intellect Publication;
- Sass, L., Pienkos, E., Skodlar, B., Stanghellini, G., Fuchs, T., Parnas, J., & Jones, N. (2017). EAWE: Examination of anomalous world experience. *Psychopathology* 50, 10-54;

- Schmidt, G. (1941). Zum Wahnproblem. *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie* 171, 570-590;
- Schopenhauer, A. (1862). Transzendente Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen. In *Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften* (Bd. 1, S. 213-238). Berlin: Hahn Verlag;
- Sio, U. N., & Ormerod, T. C. (2009). Does incubation enhance problem solving? A meta-analytic review. *Psychological Bulletin* 135, 94-120;
- Soueltzis, N. (2021). *Protention in Husserl's phenomenology*. Cham: Springer;
- Thompson (2014). *Waking, Dreaming, Being*. New York: Columbia University Press;
- Torrance, S., & Schumann, F. (2019). The spur of the moment: What jazz improvisation tells cognitive science. *AI & Society* 34, 251-268.
- van Dijk, L. (2016). Laying down a path in talking. *Philosophical Psychology* 29, 993-1003;
- von Kleist, H. (1964). Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden. In *Sämtliche Werke* (S. 1032-1037). Berlin: Deutsche Buchgemeinschaft;
- Wallas, G. (1926). *The art of thought*. New York: Harcourt Brace;
- Werner, N. S., Jung, K., Duschek, S., & Schandry, R. (2009). Enhanced cardiac perception is associated with benefits in decision-making. *Psychophysiology* 46, 1123-1129.



---

MAGNUS SCHLETTE  
Universität Heidelberg  
*magnus.schlette@fest-heidelberg.de*

---

# DIE FREIHEIT, DIE WIR MEINEN. SELBSTURSÄCHLICHKEIT, SELBSTMÄCHTIGKEIT, SELBSTWIRKSAMKEIT

---

## *abstract*

*The article identifies an experiential core of personal freedom in the human pursuit of happiness and defines it as the present experience of practical self-consciousness in self-causing, self-empowering and self-effective activities that are important to us.*

---

## *keywords*

*freedom, self-causality, self-empowerment, self-efficacy*

---

## 1. Freiheit und das Streben nach Glück

Nichts hat die moderne westliche Werteordnung so sehr geprägt wie das Ideal der individuellen Freiheit der Person. Die These der nachfolgenden Überlegungen lautet, dass die überwältigende Attraktivität dieses Ideals *nicht zuletzt* auf dem phänomenologisch beschreibbaren Kern einer Selbsterfahrung beruht, die Menschen als leiblichen, in einer Umwelt situierten Wesen von Kindes Beinen an vertraut ist. Gleichwohl wird dieser Nukleus der Freiheit in der gegenwärtigen akademischen Philosophie kaum berücksichtigt. Die ontologischen Debatten über Willensfreiheit vs. Determinismus verfehlen seine Pointe.<sup>1</sup> Und auch die sozialphilosophische Bestimmung der individuellen Freiheit der Person auf dem Wege einer sei es affirmativen, sei es kritischen Rekonstruktion der Entwicklung gesellschaftlicher Rechtsinstitutionen hebt nicht auf den Kern jener Selbsterfahrung ab, die wesentlich dazu beiträgt, warum uns die institutionelle Sicherung personaler Freiheit so wichtig ist.<sup>2</sup> Setzen die ontologischen Debatten zu tief an, so die sozialphilosophischen zu hoch. Im ersten Fall geht es um Gründe für und wider den Determinismus und seine Vereinbarkeit mit unserem Verständnis von Willensfreiheit, im zweiten um die Institutionalisierung von Freiheitsrechten. Keiner dieser Ansätze fängt ein, worauf das Faszinosum individueller Freiheit im Kern beruht. Dieser Grund besteht in der Erfahrung einer Grundbefindlichkeit menschlicher Weltbeziehung, von der gilt, dass sie uns mit Gestaltantizipationen dessen versorgt, was uns im Leben wichtig ist. Von ihr her lassen sich auch unsere rechtlichen und sozialen Freiheitsverständnisse entwickeln, was hier aber nicht geschehen soll.

Macht man sich auf die Suche nach einem wirkungsreichen Dokument des modernen Freiheitsideals, so stößt man sehr schnell auf eines der wirkungsreichsten, nämlich die us-amerikanische *Declaration of Independence*. In ihrer berühmtesten Passage postuliert sie: „We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty, and the pursuit of Happiness.“ Leben, Freiheit, Glücksstreben: die fragliche Passage bliebe unterbestimmt, wenn sie als bloße Aufzählung verstanden würde. Vielmehr besteht zwischen den besagten Rechten ein interner Zusammenhang, der erst als ganzer zu einer der wichtigsten Begriffsprägungen des modernen Freiheitsideals geworden ist. Während Jefferson nämlich mit „life“ auf die für das Freiheitsideal grundlegende

---

1 Vgl. zum Überblick über die Debatte Geyer (2004); Keil (2018).

2 Vgl. für die affirmative Variante Honneth (2011), für die kritische Menke (2015).

Gewährung von Voraussetzungen individueller Selbsterhaltung verweist, wird unter „liberty“ hier die gegenüber der Selbsterhaltung bereits anspruchsvollere politische Freiheit verstanden, derzufolge wir dann frei sind, wenn die individuellen Lebensziele nicht durch obrigkeitsstaatliche Willkür und Bevormundung gebeugt werden. Der Vollbegriff des besagten Freiheitsideals wird aber erst durch das „pursuit of happiness“ erreicht, das materielle Lebenssicherung (*life*) und politische Freiheit (*liberty*) voraussetzt und gleichsam in einem Begriff der individuellen Selbstbestimmung aufhebt. (Thomä, 2003, p. 132) Lebenssicherung und Rechtssicherheit empfangen ihren spezifischen Sinn also vom selbstevidenten Anspruch eines jedes menschlichen Wesens auf sein Streben nach Glück her, auf das sie hingeordnet sind und zu dessen Voraussetzungen sie zählen. Anders formuliert: Um unseres Strebens nach Glück willen nehmen wir die materielle Lebenssicherung und die Rechtssicherheit von Institutionen, die uns vor Willkürherrschaft und Bevormundung schützen, wichtig. Das Streben nach Glück erschöpft sich aber nicht in der Garantie der Befriedigung unserer vitalen Grundbedürfnisse und des Rechtsschutzes. Es hat für uns einen intrinsischen Wert, der selbstevident ist, sich uns also in unserer Erfahrung des Glücksstrebens direkt erschließt.

Zurück zur anfänglichen These, dass die überwältigende Attraktivität des modernen Freiheitsideals nicht zuletzt auf dem phänomenologisch beschreibbaren Kern einer Selbsterfahrung beruht, die Menschen als leiblichen, in einer Umwelt situierten Wesen von Kindes Beinen an vertraut ist: Wohl wissend um die komplexe Auslegungsgeschichte der *Declaration of Independence* und anerkennend, dass jedes einzelne Wort darin Anspruch auf eine extensive, ideengeschichtlich informierte Interpretation hat,<sup>3</sup> soll im Folgenden eine vom historischen und politischen Kontext abstrahierende Haltung der künstlichen Naivität eingenommen werden, und zwar mit der Absicht, *allein* den phänomenologischen Sinn der von den us-amerikanischen *founding fathers* in Anspruch genommenen Selbstevidenz des individuellen Rechtes auf das Streben nach Glück zu bestimmen. Diese Selbstevidenz lässt sich nämlich von dem allen Menschen zugänglichen Erfahrungskern her plausibilisieren, dem das Ideal personaler Freiheit seine Attraktivität verdankt. Insofern das selbstevidente Streben nach Glück auch das Telos von Selbsterhaltung (*life*) und Rechtssicherheit (*liberty*) benennt, lässt sich von ihm her auch verstehen, warum Selbsterhaltung und Rechtssicherheit ihrerseits selbstevidente Rechte aller Menschen sein sollen. Selbsterhaltung und Rechtssicherheit sind selbstevident im Lichte des an seinem Gedeihen interessierten Menschen.

In einem sehr weiten Sinne wird man unter dem „pursuit of happiness“ das Streben des einzelnen verstehen, seines eigenen Glückes Schmied zu sein, wie man so sagt. Dabei bleibt dahingestellt, worin für ihn das Glück bestehen mag, solange er seine Mitmenschen nicht daran hindert, das ihrige zu suchen. Die Formulierung impliziert aber auch, dass mir das Glück nicht in die Wiege gelegt wird und ich mich folglich selbst darum bemühen muss, etwas aus meinem Leben zu machen. Der Akzent der Formulierung liegt also auf dem Streben, nicht auf dem Glück, das inhaltlich unbestimmt bleibt. In einem engeren Sinn legt es sich nun aber nahe, das Streben nach Glück formal als Streben nach einem glückenden Leben zu interpretieren und näher als die Bemühung darum zu bestimmen, einerseits die von uns jeweils als konstitutiv für unsere individuellen Persönlichkeiten erlebten Bedürfnisse, Neigungen und Pläne sowie andererseits unsere Talente, Fertigkeiten und Fähigkeiten zum Einklang sowie mit- und ineinander zur ungestörten Entfaltung zu bringen.<sup>4</sup> Der engeren Bedeutungsvariante zufolge handelt es sich bei der personalen Freiheit also um das Ideal der Übereinstimmung

---

<sup>3</sup> Vgl. als pars pro toto der Literatur zu diesem eminenten Text Howard, D. (2001).

<sup>4</sup> Axel Honneth hat vorgeschlagen von Freiheit in diesem Sinne als Selbstverwirklichung zu sprechen. Vgl. Honneth (2004, p. 112).



zwischen Wollen und Können in der individuellen Lebensführung. Freiheitskonstitutiv ist die Erfahrung eines starken Willens, der sich in einem zu seinen jeweiligen Zielen passenden Können individuiert, aber umgekehrt auch bereit ist, die Ziele seinem Können und dessen Entwicklung anzugleichen. Mit anderen Worten: Recht verstanden ist das Streben dem Glück nicht äußerlich, sondern qualifiziert es intrinsisch als ein Glücken des Lebensvollzugs, der von der Gestaltung der Wechselbeziehung zwischen Wollen und Können seine Dynamik und Zukunftsoffenheit empfängt.

Im weiten Sinne setzt der erwähnte Wert der individuellen Freiheit auf dem Wege des *pursuit of happiness* also das Vermögen der *Urheberschaft* als einer anthropologisch zurechenbaren Fähigkeit aller Menschen voraus. Urheber meiner eigenen Handlungen zu sein heißt soviel wie, dass es von mir selbst abhängt, ob ich etwas tue oder unterlasse. Im engeren Sinne ist er anspruchsvoller und spezifiziert die Fähigkeit der Urheberschaft als eine das Leben des einzelnen individuierende *Handlungssouveränität*. Souveränität besteht auf einer grundlegenden Ebene einfach darin, etwas Gewolltes auch zu *können*. Souveränität setzt Urheberschaft voraus, nicht aber umgekehrt Urheberschaft auch Souveränität. Denn ich kann mich als Urheber meiner Handlungen auch dann verstehen, wenn diese mir misslingen. Als Bezeichnung für das Gegenteil von Urheberschaft schlage ich den Begriff der *Entfremdung* vor. Gegenstand der Entfremdung ist das eigene Handeln. Eine Entfremdung von der eigenen Handlung liegt dann vor, wenn sie nicht als Ausübung des eigenen Willens erfahren werden kann – sei es, weil der eigene Wille erloschen ist oder weil er sich nicht in ein ihm gemäßes Handeln umzusetzen vermag. Das Gegenteil von Souveränität lässt sich wiederum mit dem Begriff der *Ohnmacht* bezeichnen, sofern wir darunter die Erfahrung der Unfähigkeit zu einem Können verstehen, in dem sich der eigene Wille zu individuieren vermöchte. Entfremdung impliziert mithin Ohnmacht ebenso, wie Souveränität Urheberschaft zur Voraussetzung hat. Allerdings kann ein Mensch die Erfahrung von Ohnmacht machen, ohne dass er sich zwingenderweise auch die Fähigkeit der Urheberschaft seiner Handlungen absprechen müsste. Dann scheitert der Handelnde in seinem Bemühen, seinen Willen in der gekonnten Ausübung des Gewollten zu individuieren. Er übt dann zwar seinen Willen aus, aber eben auf erfolglose, misslingende Weise. In Einzelfällen der Ausübung des Willens zu scheitern ist aber noch kein Zeichen von Ohnmacht. Hinzukommen muss das Unvermögen, das Scheitern produktiv zu wenden. Von Ohnmacht sprechen wir daher zurecht erst dann, wenn das Misslingen zu einem Muster der individuellen Weltbeziehung wird.

### 2. Praktisches Selbstbewusstsein

Die Selbstevidenz eines gleichsam ‚natürlichen‘ Anspruchs auf das Streben nach Glück und mithin darauf, den eigenen Willen in seiner idealerweise gekonnten Ausübung zu individuieren, lässt sich phänomenologisch plausibilisieren, wenn wir uns deutlich machen, dass Urheberschaft und Handlungssouveränität uns in Selbsterfahrungen gegenwärtig sind, mithin das moderne Freiheitsideal untergründige Beziehungen zum Begriff des *Selbstbewusstseins* unterhält. Das *Historische Wörterbuch der Philosophie* unterscheidet ganz zu Recht das philosophische Verständnis von ‚Selbstbewusstsein‘ im Sinne der ‚Selbstbeziehung‘ vom alltagssprachlichen, „wonach der Begriff gewöhnlich mit einer Selbstbewertung verknüpft ist und die Einschätzung der eigenen Fähigkeiten meint“. (Redaktion, 1995, p. 350) Also liege auch im Falle der Selbstbewertung Selbstbewusstsein vor, nur sei es nicht primär theoretischer, sondern praktischer Art. Dem kann man durchaus zustimmen. Allerdings mit dem Vorbehalt, dass diese Selbstbewertung nun wiederum nicht primär im Sinne einer expliziten Urteilstätigkeit zu verstehen ist. Vielmehr handelt es sich dabei, näher besehen, um ein grundlegendes affirmatives Verhältnis zu den eigenen Erfahrungen von Urheberschaft und Souveränität. Ferner tritt dieses Verhältnis zu den besagten Erfahrungen nicht etwa additiv hinzu, so als ob zuerst Erfahrungen von Urheberschaft und Souveränität gemacht

und diese dann nachfolgend durch eine affirmative Haltung zu den gemachten Erfahrungen bewertet bzw. bestätigt werden. Stattdessen ist das affirmative Verhältnis konstitutiv für die Erfahrungen von Urheberschaft und Souveränität – so wie übrigens umgekehrt auch ein aversives Verhältnis zu Erfahrungen der Entfremdung und Ohnmacht für diese Erfahrungen konstitutiv ist. Wie ist dieses praktische Selbstbewusstsein näher beschaffen?

Die Person, die ein affirmatives Verhältnis zu ihren Erfahrungen von Urheberschaft und Souveränität hat, ist dabei irgendwie mit dem beschäftigt, was sie erfährt, wovon sie überzeugt ist, woraufhin sie handelt und was sie leistet, nicht aber mit sich selbst. Es ist nur so, dass sie dabei zugleich auf eine wertschätzende Weise dessen gewahr ist, dass *sie selbst* es ist, die in dieser Weise mit anderem als sich selbst beschäftigt ist. Sie ist sich eben im Umgang mit den Bewandnissen und Befindlichkeiten ihres Lebens ihrer selbst bewusst. Darum sollten wir, um der Gegebenheitsweise dieser Erfahrungen auf die Spur zu kommen, uns auch nicht mit einer Begriffsanalyse des Nomens ‚Selbst‘ aufhalten, die uns womöglich in die Aporien der theoretischen Selbstbewusstseinstheorie führen würde (Wiesing, 2020, p. 17-50), sondern vielmehr mit einer Sprachanalyse der pragmatischen Verwendungskontexte beginnen, in denen wir die Pronomina ‚selbst‘ und ‚selber‘ verwenden. Denn dabei handelt es sich um Grundbausteine unserer Alltagssprache. Ihre Verwendung drückt grundsätzlich aus, „daß kein anderes Wesen oder Ding gemeint ist als das, welches mit dem Bezugswort genannt ist; mit ihnen wird ein anderes ausdrücklich ausgeschlossen“. (Duden, 1973, § 691) Allerdings kann die Bedeutung der Pronomina jeweils einen ganz unterschiedlichen Verwendungssinn haben. Folgende Beispielsätze mögen das verdeutlichen:

- (1) Robert Habeck war selbst in der Talkshow.
- (2) Otto hat das Haus selber gebaut.
- (3) Tom will das Cabrio selbst fahren.

Im *ersten* Satz könnte das Pronomen dazu dienen eine Verwechselung zu vermeiden: der Minister *selbst*, nicht einer seiner Staatssekretäre, erschien beim Fernsehen; der *zweite* Satz hätte typischerweise den Sinn der Bekundung, dass der ausgesagte Sachverhalt ungewöhnlich ist, Staunen oder Verblüffung hervorruft, möglicherweise auch Zweifel erweckt: kein anderer als dieser eigentlich doch handwerklich ungeschickte Mann hat, mit eigenen Händen, das Haus erbaut; im *dritten* Satz wäre es gut denkbar, dass der Sprecher sagen will, der Referent des dem Pronomen voranstehenden Namens sei anders gemeint als in einer erwarteten Rolle oder Eigenschaft: Tom hatte durchaus *nicht* das Vergnügen seiner Kinder im Blick, wie er behauptet hat, als er das Cabrio kaufte, nein, *er selbst* will es fahren, die Anderen dürfen allenfalls hin und wieder mal auf der Rückbank dabei sein.

Nun funktionieren die drei Beispielsätze in derselben Weise, wenn wir die Nomina durch das Personalpronomen in der ersten Person ersetzen: ‚*Ich* selbst erschien in der Talkshow‘; ‚*Ich* habe das Haus selber gebaut; ‚*Ich* will das Cabrio selbst fahren‘. Im *ersten* Satz könnte ich bezeugen wollen, *tatsächlich* derjenige zu sein, auf den ein bestimmter Sachverhalt zutrifft, im *zweiten* die *Außerordentlichkeit* eines auf mich bezüglichen Sachverhaltes betonen – der Authentizitätsjargon kennt dafür auch die Redeweise ‚Ich habe das echt gemacht‘, ‚Es ist mir echt passiert‘, ‚Ich habe das echt erlebt‘. Mit dem *dritten* Satz würde ich vielleicht auszudrücken beabsichtigen, dass ein Sachverhalt auf mich *anders als von anderen erwartet* zutrifft. Und in diesen unterschiedlichen Verwendungskontexten bezieht sich der Sprecher jeweils in völlig anderer Weise auf sich selbst. Dabei aktualisiert er drei grundverschiedene Aspekte des menschlichen Selbstbewusstseins, die ich als Selbigkeits-, Gegenwärtigkeits- und Differenzbewusstsein bezeichne. (Schlette, 2013, p. 194f) Unter dem Selbigkeitsbewusstsein verstehe ich die Gewissheit davon, zu verschiedenen Zeitpunkten und unter wechselnden Lebensbedingungen doch immer dieselbe Person zu sein, unter Gegenwärtigkeitsbewusstsein die augenblickshafte Selbstgegenwärtigkeit im Erleben und

unter Differenzbewusstsein, dass die Bestimmungen, die mir von Dritten zugeschrieben werden, nicht erschöpfen, wer oder wie ich bin.

Die Äußerung ‚Ich selbst war in der Talkshow‘ mag den Sinn haben, dass der Sprecher derselbe ist, der in der Vergangenheit Talkshowgast war; dieser Sinn ist dann angemessen, wenn der Adressat der Äußerung im Unklaren darüber ist, dass der jetzige Sprecher und der damalige Fernsehguest dieselbe Person sind. Äußere ich den Satz „Ich habe das Haus selber gebaut“, und zwar im Sinne zum Beispiel der Paraphrase, dass ich, obgleich handwerklich ungeschickt, eine so komplexe Angelegenheit bewerkstelligt habe wie den Bau eines Eigenheims, dann artikuliere ich eine subjektive Bedeutsamkeitserfahrung, die auf Ausdruck und Anerkennung durch Dritte drängt. Hier handelt es sich um eine expressive Verwendung von ‚selber‘ und sie drückt meine Selbstgegenwärtigkeit im Vollzug dieser Tätigkeit oder auch in der verlebendigenden Erinnerung dieser Tätigkeit durch ihre Mitteilung aus. Sage ich nun: ‚Ich selbst will das Cabrio fahren‘, und reagiere damit auf die Erwartung meiner Kinder, dass mein Entschluss, ein Cabrio zu kaufen, nichts anderes heißen könne als meinen neuerdings mit PKW-Führerschein lizenzierten Kindern ein neues Freizeitvergnügen zu erschließen, dann beziehe ich mich in der Verwendung von ‚selbst‘ darauf, dass mein Tun nicht in den Erwartungen aufgeht, die von den Kindern an mich herangetragen werden.

Die These, dass der Wert der individuellen Freiheit in dem dargelegten Bedeutungskontext des modernen Freiheitsideals untergründige Beziehungen zu dem des Selbstbewusstseins unterhält, lässt sich nun folgendermaßen weiter spezifizieren: Freiheitserfahrungen sind Gegenwärtigkeitserfahrungen in dem eben skizzierten Sinne des praktischen Selbstbewusstseins. Ich bin mir affirmativ in Erfahrungen der Urheberschaft und der Souveränität gegenwärtig und in diesem Sinne ist die Erfahrung von Freiheit eine Selbsterfahrung des praktischen Selbstbewusstseins. Um deutlich zu machen, dass es sich bei den freiheitsbezüglichen Gegenwärtigkeitserfahrungen um solche des praktischen Selbstbewusstseins handelt, bietet es sich an, die Erfahrung eigener Urheberschaft als Erfahrung von *Selbstursächlichkeit* und die Erfahrung eigener (Handlungs-) Souveränität als Erfahrung von *Selbstmächtigkeit* zu bezeichnen. Erfahrungen der Selbstursächlichkeit und der Selbstmächtigkeit drücken ein affirmatives Verhältnis zu den eigenen Fähigkeiten der Urheberschaft und der Souveränität im Handeln aus. Es sind diese Erfahrungen, die den Kern individueller Freiheit ausmachen, den Kern nicht einfach eines Zustandes, in dem wir uns befinden oder vorfinden, sondern einer spezifischen Qualität unserer Beziehung zur Welt, der Qualität gelingender *Selbsttätigkeit*, die in völlig unscheinbaren Tätigkeiten erlebt werden kann und uns eben darum seit frühester Kindheit geläufig ist, deren Herstellung aber ebenso wie ihre Wahrnehmung durch Übung verbessert werden kann.

### 3. Selbstursächlichkeit<sup>5</sup>

Bedeutet Urheberschaft, dass es von mir abhängt, ob ich etwas tue oder lasse, so die Erfahrung der Selbstursächlichkeit, dass mein Wille einen Unterschied macht. Das praktische Selbstbewusstsein im Sinne des Gegenwärtigkeitsbewusstseins von Freiheit beruht auf der alltäglichen und nur schwer zu erschütternden Erfahrung, dass *ich* durch das, was ich tue, einen Unterschied mache. Allerdings lässt sich diese Erfahrung in ihrer Intensität *graduieren*

---

<sup>5</sup> Der Begriff der Selbstursächlichkeit hat, insbesondere unter seiner lateinischen Bezeichnung als *causa sui*, eine lange Begriffsgeschichte, die bis Plotin zurückreicht (Hadot, 1971). Im Unterschied zu der vor allem ontotheologischen Verwendung des Begriffs seit Plotin wird in der gegenwärtigen Debatte Selbstursächlichkeit bzw. Selbstverursachung vor allem als das Vermögen thematisiert, „Handlungen aus unverursachter Ursächlichkeit anzufangen“ (Wildfeuer, 2011, p. 361), also als Akteurskausalität, und im Kontext der Debatte über Willensfreiheit und Determinismus verortet, die vor allem zwischen den Kognitionswissenschaften und der Philosophie des Geistes geführt wird (Schönau, 2019, p. 181-212). Im Unterschied zu den genannten Diskursen ist *hier* von Selbstursächlichkeit nur als einer Erfahrung des praktischen Selbstbewusstseins die Rede.

und in ihrer Bedeutung *variieren*. Folgendes Beispiel mag das illustrieren: Anton benutzt ein E-Bike für das Pendeln zwischen Wohnort und Arbeitsplatz. Auf dem Weg zur Arbeit schaltet er die Batterie ein, um zügig und unverschwitz voranzukommen, was ihm um so schneller gelingt, als es anfangs in Kurven bergab geht; auf dem Rückweg schaltet er die Batterie dagegen aus, um von dem sportlichen Trainingseffekt der Fahrt zu profitieren. Im letzten Drittel des Rückwegs tut sich vor ihm die allmählich zunehmende Steigung auf, die er auf dem Hinweg flötend heruntergefahren ist. Auf den letzten 80 Höhenmetern vor der Bergkuppe, hinter der das traute Heim ihn erwartet, nähert sie sich bedrohlichen 10 %. Am Beginn der Steigung kurbelt er noch fleißig. Doch die Beine werden schwerer. Nach der zweiten Serpentine beginnt es im Nacken zu zerren, der Atem wird stoßhaft, nach der fünften fühlen sich die Beine bleischwer an und er fixiert die nächste Kurve, wohl wissend, dass die Steigung danach durch eine kurze Abwärtsneigung der Straße unterbrochen wird, auf der er das Rad rollen lassen und wenigstens für ein paar göttlich langsame Sekunden dem Drang zur Entspannung seines Körpers nachgeben und sich aufs Rad sacken lassen kann. An anderen Tagen, an denen er auf dieser Strecke mit seinem Rennrad unterwegs ist, kann er diese Sekunden ungestört genießen. Auf dem Rückweg von der Arbeit mit seinem E-Bike hört Anton aber eine Stimme der Verlockung, die ihm auch aus anderen Situationen nur allzu bekannt ist, wie etwa nachmittags im Kaffeehaus am Kuchenbüfett oder spätabends vor dem Kühlschrank. Und jetzt flüstert diese Stimme ihm zu: ‚Schalte die Batterie ein!‘ Und er weiß genau, dass er, wenn er der Stimme auch nicht folgen wird, mit ihr doch bis zur Kuppe leben müssen, denn sie verlässt ihn nicht mehr.

Alles, was Anton in dieser Situation hilft, ist sein Wille. Nicht nur muss er sich stärker auf seinen Willen fokussieren, sondern er muss sich um einen stärkeren Willen bemühen, und beides ist schwer voneinander zu trennen. Dies meinen wir jedenfalls, wenn wir uns sagen, dass wir uns anstrengen, uns zusammenreißen, einen Ruck geben sollen. (Keil, 2017, p. 197f) Ob uns das gelingt, hängt davon ab, welchen Unterschied der Wille tatsächlich macht. Ist Anton nur zerstreuterweise daran interessiert, auch einmal eine *slim-fit* Jeans zu tragen, die ihm noch nie gepasst hat, wird er wohlmöglich nicht bis zur siebten Serpentine durchhalten. Ist es ihm dagegen beispielsweise seit seiner Lektüre von Goethes *Italienischer Reise* als Pennäler ein Herzensanliegen, wenigstens einmal in seinem Leben nach dem Zuziehen der Haustür und ohne die Inanspruchnahme von Fremdenergie von daheim aus in die Alpen aufzubrechen, um übers Timmelsjoch langsam ins Vinschgau herab zu gleiten und am Garda-See vorbei schließlich vor der Arena di Verona in dem untrüglichen Bewusstsein auszurollen, endlich in Italien zu sein – dann wird er auch werktags wieder die leidige Kuppe in einem struppigen deutschen Mittelgebirge bezwingen. Es handelt sich in diesem Falle um eine Erfahrung der Selbstursächlichkeit in dem Sinne einer gesteigerten Selbstgegenwärtigkeit, die in der Ausübung einer willentlichen Tätigkeit erfahren wird. Und der Gegenstand dieser Erfahrung ist der Umstand, im eigenen Leben und für sich einen Unterschied markiert zu haben, den Unterschied zwischen einem Leben, das in seinen gewohnten Bahnen verläuft und einem Leben, in dem etwas zur Wirklichkeit wird, auf das es, wie man so sagt, ankommt.

Mit anderen Worten: Die Intensität des Willens hängt von den Widerständen ab, die er zu gewärtigen hat und von der Bedeutung des Unterschieds, den er macht. Denn es ist nicht gesagt, dass der Wille bei seiner Ausübung nicht an den Widerständen scheitert, die sich ihm stellen. Die Erfahrung, dass der eigene Wille im Leben keinen Unterschied (mehr) macht, führt zwangsläufig in die Entfremdung vom eigenen Handeln. Erfahrungen der Entfremdung lassen sich ebenso graduieren wie Erfahrungen von Urheberschaft. Ein Wille, der gar keinen Unterschied macht, ist so gut wie kein Wille, wie ein Leben ohne Willen. Eine Evokation dieses Verlustes von Erfahrungen der Urheberschaft an der Grenze zum Erträglichen gelingt Heinz Strunk in seinem Roman *Der Goldene Handschuh* über das Überleben schwerer Alkoholiker an der Grenze völliger Selbstzerstörung im Hamburger Kiez-Milieu der Siebziger Jahre. (Strunk,

2016) Wie tief das Zerbrechen des Willens an seinen Widerständen sogar in die einfachsten physiologischen Mechanismen herabreichen kann, schildert Strunk mit verstörenden Details, etwa einem ‚Stammgast‘ der titelgebenden Kneipe, der täglich bis in die Morgendämmerung mit vom Urinieren in die Hose wundgescheuerten Schenkeln bewegungslos auf dem Schemel vor dem Tresen hockt. Den Protagonisten des Romans durchweht ein- oder zweimal im Verlauf der Geschichte wie ein Zug von der offenen Kneipentür her der Gedanke, dass niemand so leben wollen kann, wie er lebt – um schnell wieder angesichts der konkreten Unfähigkeit zu wenigstens kleinen Unterschieden hinter der teigigen Müdigkeit zu verblassen, die sich mit dem sogenannten Schmiersuff in Kopf und Gliedern eingenistet hat.

#### 4. Selbst- mächtigkeit<sup>6</sup>

Die Erfahrung, dass der Wille einen Unterschied macht, ist uns in der Tat so selbstverständlich, dass uns der Verlust dieses Willens schockiert und wir zugleich unterschätzen, wie feinädrig seine Leistungen unser Leben normalerweise durchwirken. Umso erhellender ist daher der Fall Ian Watermans, der mit ganz anderen Widerständen zu tun hatte als einer Straßensteigung. Waterman war an einer akuten sensorischen Neuropathie erkrankt, die zum Verlust von Propriozeption und Tastsinn geführt hatte. Die Propriozeption ist die Hauptinformationsquelle für das Funktionieren des Körperschemas: der Körper bezieht subpersonale physiologische Informationen aus kinetischen, muskulären, artikularen und kutanen Quellen, die zur automatischen Kontrolle von Haltung und Bewegung beitragen, ohne dass irgendeine Form von selbstbezüglicher Intentionalität mit im Spiel wäre. Eben diese Informationsquelle war bei Waterman gleichsam abgeschnitten. Er büßte durch den Verlust der Propriozeption zuerst vollständig die Kontrolle über die Körperhaltung und -bewegung ein. (Cole, 1995) Waterman war auf einer elementaren physischen Ebene von der selbstzerstörerischen Möglichkeit bedroht, dass sein Wille in der Interaktion mit der Umwelt keinen Unterschied mehr macht. Er musste sich die Fähigkeit Unterschiede zu machen erst wieder buchstäblich Schritt für Schritt erkämpfen.

Berühmtheit erlangte sein Fall nicht wegen der Erkrankung, sondern wegen der Art und Weise mit ihr fertig zu werden. Waterman lernte den Verlust der Propriozeption partiell durch den Sehsinn zu kompensieren und die basalen Handlungen, für die er kein Gefühl mehr hatte, durch visuelle Kontrolle der Bewegungsschemata wiederzuerlernen. Was uns ganz selbstverständlich erscheint: ein Glas Wasser zu heben, war für Waterman plötzlich zum Gegenstand eines starken Willens geworden, dessen Ausübung ein schier unvorstellbares Ausmaß an Kontrolle und Übung verlangte. Waterman hatte nicht seinen Willen verloren, aber seine Selbstmächtigkeit in der Ausübung seiner Urheberschaft an der Grenze zur Ohnmacht. Eben weil er sich das Vermögen der Urheberschaft, dass es also von ihm abhängt, ob er etwas tut oder lässt, erhalten hatte, konnte er sich schrittweise seine Selbstmächtigkeit im Sinne einer guten Beherrschung motorischer Bewegungsabläufe zurückerobern. Jahre später bestand er sogar – wie in einem Triumph über seinen vormals auf Mikrobewegungen

---

6 Wie sich die Verwendung des Begriffs der Selbstursächlichkeit unter der lateinischen Bezeichnung der *causa sui* auf eine eminente Begriffsgeschichte berufen kann, gilt das für den Begriff Selbstmächtigkeit unter der griechischen Bezeichnung der *Autarkie* (Rabe, 1971), hier allerdings mit einem Schwerpunkt auf der Antike und Spätantike von Aristoteles bis Augustinus. In der neueren Diskussion ist diese Tradition, insbesondere unter Berufung auf die eudämonistische Ethik der Stoa, in der Philosophie der Lebenskunst wieder aufgegriffen worden. Vermittelt über das Spätwerk Michel Foucaults hat Wilhelm Schmid die Tradition des Autarkie-Denkens unter Verwendung des Begriffs der Selbstmächtigkeit aktualisiert. (Schmid, 1998; Schmid, 2007, p. 103-114) Hier wird der Begriff der Selbstmächtigkeit weniger anspruchsvoll verwendet als bei Schmid. Während Schmid auf ein Ideal der Lebensführung abhebt, wird in den folgenden Überlegungen unter Selbstmächtigkeit nur das Vermögen verstanden, Tätigkeiten, die mir im Leben wichtig sind, auf gute Weise ausführen zu können. Selbstmächtigkeit in diesem eingeschränkten Sinne ist eine Voraussetzung von Selbstmächtigkeit qua stoischer und post-foucaultianischer Autarkie, diese erschöpft sich aber nicht darin, sondern impliziert ein ethisches Programm praktischer Selbstverhältnisse.



eingeschränkten Bewegungsradius – die Führerscheinprüfung. Dieser extreme Fall zeigt: In aller Regel konkretisiert sich die Erfahrung von Selbstursächlichkeit in Erfahrungen der Selbstmächtigkeit: je besser wir das machen, was wir wollen, desto intensiver ist die Erfahrung eines Willens, der einen Unterschied macht. Er individuiert sich darin, dass wir uns darauf verstehen, wie das geht, was wir wollen. Er kommt im Maße der Selbstmächtigkeit, die wir in seiner Ausübung gewinnen, zu sich selbst. Daher würden wir mit dem vollständigen Verlust unserer Souveränität im Handeln nicht nur die Erfahrung der Selbstmächtigkeit, sondern auch diejenige der Selbstursächlichkeit einbüßen. Als Urheber misslingender Handlungen kann ich mich nur im Horizont einer Umweltbeziehung erfahren, in der ich grundsätzlich zurechtkomme.

Selbstmächtigkeit bedeutet, in der Frage, wie Freiheit wirklich geht, sozusagen den Dreh herauszuhaben. Sie ist erlernbar. Den Dreh herauszuhaben besteht zunächst in der Beherrschung der geltenden Standards des Gelingens, denen wir uns in der Ausübung der meisten unserer Tätigkeiten zu stellen haben. Diese Standards sind, je nach den Tätigkeiten, unterschiedlich ausdrücklich niedergelegt. Vieles kann man aus Lehrbüchern lernen, anderes nur, indem man anderen abguckt, wie es geht. Wie lernen wir Fahrrad zu fahren oder Möbel zu bauen? Oder diplomatische Verhandlungen zu führen? Es gibt Standards dafür, wie man sich auf die besagten Tätigkeiten zu verstehen hat. Man kann den Dreh zu ihnen herauskriegen. Wenn wir verstanden haben, wie das geht, werden diese Tätigkeiten zum Medium individueller Freiheit, weil wir in ihnen Erfahrungen der Selbstursächlichkeit und Selbstmächtigkeit machen können. Vorausgesetzt ist aber, dass wir sie ausüben wollen, weil sie uns wichtig sind. Ich kann es zu einer staunenswerten Fertigkeit beim Falten von Papierschiffchen gebracht haben, aber mir würde die Bedeutung dieser Tätigkeit in meinem Leben nicht ausreichen, um in ihr eine Freiheitserfahrung zu machen. Die Freiheitserfahrung der Selbstmächtigkeit beruht daher auf einem Handlungswissen, das einerseits ‚*tacit*‘ ist, uns also in unseren Handlungsvollzügen orientiert, ohne propositional expliziert zu werden oder überhaupt immer expliziert werden zu können, aber andererseits auch einen ‚*personal*‘ Charakter besitzt, also intrinsisch durch das Engagement und die Anstrengung qualifiziert ist, die wir für seinen Gegenstand aufbringen. (Polanyi, 2005)<sup>7</sup> Die Freiheitserfahrung von Selbstmächtigkeit lässt sich daher folgendermaßen pointieren: sie ist eine Gegenwärtigkeitserfahrung in der gekonnten Ausübung derjenigen Tätigkeiten, die uns wichtig sind und deren gelingende Ausübung auch darauf angewiesen ist, dass wir sie wichtig nehmen. Ein guter Indikator dafür, dass uns die gute Ausübung bestimmter Tätigkeiten wichtig ist, besteht in der *Scham*, die wir empfinden, wenn wir ausgerechnet in diesen Tätigkeiten versagen. (Tugendhat, 2003, p. 75) Die Scham verdichtet sich wiederum in dem Selbstvorwurf, dass wir uns stärker hätten anstrengen sollen.

Wenn man den Dreh zu etwas herausfinden kann, dann kann man in der Ausübung dieser Tätigkeiten auch mehr oder weniger geschickt sein. Die Erfahrung der Selbstmächtigkeit hängt also nicht nur davon ab, etwas zu können, das uns wichtig ist, sondern sie hängt auch von dem Grad ab, in dem wir sie beherrschen. Sie hängt von der Güte unserer Ausübung dieser Tätigkeiten ab. Für Ian Waterman war nach seiner Erkrankung der erste gelungene Griff nach einem Glas Wasser wahrscheinlich eine ausgeprägte Erfahrung der Selbstmächtigkeit, vergleichbar derjenigen eines kleinen Kindes, das gerade das Laufen gelernt hat und erstmals in einem unbeobachteten Augenblick die verbotene Fanta auf der Kommode unter seine Kontrolle bringt. Im Zuge der Ausbildung unserer Fertigkeiten steigen aber auch die Ansprüche daran, wie und in welchen Tätigkeiten wir die Erfahrung der Selbstmächtigkeit *suchen*. Und das ist ein entscheidender Punkt: Das Maß der Selbstmächtigkeit, die ich in der Ausübung meiner

---

<sup>7</sup> In späteren Arbeiten hat Michael Polanyi der Personalisierung von Handlungswissen durch „commitment“ für seine Entwicklung eine geringere Bedeutung beigemessen (vgl. Polanyi, 2009).

Tätigkeiten erfahren kann, hängt niemals *allein* von den allgemein geltenden Standards ab, denen ich zu genügen habe. Es hängt auch davon ab, wieviel Spielraum mir diese Standards gegenüber den Tätigkeiten einräumen, für die sie gelten. Beim Rasenmähen ist dieser Spielraum recht beschränkt. Der Tastfunker auf einem Schiff der Marine kann an der individuellen Rhythmisierung des Morse-Codes erkennen, mit wem auf den Begleitschiffen seines Verbandes er gerade in Funkkontakt steht, denn jeder Funker schlägt die Morsetaste etwas anders an. Aber auch hier ist der Spielraum nicht wirklich groß. Ganz im Gegensatz zu dem Spiel eines Pianisten, den geübte Hörer ebenfalls an seinem Anschlag erkennen können. Die Art und Weise seines Anschlags ist im Unterschied zu demjenigen des Funkers zugleich semiotisch bedeutsam, sie ist ein Akt der Interpretation. Am dem Rasenmähen gegenüberliegenden Ende des Spektrums finden wir Tätigkeiten, die nicht nur einen großen Spielraum der Variation haben, sondern von denen wir auch erwarten, dass dieser Spielraum genutzt wird. Bei der musikalischen Improvisation wissen wir zu Beginn nicht, was uns erwartet. Der Musiker hat als Vorgabe ein Motiv, das harmonische Gerüst und die ihm zur Verfügung stehende Anzahl von Takten.

### 5. Selbstwirksamkeit<sup>8</sup>

Ist der behauptete Erfahrungskern der Freiheit durch Erfahrungen der Selbstursächlichkeit und Selbstmächtigkeit hinreichend bestimmt? Notwendig, aber nicht hinreichend. Denn die vorangegangenen Überlegungen haben sich auf eine *dyadische* Modellierung der Beziehung des Menschen zur Welt beschränkt: Urheberchaft und Handlungssouveränität sowie die korrelierenden Erfahrungen der Selbstursächlichkeit und Selbstmächtigkeit charakterisieren, wie das, was ich tue, *für mich* einen Unterschied bedeutet. Diese Modellierung ist allerdings unterkomplex. Mindestens ist zu berücksichtigen, dass unser Handeln meistens auch auf das Handeln anderer bezogen ist und mit ihm rechnen muss. Die Dimension der Intersubjektivität wurde in den voranstehenden Überlegungen aber nur *abstrakt* berücksichtigt, nämlich unter Berufung auf Standards der Handlungssouveränität, die das Subjekt nicht allein festlegen kann, sondern für die es auf eben intersubjektiv gültige Maßstäbe bezogen ist: darüber, was es heißt einen guten Tisch zu bauen, ein gutes Tennis-Match zu spielen oder diplomatische Verhandlungen auf gute Weise auszuüben, besitzt kein einzelner Mensch Definitionshoheit. Für eine hinreichende phänomenologische Beschreibung des Kerns individueller Freiheit ist neben der abstrakten aber auch die *konkrete* Intersubjektivität des Anderen zu berücksichtigen, auf den mein selbstverursachtes und selbstmächtiges Handeln gegebenenfalls abzielt. Die dyadische Austauschbeziehung zwischen dem Individuum und der Welt muss *trianguliert* werden: Indem ich mit der Welt interagiere, verhalte ich mich zugleich häufig zu Dritten, mit denen ich mein Handeln koordiniere, mit denen ich in vielen Fällen kooperiere, die aber vielleicht noch häufiger Nutznießer oder Betroffene meines Handelns sind. Zu Urheberchaft und Souveränität muss daher in vielen der uns wirklich wichtigen Tätigkeiten die *Mittelbarkeit* hinzutreten, der Umstand, dass diese Tätigkeiten nicht nur in *meinem* Leben, sondern auch für *andere* einen Unterschied machen.

Im Kontext der Gegenwärtigkeitserfahrung praktischen Selbstbewusstseins möchte ich die Erfahrung der Mittelbarkeit als *Selbstwirksamkeit* im Sinne der spezifischen Selbsterfahrung bezeichnen, die wir machen, wenn wir den Eindruck gewinnen, in unserem Handeln bei

---

8 Der Begriff der Selbstwirksamkeit hat seine terminologische Heimat in der Psychologie und bezeichnet dort die Selbstgewissheit einer Person, auch schwierige Situationen bewältigen zu können (Bandura, 1997). Diese Begriffsverwendung entspricht allerdings eher dem, was hier unter „Selbstmächtigkeit“ verstanden wird. Demgegenüber soll ‚Selbstwirksamkeit‘ die intersubjektive Dimension unserer Freiheitserfahrung betonen. Diese, hier als Selbstwirksamkeit bezeichnete Dimension der Erfahrung unserer Selbsttätigkeit berücksichtigt Hartmut Rosa in seiner Verwendung des Begriffs der Selbstwirksamkeit (Rosa, 2016, p. 269-280). Die Erfahrung von Selbstwirksamkeit ist – in der Terminologie Rosas – eine horizontale Resonanz Erfahrung.

anderen Menschen eine Spur zu hinterlassen. In der Selbstmächtigkeit ist die Verschränkung der Perspektiven der Ersten und Zweiten Person angelegt, die uns zur Mitteilbarkeit und damit zu Erfahrungen der Selbstwirksamkeit disponiert, wenn wir danach streben in unserem Leben eine gute Figur zu machen. Nicht nur sind wir in unserer Freiheitserfahrung auf die Handlungssouveränität angewiesen, die wir beispielsweise dadurch beweisen, dass wir ein Handwerk auf gute Weise ausüben, sondern wir sind auch abhängig von der Fähigkeit der Mitteilbarkeit, also das Ergebnis unserer Anstrengungen sozusagen ‚an den Mann‘ oder ‚an die Frau‘ zu bringen, Anerkennung für das zu bekommen, was wir getan haben. Diese Anerkennung besteht wiederum im Kern nicht in einer symbolischen Anzeige – wie beispielsweise einem Lob, einer Urkunde oder dergleichen –, sondern in der Konsequenz, die unsere Selbsttätigkeit für das Gedeihen Dritter besitzt, illustrativ: der Wertschätzung für einen Tisch, die der Käufer gegenüber dem Tischler dadurch zum Ausdruck bringt, dass dieses Möbelstück zum Zentrum der Küche wird, zum Ort geselliger Abende. Die Selbstwirksamkeit besteht diesem Beispiel zufolge in der Erfahrung des Tischlers, dass das von ihm gebaute Möbelstück tatsächlich einen Unterschied im Leben einer Familie macht, dass er durch die gute Ausübung derjenigen Tätigkeit, die ihm wichtig ist, im Leben dieser Menschen etwas bewirkt hat.

Wie Handlungssouveränität Urheberchaft voraussetzt, so Mitteilbarkeit Handlungssouveränität: wir müssen etwas können, damit es tatsächlich auch für andere einen Unterschied macht. Das Gleiche gilt für die korrelierenden Selbsterfahrungen: Selbstmächtigkeit setzt Selbstursächlichkeit ebenso voraus, wie Selbstwirksamkeit Selbstmächtigkeit. Nicht aber umgekehrt: denn nicht immer richtet sich unser Handeln auf andere, suchen wir deren Anerkennung und ist es uns wichtig, dass das, was wir getan haben und wie wir es getan haben, im Leben der Anderen eine Spur hinterlässt. Während also die abstrakte Intersubjektivität der institutionell verfestigten Standards, an denen sich Vorstellungen der Güte unserer Tätigkeiten orientieren müssen, für uns unhintergebar sind, wenn wir überhaupt beschreiben wollen, was (Handlungs-)Souveränität und korrelativ Selbstmächtigkeit heißen soll, ist die konkrete Intersubjektivität des anderen für uns nur dann, aber auch *immer dann* relevant, wenn wir uns mit ihm koordinieren oder wenn wir mit ihm kooperieren wollen oder wenn ihm schlicht unser Handeln gilt. Die Dynamik von Selbstmächtigkeit und Selbstwirksamkeit beschränkt den Anderen in der direkten Interaktion indessen nicht auf die passive Rolle, dem Handelnden sozusagen seine Selbstwirksamkeit zu spiegeln. Menschen können in ihren Tätigkeiten wechselseitig aneinander ‚über sich hinauswachsen‘, wie man so sagt, d.h. zu souveränen Leistungen durch die Wirkung angestachelt werden, die ihre Tätigkeit auf den anderen ausübt. So kann sich in der Koordination einer Fußballmannschaft beim Spielaufbau eine alle Widerstände mit der Anmutung von Leichtigkeit überwindende Flüssigkeit der Ballführung einstellen, bei der einer den anderen ‚mitreißt‘. Dabei handelt es sich um Phänomene reziproker Selbstwirksamkeit, der wechselseitigen Erfahrung am jeweils anderen, durch die Qualität der eigenen Tätigkeit zu derjenigen des anderen und damit zugleich zu der spezifischen Qualität des uns verbindenden Interaktionszusammenhangs beizutragen: „We are the champions, my friends“.

Zusammenfassend schlage ich vor, in Gegenwärtigkeitserfahrungen des praktischen Selbstbewusstseins den phänomenologisch ausweisbaren Kern der individuellen Freiheit der Person anzuerkennen. Es handelt sich dabei um Erfahrungen der Selbstursächlichkeit, Selbstmächtigkeit und Selbstwirksamkeit, weil wir uns in diesen Tätigkeiten als diejenigen gewahr sind, die durch diese Tätigkeiten auf eine als gut und passend erfahrende Weise einen Unterschied im eigenen Leben und gegebenenfalls im Leben anderer setzen. Ich möchte den

## 6. Schluss



Sinn dieser Freiheit, ihren Erfahrungskern, folgendermaßen pointieren: Frei nennen wir denjenigen, der in den relevanten Tätigkeiten seines Lebens eine *gute Figur* macht.

### REFERENCES

- Bandura, A. (1997). *Self-Efficacy. The Exercise of Control*. New York: Freeman;
- Cole, J. (1995). *Pride and a Daily Marathon*. Cambridge (Mass.): MIT Press;
- Duden (1973): *Duden. Grammatik der deutschen Gegenwartssprache*. 3. Aufl. Mannheim u.a.: Bibliographisches Institut;
- Geyer, Ch. (2004). *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*. Frankfurt/M.: Suhrkamp;
- Hadot, P. (1971). Causa Sui. In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. v. J. Ritter u.a.. Bd. 1 [976-977]. Basel/Stuttgart: Schwabe;
- Honneth, A. (2011). *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp;
- Honneth, A. (2004). Antworten auf die Beiträge. In Ch. Halbig, M. Quante (Hg.), *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*. Münster: LIT Verlag;
- Howard, D. (2001). *Die Grundlegung der amerikanischen Demokratie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp;
- Keil, G. (2018). *Willensfreiheit und Determinismus*. Stuttgart: Reclam;
- Keil, G. (2017). *Willensfreiheit*. Berlin/Boston: de Gruyter;
- Menke, Ch. (2015). *Kritik der Rechte*. Berlin: Suhrkamp;
- Polanyi, M. (2009). *The Tacit Dimension* [1966]. With a new foreword by Armatya Sen. Chicago: University of Chicago Press;
- Polanyi, M. (2005). *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy* [1958]. Routledge: Taylor & Francis E-Library;
- Rabe, H. (1971). Autarkie. In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. v. J. Ritter u.a.. Band 1 [685-691]. Basel: Schwabe;
- Redaktion (1995). Artikel ‚Selbstbewusstsein‘. In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. v. J. Ritter, K.Gründer. Band 9. Basel: Schwabe;
- Rosa, H. (2016). *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp;
- Schmid, W. (2007). *Mit sich selbst befreundet sein. Von der Lebenskunst im Umgang mit sich selbst*. Frankfurt/M.: Suhrkamp;
- Schmid, W. (1998). Lebenskunst als Ästhetik der Existenz. In J. Schummer (Hg.). *Glück und Ethik* [83 – 91]. Würzburg: Königshausen & Neumann;
- Schlette, M. (2013). *Die Idee der Selbstverwirklichung. Zur Grammatik des modernen Individualismus*. Frankfurt/M.: Campus;
- Schönau, A. (2019). *Schnittstellenprobleme in Neurowissenschaften und Philosophie. Willensfreiheit aus handlungstheoretischer Perspektive*. Stuttgart: Metzler;
- Strunk, H. (2016). *Der goldene Handschuh*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt;
- Thomä, D. (2003). Selbstbestimmung, Selbsterhaltung und Glück. Über den Utilitarismus, Nietzsche, Max Weber, Heidegger und die Nachlässigkeit der Demokratie. In D. Thomä, *Vom Glück in der Moderne* [S. 131-269]. Frankfurt/M.: Suhrkamp;
- Tugendhat, E. (2003). *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*. München: Beck;
- Wiesing, L. (2020). *Ich für mich. Phänomenologie des Selbstbewusstseins*. Berlin: Suhrkamp;
- Armin G. Wildfeuer, A.G. (2011). Freiheit. In *Handbuch Ethik*. Hg. v. M. Düwell u.a. Stuttgart: Metzler.

---

TERESA GEISLER  
Technische Universität Berlin  
t.geisler@tu-berlin.de

---

# SCHMERZLUST. ANNÄHERUNGEN AN EIN WIDERSTÄNDIGES PHÄNOMEN

---

## *abstract*

*Pain and pleasure are generally conceived as opposites and are often experienced as such. Nevertheless, there is the phenomenon that people voluntarily seek out and enjoy pain. In this essay, I argue that the pleasure of pain is not a rare deviance, but rather an everyday phenomenon. I use eidetic variation to examine the constitution of pain and attempt to shed light on the phenomenon by describing different pain pattern experiences and to show that pain and pleasure are not mutually exclusive.*

---

## *keywords*

*pain, pleasure, phenomenology, eidetic variation*

---

Schmerz und Lust werden gemeinhin als Gegensätze konzipiert und oft auch so erlebt. Wenn wir darüber sprechen, dass Menschen freiwillig Schmerzen aufsuchen, dann geschieht das meistens im Kontext von Krankheit (also z.B. Selbstverletzung im Borderline) oder Devianz bzw. Perversion (also z.B. Masochismus). Wenn ich in meine Lebenswelt schaue, dann begegnen mir aber ständig Menschen, die Schmerz freiwillig aufsuchen und diesen auch zu genießen scheinen: in der Sauna, beim scharfen Essen, im Fitnessstudio, beim Yoga oder – wenn ich einen breiteren Schmerzbegriff anlege –, dann auch in der Oper, wenn Tosca den Tod ihres Geliebten beklagt und alle lustvoll mitleiden, in der Satire, in den Filmen von Ingmar Bergmann oder im Internet, wenn Menschen Schilder mit #Roastme in die Kamera halten. Dass Menschen freiwillig Schmerz aufsuchen und nicht um jeden Preis vermeiden, scheint also weder besonders abseitig noch besonders ungewöhnlich zu sein und erstmal weder mit Krankheit noch mit Sex verbunden, sondern vielmehr ein alltägliches Phänomen zu sein. Wenn wir uns jedoch die unterschiedlichen Definitionen oder Konzeptionen von Schmerz ansehen, dann scheint die Schlechtigkeit (Nagel, 1989) bzw. die negative phänomenale Qualität (Aydede, 2019; Raja, 2020), oder „die reine physische Erfahrung der Negation“ (Scarry, 1992, p. 79) wesentlich zum Schmerz dazuzugehören und ein wichtiges Abgrenzungskriterium zu anderen Empfindungen zu sein. Aber warum suchen Menschen dann freiwillig Schmerz auf?

Einige Beispiele lassen sich dadurch erklären, dass Schmerz in Kauf genommen wird, um etwas anderes zu erreichen, das einem wichtiger ist, wie der Schmerz beim Trainieren für eine bestimmte körperliche Form. Außerdem kann man Schmerz natürlich mannigfach gebrauchen, z.B. um Anerkennung zu bekommen oder wach zu werden. Allerdings scheint das nicht alle Phänomene zu erklären, manche Phänomene wie das Essen von Chilis pur, am losen Zahn ruckeln oder asexueller Masochismus scheinen keinem höheren Zweck zu dienen, sondern selbst genussvoll zu sein (Klein, 2015). Auch in unserer Sprache zeigt sich das: Wir sprechen vom guten Schmerz in der Faszienmassage, dem schönen Schmerz in traurigen Liedern, vom süßen Dehnungsschmerz im Yoga, dem herrlich scharfen Chili und von der *voluptas dolendi* in der Liebe. Man könnte dies natürlich als Begriffsverwirrung abtun oder – Phänomenologie machen!

Was ist es, das die Lust am Schmerz so problematisch macht, warum ist lustvoller Schmerz überhaupt ein Problem? Natürlich sind Schmerzen oft unangenehm, aber wenn die Schlechtigkeit, das Negative, die unangenehme phänomenale Qualität als Wesenseigenschaft von Schmerz betrachtet wird, also das, ohne welches wir Schmerz nicht denken können, dann ist es schwer zu verstehen, wie Schmerz lustvoll sein kann. Mit der eidetischen

Variation hat Husserl ein Verfahren entwickelt, das die Unterscheidung des Wesentlichen vom Unwesentlichen ermöglichen soll. Aber wenn ich mir im Sinne der eidetischen Variation einen Schmerz denke und ihn in ein „beliebiges Exempel“ (Husserl, 1968, p. 410) abwandle, „das zugleich den Charakter des leitenden ‚Vorbildes‘ erhält, des Ausgangsgliedes für die Erzeugung einer offen endlosen Mannigfaltigkeit von Varianten“ (ebd.) und dann diese Varianten phantasierend erzeuge und versuche, so im Blick zu behalten, dass sich eine Invariante abhebt, dann stoße ich schon auf die erste Schwierigkeit: nämlich einen Schmerz zu imaginieren bzw. das Empfinden eines Schmerzes mir in seiner Reichhaltigkeit vorzustellen, wenn ich ihn gerade nicht habe. So ganz will das nicht gelingen, hier widersteht der Schmerz bereits ein wenig der eidetischen Variation. Trotzdem versuche ich mir einen stechenden Schmerz im rechten Fuß über dem Knöchel zu phantasieren und anschließend zu variieren. Ich phantasiere einen stechenden Schmerz im linken Fuß, im Rücken, am rechten Arm und am linken Arm... und stelle fest: Ich kann zwar diesen einen Schmerz problemlos wandern lassen, aber es fällt mir schwer, die Qualität des Schmerzes zu variieren und nicht nur seinen Ort.

Nachdem ich so eine Weile herumphantasiert habe, stelle ich außerdem fest, dass ich eigentlich nur die sinnliche Sensation variiere, obwohl ich doch weiß, dass die Eigenschaften des Empfindens von Schmerz maßgeblich von der Situation, in der ich den Schmerz erlebe, abhängen. Ich erinnere mich, dass ich den Schmerz des Barfußlaufens anders erlebe, wenn ich müde bin oder wach. Und auch ein Stechen in der Herzgegend fühlt sich ganz anders an, wenn es mich plötzlich überfällt oder wenn ich weiß, dass es sich um Muskelkater handelt. Überhaupt bin ich bei der eidetischen Variation von Schmerz auf die Erinnerungen *meiner* Schmerzen angewiesen. Ausgehend vom erinnerten Schmerz kann ich den Ort des Schmerzes am Körper und, wenn ich mich darauf konzentriere, auch die Situation variieren. Ich kann variieren, dass ich einen Krampf nicht am rechten, sondern am linken Fuß, nicht beim Schwimmen, sondern auf dem Sofa erlebe, aber ich kann mir keine *Art* von Schmerz anschaulich vorstellen, den ich noch nie hatte, wie ich mir eine Blume vorstellen kann, die ich noch nie gesehen habe. Außerdem stoße ich schnell darauf, dass zwischen vielen Varianten von Schmerz keine kontinuierlichen Übergänge möglich sind: Wenn ich z.B. den Schmerz einer Blasenentzündung phantasiere und ihn mit dem Brennen eines scharfen Chillis vergleiche, dann ist es mir nicht möglich, durch kontinuierliche Variation vom einen zum anderen zu kommen – obwohl mein Sprachgebrauch eine Ähnlichkeit nahelegt, da ich beide als „brennende Schmerzen“ charakterisieren würde. Zwischen diesen beiden Schmerzerlebnissen scheint es keinen kontinuierlichen Übergang zu geben, ich kann nichts imaginierend festhalten und andere Qualitäten so lange variieren, bis ich von der schmerzhaften Blasenentzündung zum Brennen des Chilli komme. So unterschiedlich sind die Erlebnisse. Körperschmerz scheint also keine Kategorie zu sein wie Farbe, mit kontinuierlichen Übergängen zwischen den einzelnen Farbtönen, sondern eher eine Kategorie wie Wahrnehmung. So gehören zwar Farb- und Tonwahrnehmungen beide zur Überkategorie der Wahrnehmung, aber im Gegensatz zu den einzelnen Farbtönen ist zwischen Farbe und Ton ebenso wenig ein kontinuierlicher Übergang möglich, wie zwischen den unterschiedlichen Arten von Schmerz.

Trotzdem zeigt mir die eidetische Variation einige Invarianten auf, die zum Phänomen Schmerz dazugehören. Das ist zunächst sein leiblicher Bezug, Schmerzerleben ist immer auch leibliches Erleben; außerdem ist es unsinnig, beim Schmerz den Seinsglauben einzuklammern. Der Schmerz, den ich erlebe, der ist auch da, er existiert – und er tut weh. Im Wehtun liegt etwas Widriges; etwas stößt, drückt oder reißt und zerzt an mir und da ist der Impuls – weg (Schmitz, 1964; 1965 & 1989)! Mit dem Schmerz ist eine bestimmte innere Bewegung eng verbunden, ja scheint ihn ganz wesentlich auszumachen, eine *innere Rückzugsbewegung*, die nicht gelingt, die blockiert ist (Grüny, 2004), weil ich nicht aus der Haut fahren kann. Die

einzigste Ausnahme scheinen sehr leichte, beunruhigende Schmerzen zu sein, bei denen der Drang hinzuspüren ganz stark ist, so dass sich gleichsam eine innere Bewegung auf den Schmerz hin ergibt. Diese Schmerzen tun allerdings auch so subtil weh, dass ich vielleicht gar nicht von Schmerz sprechen würde, wenn sie mir nicht Sorgen machen würden, aber auch sie haben etwas Widriges. Abgesehen von der leiblichen Verfasstheit von Schmerz scheint mir die Doppelbewegung des Wehtuns, die keinen sichtbaren Ausdruck finden muss, das Einzige zu sein, das wirklich wesentlich zum Schmerz gehört, ohne dass ich Schmerz nicht denken kann. Andere Eigenschaften, die der Schmerz oft hat, wie das Getroffenwerden oder der Charakter des Störenden, Zerstörenden (Buytendijk, 1948; Grüny, 2004) oder auch die negative phänomenale Qualität (Aydede 2019; Raja 2020) begleiten den Schmerz zwar oft, aber ich kann mir Schmerzen vorstellen und mich auch an solche erinnern, die diese Eigenschaften nicht haben und und so scheinen diese nicht wesensmäßig zum Schmerz dazuzugehören: z.B., der Dehnungsschmerz beim Yoga, in den ich mich immer tiefer hineinsinken lasse – hat zwar etwas Widriges und tut weh, aber er trifft mich nicht und hat auch nicht den Charakter einer Störung, weil er zum Yoga dazu gehört; und da es ganz an mir liegt, wie tief ich mich in den Schmerz hineinfallen lasse, hat der Schmerz auch nichts Zerstörerisches an sich. Schmerz tut weh, ja, das scheint zum Wesen des Schmerzes zu gehören, aber das muss nicht immer unangenehm sein. Das Wehtun als leibliche Erfahrung scheint mir dagegen auch nichtkörperliche Schmerzen wesentlich auszumachen und diese von anderen Erlebnissen wie Angst, Demütigung, Ekel oder Verzweiflung zu unterscheiden, die alltagssprachlich oft als schmerzhaft bezeichnet werden. Auch wenn es Unterschiede zwischen körperlichen Schmerzen und solchen, die das nicht sind, gibt – wie die sinnliche Qualität – scheint mir die Dichotomie von körperlichen und „seelischen“ Schmerzen phänomenologisch kaum haltbar. Bereits das Empfinden von Schmerz im Körper ist so vielgestaltig und hat so viele unterschiedliche Qualitäten, dass ein Vergleich oder eben ein kontinuierlicher Übergang oft gar nicht möglich ist und manchmal wissen wir selbst nicht genau, was uns nun eigentlich schmerzt: „Es gibt einen inneren Schmerz, bei welchem man, weil subtile Dinge in ihn eingesickert sind, nicht unterscheiden kann, ob er von der Seele oder vom Körper herrührt, ob er ein Unwohlsein ist, weil man die Nichtigkeit des Lebens spürt, oder ob er die schlechte Laune ist, die aus irgendeinem organischen Abgrund aufsteigt – aus Magen, Leber oder Gehirn.“ (Pessoa, 1987, p. 49).

Wenn wir Schmerz nicht mehr schlicht als eine unangenehme Empfindung denken, sondern als ein komplexes Ereignis, das weh tut, aber darüber hinaus auch andere Dimensionen und Eigenschaften hat, verliert Schmerzlust etwas von seiner Rätselhaftigkeit. Eine Möglichkeit, Schmerzlust zu verstehen ist dann, sie als Lust am Schmerz zu denken, als ein hedonistischer Akt, also ein Mögen oder Genießen, das sich auf die schmerzhafteste Erfahrung bezieht. Zu den Eigenschaften der Schmerzhafte Erfahrung, die immer wieder in den Berichten und Erzählungen von Schmerzlusterlebnissen vorkommen und am Schmerz genossen werden, gehört das Gefühl der lebendigen Selbstgegenwart, das uns aus dem gleitenden Dahinleben herausreißen kann (Schmitz, 2011, p. 3f.) sowie die Grenzüberschreitung im Schmerz bzw. das Spiel mit ihr (vgl. Klein 2015), die etwas Wollüstiges, aber auch Identitätsstiftendes haben kann und auch das ekstatisch Entgrenzende, das vor allem bei intensivem Schmerz in religiösen oder rituellen Kontexten aufzutreten scheint (Morris, 1996, p. 183ff.; Taylor & Ussher, 2001; Newmahr, 2010). Sogar das Widrige im Schmerz kann lustvoll sein – *wenn wir richtig dafür gestimmt sind* (Merleau-Ponty, 1974), wie man mit Merleau-Ponty vielleicht sagen kann. Wenn ich auf einem unebenen Kiesweg barfuß laufe, dann tut das weh. Nicht sehr, aber doch. Hier tritt das Konflikthafte im Schmerz besonders in den Vordergrund; Barfußlaufen hat etwas Widriges, das mich herausfordert und manchmal finde ich es lustvoll, mich damit auseinanderzusetzen. Die kleinen spitzen Kiesel

spüre ich zuerst, sie pieken mich, hin und wieder erwischt mich ein großer ebener Stein und drückt schmerzhaft gegen die Innenseite meines Fußes, es prickelt und sticht – mit Hermann Schmitz gesprochen ist das eine ausgesprochen epikritische Erfahrung! Barfußlaufen ist mir nicht unbedingt unangenehm, aber es ist für mich konflikthaft. Wenn ich mich aufs Barfußlaufen konzentriere, dann kann ich mich gewissermaßen leiblich mit diesem Konflikt auseinandersetzen: dann sind die hellen stechenden Eindrücke anregend und verbinden sich an einem warmen Tag aufs Schönste mit der Kühle des Bodens, ich kann mich in das schmerzhaft Drücken hineingeben und genieße die Glätte und Härte des Steins. Es ist wie ein Spiel, das ich mit mir und zugleich gegen mich spiele. Aber irgendwann werde ich meistens müde, das Laufen und darauf Achten, das Hineinfühlen und Hingeben, ist nicht mehr anregend, sondern anstrengend. Ich bin erschöpft. Ich will keinen Konflikt mehr austragen, sondern flanieren, und wenn ich dann keine Schuhe dabei habe, der Weg nicht ebener wird, dann schlägt etwas um: die Kiesel durchbohren mich, bearbeiten, stoßen mich. Ich versuche, den Schmerz zu ignorieren, kämpfe damit, mich nicht vom Schmerz bezwingen zu lassen: Das Empfinden ist nicht länger lustvoll, sondern unangenehm. Hier zeigt sich die Fragilität des Schmerzlusterlebens, denn ob wir Schmerz genießen können oder nicht, hängt nicht nur mit der sinnlichen Qualität der Empfindung zusammen, sondern in hohem Maße auch mit der Haltung, mit der wir dem Schmerz begegnen, dem Kontext, in den der Schmerz eingebunden ist oder dem Sinn, den der Schmerz für jemanden hat.

Es gibt jedoch auch Schmerzlustphänomene, die bereits auf einer sehr basalen sinnlichen Ebene lustvoll sind. Für mich sind das Wasabinüsse! Mir macht schon das Knacken Spaß, wenn ich auf die Nüsse beiße und die salzige, fettige Süße, sich in meinen Mund ergießt, wenn die Nüsse brechen...und dazu dann plötzlich der herrliche Kontrast durch das Brennen des Wasabi auf der Zungenspitze, an den Lippen und am Gaumen! Der klebrig dunkle Nussbrei gewinnt durch die hellen Spitzen der wandernden Schärfe und in diesem Fall ist es der leichte Schmerz, der die sinnliche Erfahrung gewissermaßen vollendet. Dass Schmerzlust eine ästhetische Komponente haben kann, zeigt sich auch in dieser wunderbaren Schilderung von D.H. Lawrence: „He took off his clothes, and sat down naked among the primroses, moving his feet softly among the primroses, his legs, his knees, his arms right up to the armpits, lying down and letting them touch his belly, his breasts. It was such a fine, cool, subtle touch all over him, he seemed to saturate himself with their contact. – But they were too soft. He went through the long grass to a clump of young fir trees, that were no higher than a man. The soft sharp boughs beat upon him, as he moved in keen pangs against them threw little cold showers of drops on his belly, and beat his loins with their clusters of soft-sharp needles. There was a thistle which pricked him vividly, but not too much, because all his movements were too discriminate and soft. To lie down and roll in the sticky, cool young hyacinths, to lie on one's belly with handfuls of fine wet grass, soft as a breath, soft and more delicate and more beautiful than the touch of any woman; and then to feel the light whip of the hazel on one's shoulder, stinging, and then to clasp the silvery birchtrunk against one's breast, its smoothness, its hardness, its vital knots and ridges – this was good, this was all very good, very satisfying.” (Lawrence, 1995, p. 107)

Obwohl Schmerz so oft als eine Erfahrung der Vereinzelung beschrieben wird (Scarry, 1992), kann Schmerz auch eine Möglichkeit sein, Verbundenheit zu spüren. Das taucht immer wieder in den Interviews auf, die ich mit Menschen über ihre Schmerz(lust)erfahrungen führe. Vielleicht können wir das verstehen, wenn wir Schmerz als Phänomen denken, das eine gewisse Ambiguität hat. Im Schmerz erfahren wir, dass wir verletzlich sind. Verletzlichkeit ist eine ganz grundsätzliche Dimension unseres Daseins. Wir merken ja sehr früh, dass wir keine unantastbaren Wesen sind, die von einem Glück ins nächste taumeln, sondern, dass In-der-Welt-Sein auch verletzbar sein, heißt. Bereits auf der Ebene der sinnlichen Wahrnehmung

zeigt sich das: Wenn ein Ton zu laut ist, ein Licht zu hell, eine Berührung zu stark – dann tut das weh. Welterleben heißt in gewisser Weise für unser Dasein auch verletzt werden. Und diese Verletzbarkeit ist natürlich oft eine Bedrohung, eine ganz existenzielle, die uns das Leben kosten kann. Aber die Kehrseite der Verletzbarkeit ist die Berührbarkeit. Und auch die können wir – vielleicht besonders radikal – im Schmerz erfahren. Wir können erfahren, dass wir nicht abgetrennt von der Welt existieren und als Gehirn im Tank unsere Geschichte konstruieren, sondern dass wir berührbar sind, vom Messer, das unsere Haut, vom Wort, das unsere Gefühle verletzt oder von der Opernarie, die uns schmerzhaft ergreift. Und das kann lustvoll sein. Weil wir damit auch erfahren, dass wir verbunden sind – mit der Welt und den Anderen in der Welt.

#### REFERENCES

- Aydede, M. (Spring 2019 Edition). Pain. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/pain/>>. (letzter Zugriff am 21.2.24);
- Buytendijk, F. J. J. (1948). *Über den Schmerz*. Bern: Verlag Hans Huber;
- Grüny, C. (2004). *Zerstörte Erfahrung. Eine Phänomenologie des Schmerzes*. Würzburg: Königshausen & Neumann;
- Husserl, E. (1968). *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hamburg: Claassen Verlag;
- Klein, C. (2015). *What the Body commands. The Imperative Theory of Pain*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press;
- Lawrence, D.H. (1995). *Women in Love*. London: Penguin Books;
- Merleau-Ponty, M. (1974). *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: De Gruyter;
- Morris, D. (1996). *Geschichte des Schmerzes*. Berlin: Suhrkamp taschenbuch;
- Newmahr, S. (2010). Rethinking kink: Sadomasochism as serious leisure. *Qualitative Sociology*, 33, 313-331. <https://doi.org/10.1007/s11133-010-9158-9>;
- Nagel, T. (1989). *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press;
- Pessoa, F. (1987). *Das Buch der Unruhe des Hilfsbuchhalters Bernardo Soares*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag;
- Raja, S.N., Carr, D.B., Cohen, M., Finnerup, N.B., Flor, H., Gibson, S., Keefe, F., Mogil, J.S. et al. (2020). The Revised IASP definition of pain: concepts, challenges, and compromises. *Pain*, 161(9), 1976-1982. doi:10.1097/j.pain.0000000000001939;
- Scarry, E. (1992). *Der Körper im Schmerz. Die Chiffren der Verletzlichkeit und die Erfindung der Kultur*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag;
- Schmitz, H. (1964). *System der Philosophie*, Bd. 1 Die Gegenwart. Bonn: H. Bouvier u. Co Verlag;
- Schmitz, H. (1965). *System der Philosophie*, Bd. 2 Der Leib, Erster Teil. Bonn: H. Bouvier u. Co Verlag;
- Schmitz, H. (1989). Der Zwang zur Grausamkeit. Der Schmerz als Konflikt und seine anthropologische Bedeutung. In K. Greifeld, N. Kohnen, E. Schröder (Hrsg.), *Schmerz – interdisziplinäre Perspektiven*. (S. 145-152). Braunschweig/Wiesbaden: Friedr. Vieweg & Sohn;
- Schmitz, H. (2011). *Der Leib*. Berlin: De Gruyter;
- Taylor, G.W. & Ussher, J.M. (2001). Making Sense of S & M: A Discourse Analytic Account. *Sexualities* 4(3): 293-314.



---

SARVESH WAHIE  
Friedrich-Schiller-Universität Jena  
sarvesh.wahie@gmail.com

---

# ZWISCHEN EINSCHLAFEN UND AUFWACHEN

---

## *abstract*

*The issue with the phenomenon of sleep is that while asleep, I cannot say that I am sleeping. Only upon waking do statements emerge that indicate that sleep has already occurred. Similarly, while lying in bed awaiting sleep, statements can even be made prior to falling asleep, suggesting that sleep will take place subsequently. For these two reasons, the following thesis can be formulated: Sleeping is a phenomenon that occurs between falling asleep and waking up. Accordingly, the objective of this paper is to describe this interstice and thereby to examine the lightless state of sleeping consciousness.*

---

## *keywords*

*sleep consciousness, sleep, falling asleep, waking up, dream*



### **1. Zu der Befindlichkeit des Schlafens und des Schlafs**

Da ich während meines Schlafens nicht sagen kann, ob ich schlafe, verweigert das besondere Phänomen des Schlafens eine Feststellung seiner Erfahrbarkeit. Im Lebensalltag mögen Aussagen auftauchen, die das Schlafen in Bezug auf Zeitlichkeit und Räumlichkeit ordnen. Eine Person mag in der Nacht und frühmorgens schlafen oder auch im Laufe des Tages ein Pauschen wie eine Siesta oder ein Nickerchen vornehmen. In solchen Ordnungen ist Schlafen in erster Linie eine Art Diskontinuität im Tagesverlauf, in dem bestimmte Zeiten zum Schlafen ausgesondert sind – also, Schlafzeiten. Es kann auch darauf hingewiesen werden, dass eine Person im Bett, auf einer Matratze, auf einem Stuhl oder einer Bank, in einem Schlafsack oder auf einer Matte schläft. Solche Beispiele deuten schlicht darauf hin, dass besondere Gegenstände zum Schlafen dazu gehören – also, Schlafgegenstände. Außerdem kann auch von Positionen des eignen Körpers gesprochen werden: eine Person kann im Liegen, im Sitzen oder sogar beim Umhergehen, wie das Beispiel des Schlafwandels zeigt, schlafen – also, Schlafpositionen. Zusammengenommen bilden Schlafgegenstände und Schlafpositionen eine räumliche Anordnung des Schlafens. Denn Schlafzimmer oder sogenannte Sleep pods zeigen spezifische Orte, die Schlafgegenstände zum Schlafen bereitstellen.

Solche üblichen Aussagen mit Feststellung der Räumlichkeit und Zeitlichkeit veranschaulichen jedoch in keiner Weise das Phänomen des Schlafens selbst. Es gibt keine echten Schlafenszeiten, Schlafräume, oder Schlafgegenstände. Vielmehr kann ein harmonisches Zusammenkommen von solchen Elementen auch nicht immer Schlafen erzeugen. Denn Schlafen ist kein Geist, der beschwört werden kann. Es kann nicht nur überall geschlafen werden, aber es kann auch mit Schlafenszeiten, Gegenstände und Räume etwas anders gemacht werden. Sie können also variiert werden. Dennoch sind diese Schlafelemente nicht komplett nutzlos. Denn sie bestimmen, wo geschlafen wird. Dies kann so zusammengefasst werden: Schlafelemente beantworten nicht das *Was*, sondern das *Wo* des Schlafens. Beobachtet man eine freie Bank am Berliner Hauptbahnhof lange genug, wird sicherlich irgendeine Person die Bank als Nickerchen- oder Schlafplatz verwenden. Das Gleiche gilt auch für Schlafenszeiten und Schlafräume: Sie haben keine wesentliche Relation mit dem Schlafen, sondern sie geben Hinweise über die Befindlichkeit des Schlafens. Diese Relation zwischen Schlafen und seinen Elementen lässt sich unter dem gemeinsamen Nenner der Geborgenheit fassen. Denn alle Schlafelemente in ihrer Hinweisfunktion dienen dazu, das Schlafen so gut wie möglich unterzubringen. Eine gute Zeit zu schlafen ist die Zeit, in der alle Handlungen notwendigerweise suspendiert werden müssen. Ein guter Schlafrum ist der Raum, in dem die sogenannte Außenwelt außer Kraft gesetzt werden kann, sodass

sie zumindest als Wahrnehmungsgegenstand ausgeblendet wird. Das Suspendieren und das Außerkraftsetzen also implizieren wesentlich eine Geborgenheit. Denn Wahrnehmung und Handlung werden nur suspendiert oder außer Kraft gesetzt, damit in einer gewissen Geborgenheit geschlafen werden kann.

Die Relation von Geborgenheit kommt jedoch erst konkret ins Spiel, wenn ich auf dem Schlafgegenstand liege oder sitze. In anderen Worten ist eine Schlafposition diejenige, in der ich mich geborgen fühle. Dieses Gefühl ist lediglich entscheidend, weil es im Grunde genommen alles Vorschlafliche und Nachschlafliche enthält.

Im Sinne des Vorschlaflichen konstituiert sich das Gefühl der Geborgenheit durch Erwartungen ans Schlafen. Denn ich kann mich nur ins Bett legen und erwarten, dass ich schlafen werde<sup>1</sup>. Anders formuliert: Das Einschlafen ist nichts, was ich tue, sondern etwas, das mir geschieht. Ich kann aber Schlafen gehen und erwarten, dass das Schlafen mir geschieht. Aus diesem Grund zeigt sich Schlafen als ein Geschehen. Die Erwartung an das Geschehen des Schlafens gehört zu dem Wesen des Vorschlaflichen, welches einen schwellenartigen Charakter hat. Dass das Vorschlafliche dauert, ist kein Geheimnis, vielmehr zeigt sich diese Dauer als eine Schwelle des Einschlafens, indem das Geschehen des Schlafens langsam und graduell näherkommt. Ich weiß nicht, wie lange es dauern wird, bis ich eingeschlafen bin. Vor dem Einschlafen befinde ich mich an dieser Schwelle, wo ich mich voller Erwartung ans Schlafen ins Bett lege. Klar! Müdigkeit spielt hier auch eine Rolle, indem sie zum Schlafen führt, aber sie ist eher mit dem Schlafbedürfnis verbunden und nicht mit dem Schlafen selbst. Denn Müdigkeit kann ich auch durch Ausruhen umgehen. Dies bedeutet, dass Schlafen sich nicht immer aufgrund von Müdigkeit vollzieht. Müdigkeit kann das Schlafen veranlassen, aber nicht immer zum Schlaf führen. Dennoch ist Müdigkeit graduell, sie variiert in Situationen. Sie ist mit leiblichen und körperlichen Zuständen in spezifischen Situationen verbunden. In dieser Müdigkeit ist aber eine Erwartung zugegen und stellt sich nach zukünftigen Geschehen des Schlafens ein. Also, ich bin ein Leibkörper, der müde ist und daher das Schlafen erwartet. Demgemäß lässt sich sagen: Das Vorschlafliche oder das Vor-dem-Einschlafen erwartet selbst das Geschehen des Schlafens.

Das Nachschlafliche ist eben wie das Vorschlafliche eine Schwelle, trägt aber den Namen Aufwachen. An dieser Schwelle spüre ich Trägheit in meinem Körper, die eine Spur von dem ist, was zuvor geschehen ist. Wenn ich sage, dass es eine Spur ist, bedeutet das, dass das, was vorher passiert ist, nicht mehr existiert, aber es hat einige Spuren seines Ereignisses hinterlassen. Im Werden des Aufwachens vermögen demnach Aussagen auftauchen, die sich mit diesen Spuren auseinandersetzen. Deswegen kann Aufwachen nicht mehr eine Erwartungsschwelle sein. Es bestehen zur Beschreibung der Schwelle des Aufwachens eine Menge Möglichkeiten. Eine Person mag nicht rechtzeitig aufwachen – die Person hat dann verschlafen. Eine Person hat genügend geschlafen – die Person hat dann ausgeschlafen. Eine Person hat ohne Unterbrechungen geschlafen – die Person hat dann durchgeschlafen. Demgemäß zeigt sich Erholung als Folge der Wirklichkeit des Aufwachens. Beim Aufwachen vermag ich mich erholt fühlen oder eben auch nicht. Wie Müdigkeit ist Erholung auch graduell und variiert je nach dem, wie erfrischt der Körper ist. Erholung selbst aber hat auch einen Charakter, der nicht unbedingt mit Erfrischung verbunden ist. Dieser andere Charakter hat

---

1 Maurice Merleau-Ponty argumentiert, dass man das Schlafen nachahmt, bevor man tatsächlich schläft (Merleau-Ponty, 1962). Die Logik dieser Nachahmung jedoch ist nicht frei von einem Mittel-zum-Zweck Verhalten. Die Nachahmung des Schlafens endet damit, dass das Schlafen tatsächlich über die nachahmende Person hereinbricht. Diese Tat – des so genannten Gefallens des Schlafgeistes – setzt eine Erfüllung in Form der Ankunft des Schlafens voraus. Selbst die Nachahmung hat also ihre Wurzeln in der Erwartung an Schlafen und ist daher grundlegend für den Bereich des Vorschlaflichen.

Ähnlichkeiten mit dem Vorgehen des Holens oder Bringens. Wovon ist es erholt? Wenn dieser Charakter ernst genommen wird, dann würde dies bedeuten, dass Erholen sich als Vorgang zeigt, in dem von einem Zustand in einen anderen gegangen wird. In Bezug auf Schlaf ist das Erholen ein Übergang vom Schlafen ins Aufwachen. Aussagen wie Ausschlafen, Verschlafen und Durchschlafen implizieren diesen Vorgang des Erholens. Daher kann völlig zu Recht gefragt werden: Was genau wird vom Schlafen ins Aufwachen geholt? Das Schlafen selbst kann nicht geholt werden, weil es mit dem Aufwachen verschmelzen würde. Die Antwort auf diese Frage gründet sich in ihrem Wesen auf die Qualität des Schlafs. Denn Aussagen wie Ver- Aus- und Durchschlafen weisen auf die Qualität des Schlafs hin. Aber diese Qualität des Schlafs ist nicht dieselbe, die zuvor beim Schlafen vorhanden war. Denn wenn ich schon einmal aufgewacht bin, höre ich auch auf, zu schlafen. Nur die Spuren vom Schlafen sind mir leiblich zugegen – dies kann auch als Leibgedächtnis<sup>2</sup> verstanden werden. Dies bedeutet, dass ich aus diesen Spuren Aussagen über meinen Schlaf formuliere. Indem ich Aussagen formuliere, beginne ich auch, mein Leib zu spüren. Obwohl das, was gespürt wird, selbst nicht mehr in vollzogenen Form vorhanden ist, führen die Spuren zu einem Ereignis, das sich beim Aufwachen zeigt. Oder: Der Schlaf zeigt sich als Spuren in meinem Leibgedächtnis. Die Spuren können sich auch als Erholung oder Erfrischung zeigen, aber wenn sie etwas mit Schlafen zu tun haben sollen, muss ich mich notwendigerweise mit Spuren an meinen Schlaf gelangen. Das bedeutet, nur durch Erfahrung meines Leibgedächtnisses kann ich Aussagen über die Qualität meines Schlafs treffen. Dies wiederum impliziert, dass zuvor ein merkwürdiges Ereignis entstanden ist, das ich konkret und leiblich spüre. Aus diesem Grund zeigt sich der Schlaf als Ereignis, das in meinem Leib zugegen ist. Daher ist das Aufwachen oder das Nachschlafliche wesentlich eine Erfahrung meines Leibes, die mir zu dem Ereignis des Schlafs bringt.

Ganz offensichtlich an dem Phänomen des Schlafs und des Schlafens ist nun, dass es im Dunklen liegt. Beim Einschlafen erwarte ich, dass mir das Schlafen geschieht. Beim Aufwachen erfahre ich das Ereignis meines Schlafs. Daher soll zurecht festgestellt werden: Die Befindlichkeit des Schlafens und des Schlafs besteht zwischen *Einschlafen und Aufwachen*. Der Weg zwischen Einschlafen und Aufwachen ist nicht versperrt, liegt aber im Dunklen. Dennoch, da die Befindlichkeit von Schlaf und Schlafen festgestellt ist, sind einige beschreibbare Merkmale hierzu möglich.

### 2. Vier Merkmale des Schlafens und des Schlafs

Diese Thesen beziehen sich auf Sachverhalte, die in einem engen Zusammenhang stehen, aber im Folgenden gesondert betrachtet werden:

#### a) Schlafen gehört zum Dasein

Woher weiß ich, dass ich jeden Tag schlafen muss? Warum muss ich jeden Tag schlafen? Wenn man derartige Fragen ernst nimmt, ist man mit etwas Grundlegendem konfrontiert.

---

<sup>2</sup> In seiner Beschreibung der Konzepte von Henri Bergson und Maurice Merleau-Ponty entwickelt Thomas Fuchs seinen Gedanken weiter und schlägt vor, dass aufgrund des Sein des Leibes eine Kontinuität im täglichen Leben zu beobachten ist: „Das Leibgedächtnis vermittelt also die grundlegende Erfahrung der Kontinuität, des Selbigen im Wechsel der Situationen. Es befreit uns von der Notwendigkeit, uns ständig neu orientieren zu müssen.“ (Fuchs, 2000) Weiter schlägt er vor, dass diese Kontinuität nicht auf einen reflexiven Prozess des Erinnerns beschränkt ist, sondern dass es sich um eine Art vorreflexive Bewohnung des Gedächtnisses im Leib selbst handelt: „Nicht das reflexive Wissen um uns selbst, wohl aber unser lebendiges Sein ist somit im Gedächtnis des Leibes begründet.“ (Fuchs, 2000) Das Konzept des Leibgedächtnisses ist also im Zusammenhang mit dem Schlafen wichtig, weil es auf die Besonderheit des Gefühls hinweist, das man beim Aufwachen empfindet – nämlich das Gefühl, geschlafen zu haben.

Dieses Grundlegende gehört zum Lebensalltag, ist aber trotzdem nicht allzu menschlich. Denn Tiere schlafen auch. Deswegen kann ein Lebensalltag, dem zum Teil das Schlafen zugeordnet ist, nicht unter den Kategorien von Natur und Kultur gefasst werden. Es wird nicht nur in der Kultur, sondern auch in der Natur geschlafen. Schlafen ist weder eine besondere Kompetenz noch ein Sport. Es wäre völlig absurd, wenn ein Lebenslauf unter Kompetenzen die Fähigkeit ‚gut schlafen‘ auflisten würde und noch absurder, wenn es eine Weltmeisterschaft des Schlafens gäbe. Nichtsdestotrotz gibt es sogenannte ‚*Sleeping Records*‘, wobei versucht wird, so lange wie möglich wach zu bleiben oder auch zu schlafen. In diesen Bereichen könnte man von Schlafkompetenz oder Schlafsport sprechen, aber diese tauchen eher als Themen von Sport oder Kompetenz auf und nicht als Schlafen selbst. Ähnliches gilt auch für Vorstellungen wie Schlafnatur und Schlafkultur: Sie behandeln das Schlafen als ein untergeordnetes Thema, und beschäftigen sich mit dem Schlafen selbst nicht. Die Matratzen und Betten, die für ein gutes Schlafen gemacht sind, versuchen das Gefühl der Geborgenheit zu verstärken, aber nicht das Schlafen selbst. Kurzum: Schlafen ist nicht etwas Gelerntes oder Geerbtes. Aus diesem Grund soll mit Schlafen im Alltag nichts Weiteres als ein Lebensrhythmus verstanden werden.

Wenn man nun davon ausgeht, dass Schlafen jeden Tag geschieht, nähert man sich der besonderen Notwendigkeit des Schlafens. Diese Notwendigkeit gehört zu denjenigen Gegebenheiten im Alltag wie Hunger und Durst. In Unterschied zu Hunger und Durst ist Schlafen jedoch besonders. Während Hunger und Durst mit Essen und Getränken erfüllbar sind, erfüllt sich Schlafen durch sich selbst<sup>3</sup>. Ein Mangel an Schlafen kann nur durch Schlafen wieder ausgeglichen werden. Schlafen gehört also zum alltäglichen Dasein. Daher ist Schlafen, statt Gelerntes oder Geerbtes, etwas Gegebenes.

Betrachtet man Schlafen als Gegebenheit, dann kann man gut nachvollziehen, warum Schlafen im Alltag grundlegend präsent ist. Gegebenheiten sind unhintergebar – sie verneinen jedwedes Determinieren von Ursachen. Da Schlafen auch eine Gegebenheit ist, kann ich nie wissen, warum ich schlafen muss. Mit anderen Worten: Jedes Mal, wenn ich versuche, die Ursache von Schlafen zu finden, gelange ich immer auf Schlafelemente. Wenn man von Dasein spricht, muss man auch von Schlafen sprechen. Denn ich weiß, dass mir etwas wie Schlafen jeden Tag geschieht – Schlafen ist eine Zumutung für das Dasein. Ich kann nicht wissen, warum ich jeden Tag schlafen muss, aber dass ich schlafen muss, ist notwendig. Aus diesem Grund muss die Gegebenheit des Schlafens im Alltag betrachtet werden. Dies ist das Besondere: Schlafen gehört auch notwendigerweise zum Dasein.

b) Es gilt, mein Schlafen nicht zu stören.

Betrachtet man die Dunkelheit zwischen Einschlafen und Aufwachen näher, dann kann man es zurecht mit dem Beispiel eines umfallenden Baums im Wald vergleichen. *Wenn ein Baum in einen Wald fällt und niemand da ist, um ihn zu hören, macht er dann Geräusche?* Diese Frage kann auch so formuliert werden: Sind Kenntnisse ohne Wahrnehmung möglich? Wahrnehmung setzt ein Dasein primär voraus. Beim Beispiel des umfallenden Baums ist

---

<sup>3</sup> Auch wenn keine dezidierte phänomenologische Beschreibung, eine ähnliche Behauptung wird von Frederik J.J. Buytendijk in Bezug auf die Aussetzung des Willens beim Schlafen aufgestellt. Er unterscheidet zwischen Trink- und Schlafbedürfnis, indem er sagt, dass man für das Schlafen nichts tun muss: „Das Zwingende des Schlafbedürfnisses unterscheidet sich von dem Bedürfnis nach Wasser (Opium, Alkohol, usw.) dadurch, dass im letzten Fall ein Verhalten notwendig ist, um den persönlichen bemerkten Notzustand aufzuheben, während man beim zwingenden Schlaf gerade nichts tun muss, dem Körper seinen „Willen“ lassen muss, das Sich-Wehren gegen den aus der Leiblichkeit aufwallenden Schlaf aufgeben muss.“ (Buytendijk, 1967)

die Nähe das Entscheidende. Wäre ein wahrnehmendes Dasein im Wald präsent, hätte es sicher den umfallenden Baum gehört und wäre dadurch zu dem Schluss gekommen, dass dieses Geräusch von einem umfallenden Baum kommt. Darüber muss das Dasein im Wald so nah am Geschehen sein, dass ein umfallender Baum überhaupt gehört werden kann. Beim Schlafen sieht es trotz einer gewissen Ähnlichkeit etwas anders aus. Das Schlafen setzt alle Wahrnehmungen für die Dauer des Schlafens selbst außer Kraft. Wäre ich wahrnehmend, so wäre ich auch wach. Eben deshalb kann von einer Wahrnehmung des Schlafens nicht gesprochen werden. Denn ich nehme das Schlafen nicht wahr, sondern das Schlafen geschieht mir. Beim Schlafen kann deswegen zwischen Geschehen und Dasein nicht mit Kategorien der Wahrnehmung unterschieden werden, weil das Geschehen des Schlafens und das schlafende Dasein ein und dasselbe sind. Es kann jedoch gesagt werden, dass ich bei der Dauer des Schlafens manchmal mehr oder weniger und manchmal im Tiefschlafen bin. Beim tiefen Schlafen besteht keine Unterscheidung zwischen mir und dem Schlafen. Bei unruhigen Phasen des Schlafens aber kann die Tiefe bestimmt werden, weil ich mir des spezifischen Unbehagens einer Zwischenstellung von Wachsein und Einschlafen bewusst bin. Mein Wach- und mein Schlafbewusstsein vermischen sich miteinander – weder bin ich völlig schlafend noch bin ich völlig wach. Diese Vermischung ist das Zusammentreffen von Schlaf- und Wachbewusstsein. Wenn ich mehr oder weniger wach oder schlafend bin, bin ich nicht in der Tiefe des Schlafens versunken. Nur wenn ich völlig schlafend bin, kann man sagen, dass ich im Schlafen versunken bin. Deswegen setzt Schlafen ein in-Tiefen-versunkenes-Dasein voraus. Aus diesem Grund kann nicht gesagt werden, ob ich überhaupt im Geschehen des Schlafens ‚da‘ bin. Dennoch bin ich die Person, die einschläft und auch aufwacht. Das bedeutet, dass Einschlafen und Aufwachen darauf hinweisen, dass mir Schlafen geschehen wird und geschehen ist. Nur: Ich habe das nicht im Geschehen wahrgenommen. Dies ist die Ähnlichkeit mit dem Hören eines umfallenden Baums: Ich habe sein Umfallen nicht gehört. Auch wenn ich im Nachhinein dort hingehe, wo der Baum umgefallen ist und ihn auf dem Boden liegend sehe, wird das Hören von seinem Umfallen immer noch im Dunklen liegen. Beim umfallenden Baum war das Dasein so fern, dass das Umfallen nicht gehört werden könnte. Beim Schlafen ist das Dasein so tief versunken, dass es das Schlafen nicht wahrnehmen kann. Mein Schlafen ist ein Zustand, aber kein Gegenstand meines Bewusstseins. Ferner ist deswegen ein umgefallener Baum nicht komplett identisch mit dem Schlafen. Denn ein umgefallener Baum ist ein Wahrnehmungsobjekt und das Schlafen ist ein Zustand meines Bewusstseins. Beim Aufwachen spüre ich, dass ich zuvor geschlafen habe. Beim Betrachten eines umgefallenen Baums sehe ich den Baum als spezifisch umgefallenes. Es besteht also kein leibliches Spüren seines Stehens. Aus diesem Grund sind hier zwei Beschreibungsmöglichkeiten in Bezug auf das Schlafen zu merken.

Diese Beschreibungsmöglichkeiten lassen sich gut erhellen, indem man sich die folgende Frage stellt: Kann ich während des Schlafens das Schlafen beschreiben? Aus der erst personalen Perspektive ist die Antwort auf der Frage notwendigerweise ‚nein‘. Denn ich bin während des Schlafens nicht ‚da‘, weshalb ein Beschreiben dessen Geschehen unmöglich ist. Aus der dritt personalen Perspektive ist aber die Antwort auf die hier gestellte Frage ‚ja‘. Wenn man eine schlafende Person betrachtet und ihr Schlafen anhand Technologien aufnimmt, könnte man meinen, dass Schlafen sich beschreiben lässt. Jedoch ist dieses Unterfangen kein Beschreiben, sondern ein Erklären. Dies bedeutet, dass die schlafende Person selbst nichts sagen oder beschreiben muss. Anhand von Technologien wie Sensoren und Computern wird alles aufgenommen und gespeichert.

Was ist aber dieses ‚alles‘, das aufgenommen und gespeichert wird? Die Sensoren nehmen Körperprozesse auf und Dateien von diesen Aufnahmen werden im Computer gespeichert.

Aus solchen Dateien wird dann die Struktur des Phänomens des Schlafens nachgestellt, was bekanntlich als gewisse Wellenstrukturen gezeigt wird. Unterschiedliche Strukturen haben unterschiedliche Namen. Der sogenannte ‚Deep-sleep‘ und ‚REM-Sleep‘ sind Beispiele von solchen Strukturen, die durch die Methode der digitalen Technologien zustande kommen. Diese Methode hat jedoch ihre Grenzen: Es werden nur Dateien aufgenommen, die schließlich auf dem Körper basieren. Die Dateien messen in der Regel, wie Prozesse in meinem Gehirn laufen, oder wie meine Lungen den Stoffwechsel regulieren, oder wie Schläge meines Herzes den Blutkreislauf vorantreiben. Alle diese Aufnahmen erzeugen dann Schlafdaten. Da sich alle diese Prozesse während des Schlafens anders als beim Wachsein zeigen, soll eine Rekonstruktion von Schlafdateien dabei helfen, das Schlafen selbst zu erklären. Leider spielen leibliche Erfahrungen des Einschlafens und Aufwachens bei diesen Schlafdateien keine Rolle, weil sie nicht von Sensoren aufgenommen werden können. Aus diesem Grund bleibt das Schlafen ein ausschließlich körperliches Phänomen bei der Methode der digitalen Technologien. Ferner kann ich die Dateien mit meiner Erfahrung des Aufwachens nicht vergleichen. Denn aus den Dateien kann ich keine Erfahrung meines Aufwachens rekonstruieren. Eine Erfahrung konstruiert sich nicht in Dateien, sondern durch Ereignisse. Deswegen schließt die Methode der digitalen Technologien auch einen individuellen Bezug auf das Schlafen aus. Zugespitzt formuliert: Die Technologien sagen nicht, dass ich schlafe, sondern nehmen meine Körperprozesse beim Schlafen auf. Daher wird das Nicht-da-sein beim Schlafen auch nicht durch jene Technologien überwunden. Oder: Technologien können nicht den dunklen finsternen Weg zwischen Einschlafen und Aufwachen beleuchten. So lässt sich sagen: Mein Nicht-da-sein während des Schlafens ist nicht ein Objekt der technologisierten Schlaf-Forschung, weil kein Gerät über das Erleben des Schlafens etwas sagen kann. Um über meinen Schlaf etwas zu sagen, muss ich selber geschlafen haben. Wenn ich nachhinein die von einem Gerät aufgenommenen Dateien mir anschauere, habe ich meinen individuellen Bezug auf mein Schlafen gestört, weil ich aus diesen Dateien nicht schlussfolgern kann, wie ich mich beim Aufwachen gefühlt habe. Ein Gerät stört deswegen meinen individuellen Bezug zu meinem Schlafen. Deshalb die These: Es gilt, mein Schlafen nicht zu stören.

c) Das Schlafen erfahre ich nicht, sondern das Schlafen widerfährt mir.

Der sogenannte Wachzustand des Lebens ist durch Erfahrungen gekennzeichnet. Alle Erfahrungen sind zunächst einmal Erfahrungen des wachen Bewusstseins. Der Zustand des Wachseins ist zutiefst die Grundlage für eine Enthüllung von Sachen, die sich in die Erfahrung ergeben. Leider genießt der sogenannte Schlafzustand keine Erfahrbarkeit. Denn selbst das Dasein ist vom Geschehen nicht unterscheidbar<sup>4</sup>, wodurch die Sachen in Verhalten zueinander sich auch nicht zeigen können. Nimmt man den Gedanken ernst, dass beim Schlafen die Wahrnehmung gegenüber dem Schlafen selbst außer Kraft gesetzt ist, kann man gut nachvollziehen, warum sich das Geschehen vom Dasein nicht unterscheiden lässt. Im Wachsein aber ist das Dasein stets wahrnehmend, wodurch das Dasein ein Geschehen von einem anderen unterscheiden kann. Nicht nur durch das Geschehen durch Wahrnehmung fühlt sich das Dasein selbst zugegen. Wenn eine Person in der Konzerthalle eine Band musizierend erlebt, ist sie zum Erleben der Musik eingestellt.

---

<sup>4</sup> Eine ähnliche Unterscheidung trifft Erwin W. Straus zwischen Wachsein und Träumen (Straus, 1956). In seiner Argumentation kann man beim Aufwachen zwischen Wachsein und Geträumt-haben unterscheiden. Dieselbe Unterscheidung gilt aber auch für das Wachsein und das Geschlafen-haben.



Obwohl die Musik im Geschehen die ganze Halle erfüllt, sind die Musiker und das Publikum ganz klar voneinander zu trennen. Musiker sind diejenigen, die musizieren. Publikum ist die Gesamtheit der zuhörenden Personen. Diese Unterscheidung konstituiert sich durch die Wahrnehmung der Person, die eine Stellung zu dem Geschehen einnimmt. (Vgl. Husserl, 1991, p. 70-102) Diese Stellungnahme, die im Grunde genommen individuell ist, macht irgendeine Person in der Konzerthalle zum Ich. Denn nur durch meine Wahrnehmung kann ich mich von anderen Personen im Publikum unterscheiden. Meine Stellungnahme, die Musiker und die Konzerthalle samt Publikum bilden die konstitutiven Elemente vom Geschehen dieses Konzerts. Jedoch sind diese Elemente nicht statisch, sie stehen im Verhältnis zueinander. Dieses Verhältnis kann man gut beim Konzert beobachten, indem tanzende Personen mit dem Ende eines Liedes auch mit dem Tanzen aufhören. Anders formuliert: Die Personen, die tanzen, verhalten sich im Modus des Tanzes zu dem Geschehen der Musik. Oder: wenn ich zur Musik tanze, erlebe ich das Geschehen der Musik als Tanz. Indem ich tanze, bin ich vom Musiker und dem Publikum unterschieden. Und eben solch eine Unterscheidung ist beim Schlafen nicht möglich, weil ich dem Geschehen komplett unterworfen bin. Dies ist die genaue Unterscheidung: Beim Konzert bin ich zur Musik eingestellt und beim Schlafen bin ich komplett dem Geschehen unterworfen. Daher lässt sich sagen, dass Wachsein immer im Modus einer gewissen Einstellung des Daseins erlebt wird. Während des Schlafens aber ist das Dasein dem Geschehen komplett unterworfen. Aus diesem Grund kann ich nicht sagen, ob ich das Schlafen überhaupt erfahre. So darf dann die These formuliert werden: Das Schlafen erfahre ich nicht, sondern das Schlafen widerfährt mir.

### d) Das Schlafen ist kein unbewusster Zustand

Es wird meistens behauptet, dass Schlafen ein unbewusster Zustand sei. Dieser Gedanke findet seine Erwähnung im allgemeinen Sprachgebrauch mit ‚Schlafen wie ein Stein‘. Schläft man denn wirklich unbewusst, wenn man wie ein Stein schläft? Beim Wacherleben ist das Bewusstsein immer auf spezifische Gegenstände oder Geschehnisse gerichtet. Wenn beim Schlafen von Bewusstsein die Rede sein darf, dann ist es äußerst notwendig, dass ich auf irgendetwas gerichtet bin. Da aber Schlafen nicht erfahren wird, ist die Rede vom Bewusstsein beim Schlafen nahezu unmöglich. Dennoch bestehen zwei Argumente, die darauf hinweisen, dass Schlafen kein unbewusster Zustand ist.

Zum einem ist der Fall von Aufwachen durch Störung zu erwähnen. Es kommt oft vor, dass ich durch die Anwesenheit einer Maus in meinem Schlafzimmer geweckt werde. Oder es kann passieren, dass meine Freunde mir einen Streich spielen und einen Knaller im Schlafzimmer zerplatzen lassen, während ich schlafe. Oder ich werde geweckt, wenn das Sonnenlicht direkt auf mein Gesicht fällt. Alle diese Beispiele können unter dem gemeinsamen Nenner Störung gefasst werden. Denn Störung ist alles, was das Schlafen stört. Sei es eine Maus, das Zerplatzen eines Knallers oder das Sonnenlicht – alle stören mich beim Schlafen. Klar ist auch, dass ich aufgrund der Störungen aus dem Schlafen gerissen werde und aufwache. Und das Aufwachen ist hier das Entscheidende. Wenn ich unbewusst geschlafen hätte, wie wäre es möglich, aufgrund von Störungen aufzuwachen? Man könnte dagegen so argumentieren: Die Störungen lösen den Schlafzustand auf. Aber in dem Moment, in dem der Zustand aufgelöst wird – woher gewinne ich plötzlich Bewusstsein? Auch der Weg vom Unbewussten zum Bewussten ist nicht graduell. Denn beim Explodieren eines Knallers wache ich sofort auf. Daher kann auch nicht mit einem schwellenartigen Durchgang argumentiert werden. Alternativ lässt sich im Fall des Aufwachens bei Störungen darauf hinweisen, dass ein sofortiges und graduelles

Auftauchen des Bewusstseins aus dem Nichts kein plausibler Gedanke ist. Stattdessen soll das Bewusstsein auch beim Schlafen zugegen sein. Wer spürt sonst das Sonnenlicht auf dem Gesicht oder das Erschrecken beim Explodieren eines Knallers? Sicherlich bin ich mir dieser Dinge bewusst, auch wenn ich beim Schlafen bin. Wäre ich beim Schlafen unbewusst, würde ich nie aufwachen. Das schlafende Bewusstsein ist immer noch ein Bewusstsein. Trotzdem aber ist das Bewusstsein beim Schlafen nicht eins-zu-eins mit dem Wachbewusstsein vergleichbar. Daher muss das Schlafbewusstsein notwendigerweise eine andere Form haben. Zu sagen, dass sich beim Schlafen das Dasein nicht vom Geschehen unterscheiden lässt, bedeutet: Das Befinden von meinem Schlafen und meine Befindlichkeit sind ein und dasselbe beim Schlafen. Das bedeutet, zwischen Einschlafen und Aufwachen ist meine Befindlichkeit in das Befinden von meinem Schlafen versunken. Eben deshalb sind keine Akte während des Schlafens möglich. Um irgendeinen Akt zu vollziehen, muss ich meine Befindlichkeit vom Befinden meines Schlafens trennen können. *Da ich eingeschlafen bin und noch nicht aufgewacht bin*<sup>5</sup>, kann ich keine Akte ausführen. Eine Störung ermöglicht diese Trennung von Befinden und Befindlichkeit, in dem ich Akte wie das Wegscheuchen der Maus machen kann. Zusammenfassend: Störungen beweisen ein versunkenes Schlafbewusstsein.

Zum anderem gibt es den Fall des Träumens<sup>6</sup>. Es gibt Träume, an die man sich erinnert, und es gibt Träume, an die man sich beim Aufstehen nicht mehr erinnert. Alles Erinnern setzt voraus, dass zuvor ein Ereignis zustande gekommen ist. Ein Traum, an den ich mich erinnern kann, ist genau wie der Schlaf ein Ereignis, das mir leiblich zugegen ist. Das Erinnern an solche Träume konstituiert sich durch eine Klarheit. Was genau aber ist diese Klarheit? Die Klarheit eines Traums besagt, dass Eindrücke im Traum bewusst erlebt werden. So hat ein Traum strukturelle Ähnlichkeit mit einer Störung, aber unterscheidet sich trotzdem. Denn während eines Traums ist der Schlafzustand nicht unterbrochen. Um einen Traum zu sehen, muss ich immer noch schlafend sein. Daher beweist ein Traum das Zugehensein vom Schlafbewusstsein. Bei einem Traum bin ich nicht unbewusst. Ich muss bewusst sein, damit ich überhaupt träumen kann. Jedoch, im Unterschied zu Störungen, zeigt das Traumbewusstsein eine andere Form des Bewusstseins, die wiederum nicht eins-zu-eins mit dem Wachbewusstsein zu vergleichen ist. Obwohl ich mir bei einem Traum des Geschehens bewusst bin, kann ich immer noch nicht unterscheiden, ob ich wach bin oder träume. Denn ein Traum ist genauso virtuell wie das Erleben der Wirklichkeit beim Wachsein. Nur beim Aufwachen kann ich den Traum vom Wachsein unterscheiden und dies ist eben die Klarheit von Träumen: Einige Träume lassen sich beim Aufwachen erinnern. Nach einem Alptraum wacht man sofort auf, weil das Bewusstsein etwas Merkwürdiges (ein Ereignis also) erlebt hat, an das es sich zu erinnern<sup>7</sup> gilt. Dies ist genau die strukturelle Ähnlichkeit mit Störungen: Beide führen zum Aufwachen. Würde man nach einem Alptraum weiterschlafen, wäre die Wahrscheinlichkeit groß, dass dieser Traum vergessen wird. Dass ein Alptraum während des Schlafes auftritt, ist also ein weiterer Grund, der für ein Schlafbewusstsein spricht. Das Traumbewusstsein ist eine andere

---

5 Da es während des Schlafens nicht möglich ist, zu sagen „Ich schlafe“, wird die Durchstreichung des Ichs als Instrument verwendet, um auf die sprachliche Besonderheit des Schlafens hinzuweisen, bei der man nicht zwischen dem Ich und der Situation des Schlafens unterscheiden kann. Mit anderen Worten: Das Ich wird vom Schlafen in dem Maße überwältigt, wie es sich seines Daseins nicht bewusst ist. Erst beim Aufwachen wird dem Ich bewusst, dass es geschlafen hat.

6 Aus systematischen Gründen wird in dieser Schrift der spezielle Fall eines luziden Traumes nicht betrachtet.

7 „To distinguish - even in a superficial manner - between dream and awakeness, dreams must be carried over into the waking state. Memory - or better remembering - mediates between dreaming and being awake.” (Straus, 1956)



Form des Schlafbewusstseins, bei dem Eindrücke erlebt werden können. Deshalb kann man sagen: Ein Traum ist eine andere Form von Bewusstsein, die während des Schlafens auftaucht.

Nimmt man nun die beiden Fälle von Störung und Alptraum zusammen, so kann man mit Recht feststellen, dass ein Schlafbewusstsein in einer anderen Form als die von Wachbewusstsein möglich ist. Der Unterschied in dieser Form ist die Qualität des völligen versunkenen Bewusstseins, bei der zwischen Dasein und Geschehen nicht unterschieden werden kann. Schlafen wie ein Stein würde dann bedeuten, dass das Schlafen einen wie einen Stein komplett versinken lässt. Gleichwohl ist das Schlafen aber bewusst. Daher kann folgende These formuliert werden: Das Schlafen ist kein unbewusster Zustand.

### 3. Das Wesentliche am Schlafen

Nimmt man nun alle beschriebenen Thesen zusammen, kann man das Wesentliche am Schlafen entdecken. Die Annahme, dass ich im Lebensalltag schlafen muss, besagt: Wenn man von Dasein spricht, muss man auch von Schlafen sprechen. Denn ich weiß, dass mir etwas wie Schlafen jeden Tag geschieht - Schlafen ist eine Zumutung für das Dasein. Eben deshalb lässt sich das Schlafen nicht vom Dasein im Geschehen unterscheiden. Somit zeigt die zweite These, dass Schlafen nicht als ein Erlebnis, sondern als ein Widerfahrnis zu verstehen ist. Jedoch hat dieses Widerfahrnis den Charakter des Überfahrens: Mir widerfährt das Schlafen nicht nur, sondern ich werde auch komplett überfahren. Deshalb ist ja das Dasein dem Schlafen unterworfen. So kann überhaupt erst von einem versunkenen Bewusstsein beim Schlafen gesprochen werden. Weil eine Tiefe besteht versinkt man auch.

Ferner konstituiert die Tiefe die Erfahrung beim Aufwachen. Jede Person, die aufwacht ist, spürt ganz genau wie sie geschlafen hat. Aus diesem Grund wird beim Aufwachen gespürt, dass der Schlaf sich zuvor ereignet hat. Das Erfahrungsobjekt, das Ereignis des Schlafs also, wird beim Aufwachen konstituiert. Indem das Ereignis sich konstituiert, zeigt es sich beim Aufwachen. Deshalb ist das Ereignis nicht mehr ein Ereignis – es wird zu einem Objekt meiner Erfahrung des Geschlafen-habens. Kurzum: Die Tiefe des Schlafens löst sich in der Oberfläche des Erholens beim Aufwachen auf. Eben deshalb spüre ich eine Trägheit beim Aufwachen. Die Aussagen wie Durchschlafen und Ausschlafen, die auf Schlaf hinweisen, sind Versuche, die Tiefe zu beschreiben. Die Qualität des Schlafs ist so der Grad der Tiefe des Schlafens. Die Tiefe spielt also notwendigerweise eine große Rolle beim Schlafen.

Betrachtet man nun die These zum Schlafbewusstsein näher, kann man feststellen, dass sich aufgrund der Tiefe die Bewusstseinsform als ein Versunkene aufweist. Anders formuliert: Das Schlafbewusstsein ist dem Schlafen unterworfen. Das bedeutet: Ich kann nichts anders als schlafen, *wenn ich eingeschlafen bin*. Die einzige Möglichkeit, dieses Unterworfenensein zu überwinden, liegt in Störungen. Darunter kann man einen lauten Knall oder einen Alptraum verstehen. Aber dies nur dann, wenn die Folge der Wirklichkeit von Knallen und Alpträumen das Aufwachen ist. Werde ich nicht durch die Störungen aufgeweckt, bin ich immer noch unterworfen. Aber was genau konstituiert Störungen? Wenn ich von einem Alptraum aufwache, bin ich von meinem Schlafen ausgerissen und spüre mein Leibgedächtnis des Geträumt-habens. Da ein Alptraum strukturelle Ähnlichkeit mit einem lauten Knall hat, indem sie beide zum Aufwachen führen, sind sie auch ähnlich gestaltet. Daher lässt sich fragen: Was passiert bei Störungen, dass ich unbedingt aufwachen muss?

Setzt man das Schlafen mit einem stillstehenden Gewässer gleich, kann man diese Frage gut beantworten. Genau wie ein stehendes Gewässer ist das Schlafen ein Zustand völliger Stille. Diese völlige Stille kann jedoch zuweilen gestört werden. So wie das Wasser durch das Werfen eines Steins gestört werden kann, wird das Schlafen durch Störungen unterbrochen. Ein gestörtes Wasser zeigt Spritzer oder Kräuselungen als Folge von Störungen, aber ein gestörtes Schlafen zeigt sich im Aufwachen. Es wäre legitim zu sagen, dass Störungen eine

Form von Anspannung sind, weil eine Art von Anstrengung auf der Stagnation des Wassers oder in der Stille des Schlafens erscheint. Wenn während des Schlafens Sonnenlicht auf mein Gesicht fällt, spüre ich Wärme auf meinem Gesicht. Wenn eine Maus in meinem Zimmer ist, fühle ich mich ängstlich. Wenn meine Freunde einen Feuerwerkskörper zerplatzen lassen, höre ich die Explosion. All diese Beispiele von Störungen weisen auf die belastende Wirkung von Störungen hin. Hitze, Angst und Explosion sind verschiedene Formen von Anspannungen, die sich in ihrer unterschiedlichen Belastungsfähigkeit auswirken. All dies mag übertrieben wirken, aber beim Schlafen bin ich sowieso in einer Weise unterworfen, dass ich die Anspannungen gar nicht bekämpfen kann. Ein Alptraum, nachdem ich aufwache, ist genauso anstrengend wie andere Störungen, weil ich aus der Anspannung aus der Stille des Schlafens aufwache. Die Stille beim Schlafen ist eben so empfindlich wie ein stillstehendes Gewässer, sodass jede Kleinigkeit gespürt wird. Das versunkene Bewusstsein verstärkt meine Empfindlichkeit. Im Wachsein kann ich die Maus wegscheuchen, meine Freunde vertreiben und die Vorhänge zuziehen, um das Sonnenlicht zu blockieren. Beim Schlafen bin ich gegenüber dem Geschehen komplett hilflos. Ich kann nicht anders als schlafen, *wenn ich eingeschlafen bin*. Und *wenn ich eingeschlafen bin*, spüre ich jede Anspannung verstärkt. Jede Anspannung ist in der Lage, die Stille des Schlafens aufzulösen. Die Stille ist dann die Negation jeder Anspannung. Denn nur, wenn das Dasein beim Einschlafen verneint wird, kann es gesagt werden, dass ich dem Geschehen des Schlafens unterworfen werde. Eben solch ein Stillsein ist meine Stille während des Schlafens, die es deswegen nicht zu stören gilt, weil sie jede Anspannung negiert. Wäre mein Stillsein nicht zugegen, wäre ich auch gespannt. Wäre die Stille des Schlafens nicht zugegen, wäre ich auch wach. Wäre das Gewässer nicht in Stillstand, wäre es gespannt. Deswegen negieren Stille und Stillstand jedwede Anspannungen. Diese Negation von Anspannung ist das Wesentliche beim Schlafen und lässt sich mit Entspannung<sup>8</sup> zuspitzen. Entspannung ist also grundlegend wichtig beim Schlafen, weil ohne eine Negation von Anspannung das Schlafen selbst aufhören wird, Schlafen zu sein.

Dennoch ist die Analogie zwischen Schlafzustand und stillstehendem Gewässer nicht deckungsgleich. Während jede Anspannung sich auf der Oberfläche des Gewässers zeigt, ist die Oberfläche des Schlafens bereits das Verschwinden des Gewässers. Denn beim Aufwachen bin ich nicht mehr schlafend. Die Entspannung des Schlafens ist also anders als die Entspannung des Gewässers. Die Entspannung des Schlafens konstituiert sich durch die Tiefe und die Entspannung des Gewässers ist nur auf der Oberfläche sichtbar. Anders gesagt: Die Tiefe des Gewässers spielt keine Rolle bei der Wahrnehmung seines Stillstands. Schlafen ist deshalb eine tiefe Stille oder tiefe Entspannung, der das Dasein unterworfen ist. Daher muss das Wesentliche am Schlafen so formuliert werden: Das Schlafen ist ein Unterworfensein zur tiefen Stille.

Es scheint, als ob das gesamte Geschehen des Schlafens eine Form der Negation ist. Ob es sich nun um einen Ort zum Schlafen, um Zeiten zum Schlafen oder um Gegenstände zum Schlafen handelt, sie alle negieren in ihren eigenen Fähigkeiten alles andere. Die Negation in diesem Kontext ist die Aufhebung aller anderen Aktivitäten außer dem Schlafen selbst. Man könnte dies als temporären Rückzug aus der Welt bezeichnen. Auf diese Weise deuten die Schlafelemente auf Schlafen hin: Sie haben keine wesentliche Relation mit dem Schlafen, sondern in ihrer Hinweisfunktion dienen sie dazu, das Schlafen so gut es geht zu ermöglichen. Würde man das Schlafen aus dem Primat seiner Elemente betrachten, so würde

---

<sup>8</sup> Ein ähnliches Bekenntnis findet sich bei Alfred Schütz, indem er sagt, dass der Schlaf eine vollständige Entspannung des Bewusstseins sei: „Schlaf ist völlige Entspannung des Bewußtseins und mit völliger Abkehr vom Leben verbunden.“ (Schütz & Luckmann, 2003)

man die Negation oder den temporären Rückzug aus der Welt als das Eidos des Schlafes auch verstehen. Betrachtet man jedoch das Schlafen selbst, wird die Negation zu einer Methode, um das Wichtigste am Schlafen aufzudecken. Nehme ich auf diese Weise eine methodische Negation vor, so kann ich uneingeschränkt das Wesen des Schlafens aufdecken, ohne jemals seine Integrität zu stören. So ist das Unterworfensein zur tiefen Stille: Sein Wesen muss aufgedeckt werden, ohne seine stille Integrität im Aufwachen aufzulösen.

### REFERENCES

- Buytendijk, F.J.J (1967). *Prolegomena einer Anthropologischen Physiologie*, Salzburg: Otto Müller;  
Fuchs, T. (2000). *Das Gedächtnis des Leibes*, Phänomenologische Forschungen, Hamburg, Felix  
Meiner, Vol. 5, No. 1, 71-89;  
Husserl, E. (1991). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana Band I, Dordrecht:  
Springer;  
Merleau-Ponty, M. (2005). *Phenomenology of Perception* (Smith, Colin Übers.), New York &  
London: Routledge;  
Schütz, A. & Luckmann, T. (2003). *Strukturen der Lebenswelt*, Konstanz: UVK;  
Straus, E.W. (1956). *Some Remarks about Awakeness*. Tijdschrift voor Philosophie, 18de Jaarg, Nr.  
3, 381-400.

---

PEDRO ALVES  
Universidade de Lisboa  
psalves@fl.ul.pt

---

# MENTAL LIFE AND CONSCIOUSNESS

---

## *abstract*

*Based on the concept of intentionality, I argue for an integrative view of mental life as a higher function of the living organism, beyond the classical oppositions and dualisms between mind and body. Next, I claim in thesis that Phenomenology has never truly isolated and addressed the problem of consciousness, given the persistent confusion between it and intentionality. Similarly, I also isolate attention from consciousness and argue, based on experience, for the existence of both conscious and unconscious mental processes. In the third section, I attempt a phenomenological description of consciousness as such, showing its high impact on mental life. Finally, some remarks are made about the difference between the concept of consciousness I propose and the classical analyses on qualia and sentience.*

---

## *keywords*

*consciousness, mental life, intentionality, attention, phenomenology*

## 1. The general approach

The phenomenological concept of *intentionality*, stemming from the works of Brentano and Husserl, is an acceptable criterion for identifying mental life. A process *X* is “mental” if it has *aboutness*, i.e., if it is *by itself* directed to something *Y* which, typically, does not belong to the mind, while, by a higher-order mental process, the *Y* about which *X* is can be another mental process as well. This latter meta-consciousness or higher-order mental process is named an act of *reflection* by the phenomenological tradition. In general terms, is it conceivable that a mind would have only first-order intentionality without being able for higher-order mental processes that could be further iterated (a reflection on a reflection, and so on)? That question requires further elaboration. Because of that, I will not address it here.

While furnishing an identification criterium for mental life, intentionality entails neither an operational separation nor a substantial independence of the mind in relation to the living body. This non-commitment regarding all kinds of dualism (founded on metaphysic, transcendental, or psychological arguments), despite some Cartesian roots both in Brentano and Husserl, is the appropriate stance for a phenomenological approach. Firstly, it opens the domain of pure description, without previous biases, in the first-person stance. Secondly, it allows for an integrative and functional view of mental life. Indeed, whatever one is willing to defend about the relation of the mind with the body, the fact is that mental life *appears* as a functional qualitative difference in the whole living organism, to the extent that some phenomena are named “mental” not because they are something over and above organic life, but because they are a higher function *within* and *of* the very organic life. As a result, instead of an “embodied soul,” I always prefer to talk of an “ensouled body.”

In light of the approach I am proposing, mental phenomena called “intentional” always come up in a larger framework of contents that are *necessary conditions* of intentionality itself and are embedded in almost all intentional acts. Let’s call them the “pre-intentional” or, better, “para-intentional” stuff because they can be there without necessarily triggering an intentional act (Husserl named them the pre-intentional *hyle*, in contradistinction to the intentional *morphe*). Usually, one only focuses on the *aesthetic* dimension, i.e., on the sensorial background of intentionality, guided by the simplified intentional model that goes from sensation to perception. Though, there is more on the board. Namely, the *thymic* element also supports mental life and intentionality, i.e., the net of moods, sentiments, and emotions within which intentional life is triggered. One also finds the drives that come from desire or will, which I call the *orectic* element underpinning intentionality. Typically, these aesthetic, thymic, and orectic elements are put apart as building blocks for a phenomenology of cognizance,

evaluation, and will, as one finds in Husserl (in contrast, Brentano blends the thymic and orectic elements, while differentiating presentation and judgment, i.e., belief). However, while productive, the division thus established conveys the illusion that they are not always mingled together in a close net of interdependency. At the bottom of them all, one must add, there is the constant proprioception of the body regarding its position, its articulations, the kinetic sensations, the idiocentric orientation of the parts of the body in relation to each other, and the egocentric orientation of the body as a whole relative to the surrounding world. Excepting Merleau-Ponty's reflections on what he names "*le schéma corporel*," these latter elements are seldom considered in phenomenological research. However, they allow for an integrative vision of mental function as something based on the sense of a bodily background and this latter sense (the Husserlian *Leib*) on the body itself.

So, in a rather Aristotelian way, I contend that one must approach intentionality as a higher function of the whole living organism in the larger framework of para-intentional, subsidiary contents that belong to its necessary conditions. Indeed, there is no longer a clear divide between mind and body if one takes intentionality as the mark of the mental and if, next, one further takes intentionality as necessarily based on the para-intentional dimensions I have highlighted, which plunge their roots into bodily states. I also contend that the features of intentionality I will discuss are not a private possession of human beings. Arguably, they belong to plenty of forms of animal life.

One thesis that seems to me inaccurate is the often-made conflation between intentionality and consciousness; another is the conflation between consciousness and attention. In my opinion, they must be carefully distinguished so that one can talk about intentionality with or without consciousness and attention with and without consciousness. The clear distinction of modalities of mental life with and without consciousness allows for raising important questions about what consciousness is, after all, or better, about the *function* of consciousness as an even higher dimension of mental life itself. Phenomenology has never delimited consciousness *as such* as a field of particular research, given its permanent fusion with intentionality.

Regarding this conflation between intentionality and consciousness, Brentano is a case in point. In fact, he describes intentionality, *Intentionalität*, as a consciousness of something, a *Bewusstsein von etwas*. Using the expression "*Bewusstsein von*" for intentionality, it is almost obvious that the consciousness of something must be itself conscious, *bewusst*. However, Brentano did not give in to the false appearance of entailment between *Bewusstsein von*, in the transitive, intentional sense of being conscious of something, on the one hand, and *bewusst sein*, being conscious, in an adjective, or instead, as I will say from now on, *consciously* being conscious of something, in an adverbial sense, on the other hand. Indeed, he expressly recognized that the two things are not necessarily linked and that an intentional act could be non-consciously performed. As a matter of fact, it took a whole long chapter of his *Psychology* to show that all intentional acts are accompanied by a concomitant (*nebenbei*) consciousness, which he construed as a case of *self-consciousness*. Nevertheless, even if he refused the fact of being *unconsciously* conscious of something, the interesting lesson of his approach is that, in terms of principle, no unbreakable law prevents an intentional act, a *Bewusstsein von...*, from being in itself non-consciously performed, i.e., *unbewusst*. As he stressed in a passage of his *Psychology*, "The one who raises the question of whether there is an unconscious consciousness is not being ridiculous in the same way as the one who wanted to know whether there is a non-red red; an unconscious consciousness is no more a *contradictio in adjecto* than an unseen seeing" (Brentano, 1973, p. 143).

One might expect this Brentano's thesis to be followed by a luminous description of what

## 2. Clearing up some confusions and mismatches

*consciously* being conscious of something would add to simple transitive intentionality. However, to this adverbial sense of consciousness, i.e., to the sense of being *consciously* aware of this or that, which, for short, I will name the C-property of some, not all, intentional acts, Brentano gives not a good answer at all. The reason why boils down to the fact that he describes the C-property within the intentional framework of transitive consciousness. Indeed, he presents it as a *second intentional relation*, as something that accompanies the directness to the primary object of an intentional act, construing it as an intentionality directed to the act itself as a secondary object. Hence the interpretation of the C-property as both intentional and self-presenting, i.e., as a quasi-reflection. He even frames a particular mereological theory, where parthood is differentiated into *separable* and *distinctional*, non-separable parts, to avoiding the infinite regress his thesis seemingly entails: The second act must itself be the intentional target of a third act for being conscious, and so on. In a nutshell, besides treating consciousness in the adverbial sense in the intentional framework, which seems wrong to me, Brentano is also transforming the C-property into a proto-form of self-consciousness. His first-order theory of intentionality becomes, thus, a quasi-higher-order theory. Against this, I will sustain that the C-property is *not* an embryonic form of reflection. It is not a reflection at all. In addition, I will sustain that the intentional model of transitive consciousness does not fit the peculiarities of the C-property.

I will not enter the endless discussions this theory has raised in the Brentanian scholarship. My point is that Brentano is on the wrong track when affirming that all intentional acts *display* the C-property and that this can be accounted for as a *form of intentionality*. There is plenty of evidence for denying the first thesis, which can be caught in our own experience. Consider, for example, the situation where we suddenly move our head to avoid a ball coming straight at us, and only after this movement are we consciously aware that we have avoided a severe accident. In that case, the oculomotor perceptual system acted even before we become aware of the situation. Only afterward did we realize what had happened. Consider one more example, which is even more profound concerning the possibility of separating intentionality and consciousness. I am referring to the celebrated case of the truck driver given by Armstrong (1997, p. 723). The truck driver is driving, absorbed in his thoughts, has an episodic awareness of only a few parts of the trip, and ends up noticing with surprise that the trip has passed in a flash, that he has reached the end of the journey. Certainly, everything that the driver was not conscious of on the trip was something that he could have been conscious of. Namely, the red lights he saw, the gear changes he had done, the proprioception of his body pulling to the opposite side of the curves, and so on. Thus, perceptual intentionality comes in two flavors, so to speak: consciously seeing a red light and hitting the brake, and non-consciously seeing the very same red light but hitting the break as well. Blindsight and somnambulism are other conspicuous cases of perception without consciousness. But they are *perceptions anyway*, i.e., intentional mental states in the transitive sense. Indeed, neuroscientific evidence reinforces this claim made from our own experience that what we had performed unconsciously could also have been consciously performed. As Nani puts it, “[...] research provides evidence that the initial steps of the conscious perception [...] occur in the very same areas [of the brain] that are activated when the perception [...] is unconscious” (Nani *et al*, 2019, p. 5). The good question is, thus, a question that Brentano could never have asked: What *varies* between the two conditions, or what is the *impact* and *function* of the C-property when combined with intentionality?

Additionally, the very same examples give one a clear insight into the difference between consciousness and attention. It is impossible not to recognize that the truck driver was *attentive* to what was going on the road, even if, at the end of the journey, he had only some disparate remembrances of what happened during the whole trip. That is a case of



unconsciously being attentive to something, i.e., of attention *without* the C-property. The cases where this happens are not confined to the aesthetic field, which is simply constituted by the passive and involuntary reception of stimuli. Orectic drives can also unconsciously concentrate attention. For instance, when one is attentive to the possible ringing of the doorbell while consciously directed to other things because the desire to see a friend coming soon drives a persistent ray of attention even though there is no permanent consciousness of it. In such a case where the orectic element is projected over the aesthetic field, there is an attentional, selective expectation of an aesthetic stimulation yet to come and not a simple involuntary reception of perceptual stimuli to which one consciously or unconsciously reacts. As a matter of fact, the aesthetic and perceptual field is permanently embedded in desires, moods, and emotive and sentimental elements that attentionally filter and organize its underlying involuntary dimension, whether these orectic and thymic elements are conscious or not.

However, the issue concerning attention is even more complex and requires further elaboration. A distinction between two different directions of attention is worth stressing. Attention can be prompted by the “lower,” pre-intentional dimensions of mental life, as when, for example, sudden aesthetic phenomena (a thunderclap, an abrupt pain) or thymic phenomena (a euphoria) capture the attentional ray. This is a kind of bottom-up organization of attention. Monitoring this lower background and triggering perceptual, evaluative, and practical intentional acts is a source of attentional direction that is essential to the self-preservation of any organism and is exercised permanently while not continuously. The other way around, there is also a top-down direction of attention. It comes from higher forms of intentionality, which may contain logical and linguistic structure, and then be projected to the lower strata till the perceptual intentionality and its aesthetic background, like when we search the room for that object that we remember having left there yesterday, for example. Whereas bottom-up attention is often involuntary, top-down attention is almost always voluntary.

Regarding the relationship between attention and consciousness, it seems that bottom-up attention somehow *precedes* consciousness, whereas top-down attention *follows* almost always consciousness, as Nani has pointed out (Nani *et al.*, 2019, p. 3). However, one can find deviant cases as well. Namely, top-down attention without conscious perception, as in the well-known impairment of blindsight, and bottom-up attention without consciousness of the lower stratum, as when, for instance, there is a background song that one has lost consciousness of, but that still triggers a constant foot tapping to its changing rhythms.

Perhaps one will consider it odd to speak of a *phenomenological* exhibition of the “unconscious.” If there is no consciousness of an intentional act or an attentional ray, how could one describe it from the *first-person* stance? As we are commonly told, we can only oscillate between first and third-person perspectives. Verification of the existence of intentional or attentional acts without the C-property would be possible, say, by monitoring the respective brain areas. However, this is beyond the realm of phenomenology. Still, there is a third way that is compatible with phenomenological analysis. Indeed, what if one adopts neither a third nor a first, but what I will call a second-person perspective? It combines the third-person stance, based on the objective verification of a specific behavior, with the first-person stance, as the behavior verified is referred back to the corresponding mental acts or states. This second-person perspective entails a threefold condition: First, to interpret a given corporeal movement as a unity of sense, i.e., as a behavior; second, to infer the existence of a correspondent mental act or state as the reason that accounts for the behavior’s existence; third, to attribute a precise mental act or state to a person based on a transposition by analogy (or by empathy; it does not matter here) with our own mental life with the C-property. as it is



accessed in the first-person perspective. The security of the attribution is, thus, dependent on the accuracy of the interpretation, the rightfulness of the inference, and the relevance of the analogical transfer. As it is easy to understand, this is not an awkward stance. Indeed, it is the most trivial way of understanding others in a face-to-face relationship. Though, it is effective not only for understanding others. It can also be applied to ourselves, provided the respective behaviors can be objectively established. This is, for example, the case of Armstrong's truck driver I mentioned early, who can conclude with complete certainty that he must have seen the red lights on the road, that he must have put on the gears, etc., if he arrived home after all, which in fact he did. It is also the case for all the other examples I gave. In fact, for all of them, the existence of a mental act was inferred from the certainty of having or having had a certain behavior. This second-person perspective is not only consistent with phenomenological analysis but can also be an important complement to it. Indeed, it uncovers or recovers plenty of acts and states that bypass the C-property and thus allow us to get a more concrete view of the totality of our mental life.

### 3. What is consciousness, after all?

If I am right, intentionality, attention, and consciousness are three variables that are largely independent. Though, they also are strongly connected. Brentano conflated intentionality and consciousness, as I stressed, while clearly differentiating intentionality and attention by means of his distinction between implicit and explicit noticing, *bemerken* (Brentano, 2002, p. 25-26).

Though, one can find several different combinations of them. There is conscious intentionality with attention, of course (this is even the leading case for the standard intentional analyses). But there also are cases of conscious intentionality without attention (the phenomenological concept of the internal and external *horizon* has its roots here). At last, there are also cases of unconscious intentionality with attention, as I remarked, and even unconscious intentionality without attention, such as the constant haptic sensations and perceptions of our skin against our clothing, which, however, often go wholly unnoticed.

It is time, thus, to address the central question: What is consciousness, after all? What is the C-property, which can be joined or not to intentional and attentional acts? Or better, what is the *distinctive function* of consciousness in mental life when one *consciously* intends something or *consciously* pays attention to something?

In contemporary literature, the expressions "phenomenal experience" and "what it is like to be" (Nagel, 1974) appear as defining consciousness. However, it seems that we simply go around in circles, from one uninformative term to another uninformative term, because it is unclear what "phenomenal" means, and it is also unclear how one can characterize this "what it is like to be." They just seem like suggestive metaphors, as the ancient metaphors of "Spirit," "Light," or even the "Olympic Fire," stolen and given to men by Prometheus. This is the reason why I will try a *functional* approach instead of a conceptual definition based on the almost ineffable feeling of subjectiveness.

The first thing to retain is that consciousness or the C-property is both a matter of simple yes or no, and a matter of degree. Coma, general anesthesia, REM sleep, and fainting, are clearly under the thresholds of consciousness. There is a critical point of crossing this lower limit, which can be called *awakeness*. It can be generally defined as the *capacity* to be consciously aware of mental events and processes. Husserl had an insight into this issue when he, in his late writings, distinguished between *dunkles* or *dumpfes Leben* and *waches Leben*, i.e., between dull and awake life. However, there are degrees of consciousness over this limit of waking life. Light dreaming near wakefulness, fatigue, drowsiness, or even drunkenness are examples of levels below the top of a fully vigilant consciousness. In addition, toxically induced changes, even hallucinations, are a wide spectrum of wakefulness variations that we cannot explore. As a result, not only the C-property comes by degrees from a wakefulness

crossing point, but it also has regular interruptions (daily sleep period, at least) and strong variations across the whole organic life.

Secondly, the most significant element of C-property is *connection*. Indeed, Intentional processes, like the one of the truck driver I referred to, have a modular organization. The oculomotor system runs its routine while driving, independently of other concomitant mental processes, like hearing a song, adjusting the body for counterbalancing the pulls to left and right on the curves, remembering this or that, and so on, which are also modular. All of them are processed in parallel. This means that they run their course simultaneously. However, there is no central function for putting them together as simultaneously occurring. This is the function of the C-property. How do the processes below the conscious level reach it? For what was following its course parallelly to jump into a central connection area, all it takes is, returning to the example, for something to happen on the road that the routine of the driving system cannot handle, such as an unexpected neon light flash. Suddenly, an integrative conscious area links this unexpected occurrence with other aesthetic stimuli, with global perceptions of the situation, desires, and beliefs relevant to handling the situation (the *selective relevancy* criterium remains a deep enigma, anyway). As a result, there is the consciousness of these relevant elements as simultaneously present in *one* now. The C-property, which has a connecting function, is thus tantamount to having an explicit temporal consciousness of an encompassing present where many things that have run parallelly are put together. Brentano had an insight into this qualitative change in mental life when he was inclined to think that the “intentionality” he called secondary (my C-property) was not relative to each act in isolation but that it was instead a consciousness that put a multiplicity of intentional acts as occurring simultaneously in a consciousness of the now. This qualitative element in mental life has been named a “global workspace” (GWT, see Baars, 1988). It is based on an overall temporal synthesis and is strongly linked with reasoning, decision-making, and fast learning, which can afterward modify the underlying non-conscious routines. From this synthesis, bringing together *some* but not *all* intentional contents, springs the ray of consciously paying attention. It is intensely involved with the processes of decision-making. However, attention is a serial process. Its ray goes from one or a set of intentional contents to others in a temporal sequence. This inclusion of a serial organization in a now of simultaneous contents goes along the *flowing* temporal horizon of consciousness: While the ray of attention is focused on one content at a time, the others are held in a lateral consciousness, to be taken up possibly in later thematic attention. This is the play of the proto-impressional, retentional, and protentional structure, or simply the *flow* of time-consciousness, with the horizon structure of conscious attentional experience, which Husserl so incisively described in several works. This time organization of experience, centered on a flowing *now* of simultaneity, is one of the most remarkable features of C-property. The now functions as the connection operator for putting together the relevant contents. And they are kept together, some fading away and others entering, by the temporal flowing form of consciousness. No need to say, what becomes temporally conscious in a flowing now of simultaneity, i.e., what has the C-property, is only a part and not all of the mental life of a living organism. Most of the whole stuff of mental life develops below this highly important connecting center.

Strongly linked with this feature, a third point must be underlined. I said that the connective aspect of the C-property has to do with the consciousness of an encompassing now and with its flow. But not only. Associated with it as a non-independent part, there also emerges a consciousness of a *here*, as a consciousness of the *relevant* aspects of the bodily connection with the surrounding world. It has not only to do with the simple consciousness of “having” a body. It is instead a consciousness of how the body is actively engaged in the surrounding world. The consciousness of a here triggers, thus, the relevant features of the underlying

idiocentric orientation of the parts of the body to each other, of the egocentric orientation of the body in the perceptual world (to the left, right, to the top, etc.), together with the relevant beliefs, drives for acting, anticipations, and so on, that are important for finding one's way in each situation. In a nutshell, contrary to those who think they can separate the mental from the corporeal and speak of a temporal flow of consciousness independent of its connection with the corporeal "here," I affirm that the "now-here" is a unique system of global mental connection, proper not of a mind that "has" a body, but of a mind that *is* a higher function of an organic body. In so being, the C-property, as a connecting function, is simultaneously a consciousness of what happens *here and now*. No need to say again: only a part of the whole mental life becomes consciously present in the relevancy system of the "hear *and now*."

To finish my tentative account of the C-property, let me briefly address only two more characteristics I consider crucial.

One is the *qualitative* aspect of conscious experience, both in regard to intentionality and attention. As a matter of fact, consciously sensing displays a qualitative experience of hearing a sound, seeing a color, and so on. This is the "phenomenal experience" or the "what it is like to be" stuff. Someone with a more Cartesian bent will even affirm that this is the crossline between the physical and the mental. However, I think not. As I stressed, there is non-conscious (or not yet conscious) intentionality, as well as non-conscious attention. Thus, the "mental" (whatever it may *be*) has deeper roots than that distinction. In my view, what we call the *qualitative* aspect is instead the way *contrasts* between sensations become apparent. Imagine that we hear only a single, uniform sound below the "just noticeable difference" (JND), as it is called. Imagine a smell that is also unique, continuous, long-lasting, and uniform. Imagine also that our visual field was filled with a single continuous, uniform, and persistent color. My guess is that at some point, we would stop hearing the sound, smelling the smell, and seeing the color, and that their conscious qualitative element would fade away completely. If I am right, the so-called qualitative element has instead to do with *contrast*; better, it is the *conscious form* of establishing contrasts. In fact, conscious sensible fields are governed by merging and detaching rules. Only what is presently the object of a thematic perceptual and attentional intentionality has this qualitative wrapping, while the rest is fused more or less to the limit of indistinctness. However, the mind manages to put the other qualitative elements alongside the present ones to reconstruct the complete phenomenal scene. Husserl brilliantly described this structure of qualitative experience in his lectures on passive syntheses. His guiding concepts were precisely those of *fusion*, *detachment*, *contrast*, and *similarity*, governed by the concept of *stimulus* (*Reiz*), relatively to which the ability to be receptive makes the difference between dull and awake life (*conscious*, in my adverbial sense). The lesson to be drawn is simple but profound, I suppose. What we call "qualitative experience" is something real, indeed. But it has everything to do with consciously making sensible similarities or differences between aesthetic contents, a process that has a sharp point of acuteness, while the rest of the contents are present in greater or lesser forms of fusion. A color on a wall pops out into prominence against a background. We pay attention to it, and by paying attention, we become progressively sensitive to its various shades, to the differences among lighter or darker parts of it, which were undifferentiated in their first prominence as a whole. Therefore, my thesis is that the qualitative dimension is equivalent to the process of structural differentiation and that it would fade away if, in our sensible experience, all contrasts between contents disappeared before the presence of one and only one homogeneous, persistent, and undifferentiated content.

The other important issue I will address briefly concerns the fact that this C-property I have discussed is not an embryonic form of reflection but only prepares it. As a matter of fact, for a higher-order reflective act to take place, there must be a lower-order act with the

C-property, i.e., with the property of belonging to the Here-Now conscious center. Reflection focuses on these contents because they are the ones that are internally objectifiable and reportable. This also marks the limit of reflection: Mental contents without the C-property are unreachable except through the indirect way of the second-person perspective I described earlier. Thus, *pace* Brentano, the C-property is not self-consciousness but rather a higher function of mental life by which some contents entering the Here-Now center receive further elaboration by a detachment under contrast and a mutual connection with other mental contents, *which are not of the same kind* (for instance, beliefs, thymic and orectic contents, memories and expectations, and other relevant intentional acts). The first mistake lies in confusing the whole of mental life with the few contents that are selectively brought to this higher function of consciousness in the adverbial sense. Indeed, the mental content as a whole is wider than that shrunk *conscious* mental content. The second mistake lies, in accordance with the first, in taking that shrunk content of the flow of consciousness as a self-enclosed realm, as something that has unity on its own. Making that latter step is tantamount to presupposing that there is always a surreptitious self-consciousness accompanying all mental life, for, here, *being* a unity amounts to being *aware* of it as a unity. Hence the epoch-making Cartesian illusion that a mental process is defined by *the consciousness of having it at the very moment* in which it takes place. Actually, to think of the conscious mind as a separate or separable unity, one must think of it as always self-conscious. Therefore, only those mental processes with the C-property constitute the “mind” in this illusory and ultimately narrow view. However, if, as for Descartes, to think is to know that one thinks (“*penser c’est savoir qu’on pense*”), and if thinking is the essential attribute of the mind, then one must sustain that “*l’âme pense toujours*” and, consequently, fall into the absurdity of presupposing that there is always a self-consciousness, even when there is neither awake life nor conscious intentionality or attention. In his own way, Brentano did not escape this illusion either: The descriptive autonomy of his psychology was based entirely on this assumption that only what is conscious is mental or that all mental is self-conscious so that the mind was a self-contained realm, a thesis that, for him, was in the service of a more veiled metaphysical and theological agenda. Indeed, the last planned chapter of his *Psychology* would be devoted to the “immortality of the soul.”

I stressed that there can be intentionality and attention without consciousness in the adverbial sense. However, the other way around, consciousness without intentionality is also a possibility. Heidegger made a whole doctrine of the verification that a thymic phenomenon like anguish (*Angst*) is *about nothing*, i.e., does not have something definite as its object (besides the “Nothing” and the “World as such,” see Heidegger, 1976, p. 246-253). Levinas, for his part, devoted some inspired pages to the phenomenon he called “*jouissance*,” in which things dissolve into sensible “*éléments*” without substantiality by a pure subjective appropriation without objectifying intentionality (Levinas, 1971, p. 142-149). That aesthetic, thymic, and orectic processes can become conscious without triggering an intentional act is a well-attested possibility in our conscious life. It stresses in another way the correctness of conceptually separating intentionality and consciousness.

When totally disconnected from intentionality, this feature is described as the “*sentience*” phenomenon. The pure “feeling” of aesthetic qualities (sounds, colors), of thymic phenomena (anger, joy), as well as orectic ones (hunger, thirst) as something that is experienced but not intentionally interpreted is, in fact, an undeniable dimension of our mental life. For this reason, I said at the beginning that the *hyle*, being *pre-intentional*, also was *para-intentional*. However, if mental life just boiled down to that, it would not be the experience of a world. Nor would it be a conceptually loaded experience of an “I.” In fact, Levinas’ enjoyment

#### **4. A final remark and a glimpse beyond**

(*jouissance*) as a purely subjective experience without objectual meaning is already a result of reflective consciousness. It is by means of a reflection neither noematic nor noetic, but, let me say, *hyletic*, that the I knows itself as the subject of a plain experience of desubstantialized “elements.” Without this reflective self-take, there would not be the unity of an “I.” Indeed, pure sentience, radically considered, would neither be the experience of an objectual world nor the knowledge of a unified I. As far as I know, the one who went deeper into this disintegration of the world and the ego in the experience of pure sentience was the poet Fernando Pessoa in his heteronym “Alberto Caeiro” (Pessoa, 2015). It is, however, a limit-experience that cuts two elements which, being different, constantly intersect, and partially overlap: consciousness in the adverbial sense and intentionality. Indeed, regarding the intersection, it is a trivial case of our mental life. As far as the non-overlapping is concerned, one can also easily verify that, even in the intentional experience of a surrounding world, there are always plenty of hyletic data which exceed those that are “animated” by an actual objectifying intention.

Thus, we would have to speak of consciousness in the adverbial sense without intentionality, just as we spoke before of intentionality (and attention) without consciousness. Nonetheless, sentience, even if it were, by simple hypothesis, wholly disconnected from intentionality, would not be all mental life. In fact, a living organism could not find its way into the surrounding world if an underlying intentionality was not, in that hypothetical case, operating at a completely non-conscious level. Regarding the world to which it would be intentionally directed, that organism would be like a zombie with that “blind” functionality that Husserl also captured in his analyses by the concept of an anonymous “*fungierende Intentionalität*.”

However, my concept of consciousness in the adverbial sense does not fit the opposition between sentience and intentionality. In my view, the C-property, far from being limited to hyletic contents, encompasses both sentient elements and intentional acts and states. Regarding the former, there are cases where, for example, a thymic element, say, a feeling of anger, is present without being conscious, and we only retrospectively realize that we were indeed angry. By the same token, pre-intentional content like a sound may itself be unconscious. When we actually feel it and notice that we had already been hearing it for a while, it acquires the C-property: This is sentience and the *quale* of the specialized literature. But sentience is not all consciousness in my characterization. The C-property is much broader and functionally differentiated so that it does not identify with these “raw” and almost ineffable *qualia*. Rather, it has to do with what is suited to be connected, then, reflected upon, and reported: It encompasses both aesthetic, orectic, and thymic contents as well as states and intentional acts, provided they reach the working space of the Now-Here system.

All in all, I meant that our mental life begins far beyond our conscious experience, that this conscious experience plays a crucial role, and that it is an element that is not unique to human minds. If one asks what other living beings have consciousness in that adverbial sense, one would be asking an embarrassing question. For me, I can only tentatively answer: All living beings that exhibit a capacity for quick learning and, therefore, show malleability and high adaptability of behavior are probable candidates for mental life *with* consciousness. In addition, I also wanted to emphasize that if our mental life was only those limited contents that have the C-property and therefore belong to what one usually calls the “stream of consciousness,” if our mental life were that poor, restricted to what can be reportable, we, humans, would long ago have disappeared as a living species.

## REFERENCES

- Baars, B. J. (1988). *A Cognitive Theory of Consciousness*. New York: Cambridge University Press;  
 Brentano, F. (1995). *Psychology from an Empirical Standpoint*. London: Routledge;  
 Brentano, F. (2002). *Descriptive Psychology*. New York: Routledge;

- Heidegger, M. (1976). *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann;
- Levinas, E. (1971). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. De Haag : Martinus Nijhoff;
- Nagel, T. (1974). "What Is It Like to Be a Bat?" *The Philosophical Review*. Vol. 83, pp. 435-450;
- Nani, A. et al (2019). "The Neural Correlates of Consciousness and Attention: Two Sister Processes of the Brain." *Frontiers in Neuroscience*. Vol. 13, pp. 1-17;
- Pessoa, F. (2015). *Poemas de Alberto Caeiro*. Vol. IV. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.



# SECTION

# 2



# SECTION 2

## OBJECTS OF EXPERIENCE

*Lanei Rodemeyer*

A phenomenological analysis of the essential structures of gender: without gender essentialism

*Sophie Loidolt*

Beschreibungen von Öffentlichkeit

*Jens Bonnemann*

Die Erfahrung des Anderen in leibhafter und digitaler Kommunikation

*Tonino Griffero*

The Wind Is Not Moved Air: Back To (Quasi) Things Themselves

*Jonas Puchta*

Demut zwischen Wertung und Gefühl: Phänomenologische Annäherungen an einen Modebegriff

*Inga Roemer*

Was also ist die Zeit? : Zum "wahrhaft Absoluten" in der Phänomenologie

*Paolo Spinicci*

Caravaggios Judith und Holofernes: Phänomenologische Bemerkungen über die bildliche Erzählung

*Thomas Bedorf*

Situative Difference. A Concept for Political Phenomenology

---

LANEI RODEMEYER  
Duquesne University  
rodemeyer@duq.edu

---

# A PHENOMENOLOGICAL ANALYSIS OF THE ESSENTIAL STRUCTURES OF GENDER—WITHOUT GENDER ESSENTIALISM

---

## *abstract*

*There are many ways to describe gender, making this notion both productive and challenging for phenomenological analysis. This paper will begin with an eidetic/static analysis in order to determine the multiple aspects of gender—from individual experience to intersubjective concept. We will then shift to a genetic analysis, looking also to how gender appears at distinct phenomenological levels of experience. In doing so, we hope to gain not only a better understanding of gender through a phenomenological lens, but also new insights into phenomenology itself.*

---

## *keywords*

*phenomenology, gender, Husserl, levels*

---

**Introduction** While a description of gender may seem simple at first glance—perhaps a quick reference to a biological description would suffice—it does not take much reflection to realize that gender is recognized and experienced on a multitude of registers. Since phenomenology is a method that begins with description in order to identify the essential and meaningful structures that allow experiences to appear in the way that they do, a phenomenological description of gender would be productive for an understanding of it. In this article, then, I propose to carry out a phenomenological description and analysis of our experience of gender.<sup>1</sup>

I will begin with an eidetic and static phenomenological analysis, working to identify some essential structures. The second part of my paper will turn to “genetic” analyses, which take up the development and buildup of similar experiences, habits, and associations. Along the way, we will see that gender is experienced through multiple levels of constitution. I will conclude, then, by reviewing these levels, and demonstrating how they enable us to recognize the multiple dimensions through which we experience gender.

**I.a Eidetic and Static Analysis: Preliminary Definitions and Reflection** I would like to begin with a certain kind of phenomenological analysis, which looks at what makes a specific type of experience possible at all. Before we begin, though, I will lay out how I understand certain terms. *Eidetic or static analysis*<sup>2</sup> is a phenomenological approach that takes one sample object from a specific “region of being”,<sup>3</sup> varies it as much as is necessary (even “infinitely”) in my mind or imagination, and then discovers the essential structures

---

1 This paper was originally a Presentation at the Deutsche Gesellschaft für phänomenologische Forschung (DGpF) conference, “Zurück zu den Sachen selbst. Die Praxis der Phänomenologie.” (Jena, Germany, September 27-29, 2022) The focus of the conference was to provide phenomenological description of “the things themselves,” with minimal textual references or analyses. For this reason, this article will contain few references, and it will focus on the phenomenological process and its results. Many thanks to the organizers for inviting me to present on this topic, and especially for pushing me beyond my comfort zone! Many thanks also to the participants for their feedback and support of the project.

2 I will not be working with a strict distinction between static and eidetic phenomenology, since they often overlap with one another, and since my concern here is with applying the method rather than identifying distinctions within the method.

3 I take the term “region of being” from Husserl’s early work, where he understands different types of objects to be divided according to their exclusively different rules of existence. The region of being of numbers, for example, functions according to very different rules compared to the region of being of material objects. See Husserl’s *Ideas I*, §28 (1983), where he describes different standpoints as related to different regions of being.

that underlie not only that object, but all objects belonging to that region.<sup>4</sup> In Husserl's *Ideas I*, static/eidetic analysis is directed at the essential structures of consciousness that make possible *all* conscious experiences.<sup>5</sup> By *essential structure* I mean the following: those structures within consciousness or within meaning that underlie an experience, without which that experience would be impossible. So, we can look for essential structures within specific regions of being, and especially within consciousness (which we find quite a bit in early phenomenology and especially Husserl), but we can also seek essential structures within intersubjective situations, or within particular types of events, etc. When we do the latter, we are often carrying out eidetic or static analyses *outside of the epoché*. In other words, we do not need the epoché in order to identify essential structures, and actually, quite a bit of applied phenomenology is carried out without requiring that move. For our purposes, we will start out by employing a combined eidetic and static analysis as we seek the essential structures that underlie the experience of gender. Our epoché will be a loose form of epoché that brackets all presumptions about what we think gender is from the natural attitude, including theoretical and scientific positions within the natural attitude.

That said, I would like to ask you, the reader, to “do” some phenomenology with me:

Do your best to set aside all of your assumptions about what gender is or should be. Now, try to carry out your own brief eidetic variation of gender. Think through all the different ways that whatever we call “gender” might appear. In order to do this properly, stop reading for a moment...

Hold onto your own phenomenological insights and see how they compare with what follows.

When I do my own eidetic variation of gender, the first thing I come across is my body, or *Leib*.<sup>6</sup> Now, gender is not the same thing as the *Leib*, and there are many experiences of my embodiment that don't seem to point to gender for me—although some gender theorists do argue that all experiences of myself as a person will imply my gender in some way.<sup>7</sup> But we have bracketed all theories, so let's focus on the body: In what ways does gender appear here? How does the *sense* of gender arise, whether as a sensation or a meaning? Perhaps we can identify sensations and feelings that indicate desires or revulsions, yearnings or recoilings, pleasures or pains, as well as the surfaces and depths of the body through which these feelings might appear. These feelings can be immediate, or they can be anticipated, phantasized, wished-for, or remembered. These feelings indicate how my gendered body appears to me—and how it appears to others. As I run through these sensations, though, I realize that they are not gender itself. In other words, gender is not reducible to any particular sensation or feeling, nor to any set of sensations or feelings. On the other hand, these sensations or feelings can indicate my gender through pointing to aspects of my body that have been associated with my gender, and by indicating sensations or feelings that might refer to my gender or to gendered aspects of my body. This is not to say that all of these sensations are consistent with one another, nor that they are all comfortable. There may be a disconnect between my desires

## I.b Eidetic and Static Analysis

---

4 For a brief overview in Husserl's work on the difference between an empirical approach and an eidetic approach, see *Ideas I*, §§2-9 (1983).

5 See *Ideas I*, §33 (1983).

6 This concept of *Leib* was introduced and developed in Husserl's *Ideas II* (1989), although it has been worked with significantly since then in both primary and secondary literature.

7 See, for example, Judith Butler in her 1999 Preface to *Gender Trouble*: “To the extent the gender norms [...] establish what will and will not be intelligibly human, what will and will not be considered to be “real,” they establish the ontological field in which bodies may be given legitimate expression.” (Butler, 1999, p. xxiii)

and the bodily aspects with which I am concretely embodied. Or my sensations or feelings may not resonate with what others desire or expect of me. Even my own desires may be counter to what I want as a person. And the actions that I take—as well as the actions of others towards me—may contradict how I feel or what I want. Nevertheless, these sensations and feelings often give rise to what I think of as my gender, whether it is through my gender identity, my sexuality, my concrete embodiment, or more. Thus, sensations and feelings provide an immediate grounding for my gender, even if we cannot reduce gender to them.

So, my body points me toward bodily sensations which ground both that body and the sense of gender associated with it. These sensations are felt by me, not anyone else, and so they are “my own” in a way that other meanings and objects are not. But let’s return to the body as a whole. Beyond sensations which can be understood as “my own”, we have already begun to notice that my sense of gendered embodiment carries a relational aspect with it: I find myself gendered in relation with, and in comparison to, other gendered subjects. My encounters with other people call up the gender with which I have been associated and/or the gender through which I would like to connect with those other individuals (and these may not be the same), and this highlights not only my own gender, but also the gender of the other. In other words, my relationships with others bring to the fore the gender through which I seek to relate with them, the gender with which they associate me, and the gender(s) through which they appear to me. For example: A nonbinary individual might find their nonbinary sense brought to the fore in their relations with others, even while, at the same time, others are identifying them through their gender assigned at birth. Simply put, my connection to other people often highlights gender for me—whether in pleasurable, painful, or conflicting ways—and so we find that gender appears not just through my embodiment, but more accurately, through my embodied interpersonal relations with others.

Beyond sensation and embodiment, of course, there is much more. I am informed about gender (my own and that of others) through social meanings that are both explicit and implicit. Social cues, peer assessment and judgment, media representation, policies, laws, scientific and theoretical studies, bodies of knowledge—all of these contribute to my sense of gender. And these can filter into my embodied relations and my own sensations and feelings, affecting my sensations. Here, though, we have stumbled back into the theoretical world, and it brings us to a conflict that we often see between phenomenology and other theoretical approaches about embodiment, subjectivity, and gender: On the one hand, phenomenology claims to be able to analyze sensations, sensory embodiment, etc. for themselves. On the other hand, theories from gender studies, psychology, and other areas argue that there is no sensation or embodiment for itself, that these things are always, already filtered through social meanings. Given this, the latter approaches often dismiss phenomenology as naïve or presumptuous, claiming that it ignores the importance and influence of social factors. I would like to offer a response here, one that would allow us to move forward with our phenomenological analyses, and further, one that will be further substantiated in our analyses to come: While I will not argue that phenomenology is never presumptuous or naïve, its approach is much more sophisticated than any quick dismissal will allow. First, while the phenomenological epoché sets aside theories with respect to their underlying positing of reality, the *content* of those theories is certainly allowed into the phenomenological sphere for analysis. So, beliefs and assertions about gender, social cues and implications, etc. are brought into our phenomenological analyses as valuable meanings. In fact, a phenomenological method is an excellent approach for examining both our individual sensations and our social systems *together*, looking at their mutual influences. So, phenomenology should not be dismissed; rather, it can be an essential methodological component for a complete theoretical approach to the experience of gender. Second, a phenomenological analysis that takes up

“pure” sensation does not need to assert that sensation is unaffected by social meaning. Instead, phenomenology merely recognizes that I have access to my pain, my pleasures, my desires, etc. in ways that other people do not. These sensations are mine—even if we accept the argument that my very sense of “mine” is heavily socially constructed—because no one else *feels* them. But that they are mine does not exclude that they are also usually filtered through the meanings that surround me and within which I live. Thus, I can examine my sensations through a phenomenological approach without denying that they arise within the context of my cultural and social surroundings. And a phenomenological approach allows me to recognize feelings that are not recognized within a specific culture or discourse—sensations that might surprise me, or sensations for which I can find no name.

So, let’s return to our preliminary analyses: Have we identified any essential structures so far? What might they be? It appears that we have discovered that gender is grounded in the sensory body in some way, but is, at the same time, neither reducible to the body as a whole nor to any specific aspects, sensations, or feelings of the body. Instead, it can arise through sensory experiences and feelings that are based in the body, but not necessarily through any single type of experience. Further, when we consider social influences—which we will be addressing more in a moment—we find that discursive definitions of gender, social implications, and so on, are also directed toward bodies in one way or another. So, the body may be *necessary* for gender to appear, but at the same time, it does not appear to be *sufficient*: Bodily sensations and feelings are just that—sensations and feelings. These sensations and feelings, without an intersubjective context, could, at best, only give me a vague or rough sense of gender, if anything—and this point is quite debatable. Rather, gender seems to come to the fore through my relations with other individuals and/or with society and culture in general. And further, it may only be through the meanings I gain from intersubjective experience that I am able to recognize gendered sensations as gendered. In other words, while I can recognize gendered sensations as *sensations* without a social context, it is the social context that enables me to recognize them as *gendered*. So, sensations do arise and are experienced, and I could recognize them as sensations, even if I were without an intersubjective context that would provide a gendered framework. Within a discursive, social network, however, these sensations are given with a new, gendered layer. This additional layer, however, does not replace the original sensory experience: For example, when a gendered, intersubjective context is in place, how my body feels its own gender may actually conflict with the gender that is assigned to me through that context. That conflict could not arise without a body whose sensations are my own. So intersubjective relations are important—even necessary—to our experience of gender, but they cannot fully determine *my* gender. Simply put, gender is not reducible to intersubjective relations, either. Instead, gender appears to arise through dialogue between personal embodiment and social context. My gender, we could say, is co-constituted through my sensations and embodiment, on the one hand, and intersubjective meanings and contexts about gender, on the other.

I would like to pause again briefly, this time to look more closely at the intersubjective context to which I have been referring. In my analysis so far, my references to intersubjectivity could have implied interpersonal relations (so, one-on-one relations or small groups of people) as well as more general notions of intersubjectivity that include broader cultural contexts and discursive meaning construction. Each of these aspects of intersubjectivity function in their own way, though: The interpersonal relationships that highlight my gender function through shared communication as well as, depending upon the situation, bodily contact or presence with one another. But it is on the broader, cultural level that specific meanings about gender, how gender should be presented, how it should be experienced, its association with bodies and sexual orientations, etc., is primarily based. Those

meanings filter into how I relate to others, how they relate to me, and how I relate to myself. Further, those meanings often seem to have a life of their own—a discursive or performative life—that is reinforced through repeated individual behaviors and invocations. This latter understanding of intersubjectivity, which is much more abstract and conceptual than interpersonal relations, corresponds with contemporary gender theories that establish gender within discursive and performative contexts.<sup>8</sup> Those theories argue that the discourse and performativity of gender usually brings about how gender appears in individual cases. In fact, interpersonal relations act as enforcement, affirmation, or rejection of different discursive aspects of gender. This enforcement arises out of a general social meaning, but it plays out in our one-on-one and small group encounters most effectively. Thus, the cultural understanding of gender is what provides the context within which gender can appear for you and for me, but, as we can see, it becomes concrete in our embodied encounters with others. For this reason, it might be useful for us to understand intersubjectivity through these two prongs: an abstract discursive meaning structure and a relatively concrete embodied set of relations. Engaged with both of these layers, as we have established, is my sensory living body.

So, let's review what we have established so far—our preliminary essential structures:

1. We have found that the body and its sensations and feelings act as a necessary ground for the experience of gender.
2. At the same time, this gender is brought forth through interpersonal, embodied relationships with others.
3. And finally, the cultural and discursive frameworks within which we live provide an essential context through which we identify, place, and connect our gender.
4. These structures (1-3), I would argue, must work together. In other words, none of them is sufficient for gender on its own. We might even say that the experience of gender is co-constituted through my embodiment and sensations, on one side, and intersubjective meaning and encounters, on the other.

Excellent! We have done some good, static phenomenological analyses so far! Now, I would like to turn to a genetic analysis in order to work through the layers not visible in a static approach.

### **II.a Genetic Analysis: Preliminary Definitions and Reflection**

So far, we have carried out our eidetic, static phenomenological analyses, to some success. A genetic analysis, though, examines the layerings and buildup of experience, and how that plays into present constitution. More specifically, genetic analysis takes up how experiences are sedimented, how they associate with one another, how habits develop, and how specific experiences affect us or call forth other experiences.

So, I ask you to pause again for another phenomenological reflection. This time, I want you to think about how your own gendered experiences might have built up and developed. What habits or associations might you have formed over your lifetime? How might deeply embedded experiences continue to rise up into your current gendered experiences?

Once again, stop reading for a moment...

Ok, hold onto those insights to see how they line up with my own reflections.

### **II.b Genetic Analysis**

I want to start again at the level of sensation and feelings: For sensations and feelings to arise for me, they must persist, at least for some amount of time. Further, as sensations persist

---

<sup>8</sup> Once again, I am thinking primarily of the works of Foucault and Butler here, as well as the works that have followed from their positions.



(especially over longer periods), it is also possible that they shift and change. Throughout this persistence and change, though, they arise as sensations and feelings related to my body, and so my body remains relatively consistent as the center for all my sensory experiences. The recognition of both consistency and change is made possible through inner time-consciousness, which maintains experiences as they endure, and extends beyond the immediate moment to identify development and change as well as similarity and persistence. In fact, this structure of inner time-consciousness is what makes possible my association between similar experiences, even when they take place in different contexts or at different times of my life. Thus, over time, the sensations and feelings that indicate my *gendered* embodiment can be connected with one another through inner time-consciousness, which is an essential structure of my embodied consciousness. By developing associations with one another, gendered experiences provide a background of lived experience of gender, so that when a new gendered sensation or feeling arises, it can be experienced within the context of those that have come before—even if the new experience is relatively different from those that came earlier. These associated sensations and feelings then contribute to my sense of my own gender as well as my embodiment overall.

The association of sensations and feelings thus gives me a sense of my gendered embodiment over time. In other words, my sense of gender does not appear at the first instance of sensation or feeling, but rather, through the persistence and repetition of sensations and feelings of specific types—even if there is variance between the specific sensations or feelings themselves. These gendered associations connect with one another, building up a gendered embodiment that is mine. However, we should note that (as we noticed earlier), while similar sensations will develop associations with one another in any case, the fact that certain sensations become associated as *gendered* is due to my living within a context of interpersonal relationships and cultural and linguistic contexts that provide me with the framework of gender. Within an interpersonal situation, my associated sensations and feelings reach out toward, pull back from, and reside alongside other embodied subjects. In these personal relations, in other words, I am affected by the genders that are presented to me. This effect also includes the development of my identity. I may be identified by others as a woman, a man, intersex, or non-binary, and I may resonate with the identity assigned to me or not. This resonance or resistance arises through my own (associated) sensations and feelings that coalesce as my gender, grounding my response to how others identify and relate with me. In this way, my own gendered sensations and feelings are in dialogue with interpersonal gendered meanings as they are presented via other subjects. So, I develop my sense of my gender through repeated exchanges with other individuals, which also give me direction in my sense of identity. That sense of identity, usually connected with my gender, gains depth through repeated, similar experiences that build up for me over time—all the while in dialogue with the sensations and embodiment that are mine.

But these interpersonal moments express the cultural and discursive contexts of gender within which they take place. The approvals or rejections that are expressed individually to me do not merely reside in the individuals who enact them. Rather, as mentioned in our earlier analyses, we are surrounded by meanings that present gender in very specific ways. So, individual expressions of gender are usually repetitions and voicings of more general traditional attitudes, cultural meanings, social limitations, etc. In addition, each voicing or expression contributes to the reification and affirmation of the attitude being expressed. What is important in our analyses is our recognition of the *dialogue* that takes place between my own individually associated sensations and these discursive practices, both through their expressions in interpersonal relationships and their formative presence as intersubjective meanings.



So how, phenomenologically speaking, can discursive meanings be assimilated into individual embodiment? And how can the body resonate or resist? The former question highlights the notion of association, which we have already been discussing, and more generally, it brings us to the structure of passive synthesis. Passive synthesis is the layering of past experiences within embodied consciousness, connecting similar meanings and events with one another, retaining meaningful moments while letting ordinary moments blend more quickly into others, and relating these processed meanings and experiences to our current experiences. Simply put, we do not face each current moment in an absence of meaning; rather, all of our prior experiences are organized and maintained to provide an individual context with which I address the current situation. This organization allows for associations: I connect a current meaning with a similar, past meaning, which makes it easier for me to deal with what is happening now. Gendered meanings coming from a discursive context will be retained in this way as well. When I enter situations with other subjects, I employ the meanings of gender that have already been processed in the past. These have been retained—sometimes as concrete moments to be recalled, but also as general meanings that weave the tapestry of my gendered social contexts.

When specific meanings are repeatedly absorbed by me, they become part of how I see things, how I constitute others, and how I constitute my own gendered embodiment. This results in “habitualizations” of constitution, or in other words, habits in how I constitute meanings. Specifically, I habituate how I constitute the gendered meanings that I encounter, including the embodied gender of other subjects. These associations and habitualizations also influence how I comport my own body: When I associate myself with a specific gender, then I tend to express that gender in movement, posture, voice, etc. Sometimes I do this consciously, but much of this has been honed through repetition, so that I do not notice it. Of course, we can always counteract these tendencies: I can decide upon and practice specific movements and comportments that accentuate or confuse a certain gender identity. Actors do this as a matter of course. Trans individuals might also choose to practice the bodily comportment that is considered “appropriate” for their gender identity. Cisgender women gender theorists have also described how they, as young adults, have practiced a special kind of walk, hand motion, or voice so that they could fit into their gender as women.<sup>9</sup>

Passive synthesis, then, offers an intermediate step between the “hegemonic discourse” that enforces a gender binary along with cisgender heterosexuality described by discourse theorists, and those individual bodies that take up that discourse in ways that usually reinforce it. Our associations of sensations and feelings provide an embodied ground that resonates with that discourse—or doesn’t. Thus the dialogue between the passive synthesis of my sense of embodied gender and social discourses is the grounds from which I can resist or challenge the discourses that impose themselves upon me.

So, what structures have come to the fore in our genetic analyses? We have found that:

1. My sense of gender arises through the associations of my gendered experiences with one another, creating a sense of my own gendered embodiment as well as gender in general. In other words, association is a key structure underlying our experience of gender.
2. I can associate meanings at several levels: a) at the level of basic sensations and

---

<sup>9</sup> See, for example, Iris Marion Young’s description in her “Throwing Like a Girl,”: “The young girl acquires many subtle habits of feminine bodily comportment—walking like a girl, tilting her head like a girl, standing and sitting like a girl, gesturing like a girl, and so on. [...] When I was about thirteen, I spent hours practicing a ‘feminine’ walk, which was stiff and closed, and rotated from side to side.” (Young, p. 153)

feelings, b) through interpersonal experiences, and c) at the more abstract level of social definitions and customs. This demonstrates a structure of levels that allows for the different dimensions of gendered experience. We will address these levels more in a moment.

3. The build-up of associations, along with my habitualizations of constitution, comportment, etc., take place through passive synthesis, which provides the bridge between intersubjective meanings and individual sensory experience. This bridge explains, phenomenologically, how discursive meanings can become part of how I sense my own gendered embodiment. It also explains how embodied gender might resonate with or resist the gendered meanings that surround it or that are imposed upon it. Thus, the level of passive synthesis offers an important phenomenological structure in an analysis of gender.

We have accomplished quite a bit! Not only have we demonstrated the depth of our experience of gender, but we have also provided phenomenological grounds for important definitions brought forth by gender theorists. And we have offered insights through phenomenology that often remain absent in theoretical work on gender.

Along the way, though, we have made several references to certain phenomenological “levels” through which we experience gender. At this point, then, I would like to take a moment to describe these levels—as I understand them through the phenomenological work of Edmund Husserl—and connect them to the work we have already done with regard to gender.

The levels, from “highest” to “lowest”, are roughly as follows: At the “highest” level we find intersubjective community, which is the historical, intergenerational stratum of meaning. This level describes the cultural and social aspects of gender that we have been discussing from a phenomenological perspective.

At the next level “down”, we encounter the interpersonal intersubjective level. This level describes our one-on-one interaction with other individual subjects and in small groups, and how our own bodies gain their objective sense through the perception of others. This level shows how interpersonal relations are fundamental to how we experience our gender, beyond a more general sense of discursive meaning.

Next comes the level where we take up the meaningful contents of our experiences. This level attends to the fact that each individual takes up meaning in their own way, based upon their own history and culture as well as their individual embodied experiences. This is the level where I sense my body as a whole, and where I understand my own identity.

The level of passive synthesis is where associations and habitualizations arise. This layer addresses what takes place often without our awareness, such as our associations between similar things, habituations of constitution and decisions, sedimentations of memories, etc. Passive synthesis thus makes possible my sense of gender, which arises through the interaction of my embodied sensations and my intersubjective experiences. It also explains the process of how I am able to absorb social presumptions about gender into my own gender identity.

Finally, the lowest level of experience is that of the flow of primordial material, often referred to as a “hyletic flow”. In our discussions earlier, we often referred to our sensations and feelings, which appear in the hyletic flow. These sensations are the basis for my sense of embodiment, and they are in dialogue with intersubjective discourses. This is how I can have experiences that are “my own” while also recognizing that my experiences usually arise in relation to social and cultural contexts.

### **III. The phenomenological Levels of Constitution in Husserl’s work**

Regardless of which level might be our current focus, our experiences are working through all of these levels, at all times. When considering gender, we can see how it is experienced in multiple ways when understood through these levels, and how these different manifestations of gender—for example, as both socially discursive and highly individual—are not contradictions that must be resolved, but rather are different dimensions of a complex meaning.

Given these different levels, we can describe our very different experiences of gender coherently: Sensations and feelings that can be associated with gender arise at our most basic level of embodiment, through the hyletic level. On the basis of these sensations, and in dialogue with social meanings, the passive synthesis of my gender can take form. The connection to my sensations gives me “my” gender as “my own”, while the intersubjective framework of meaning provides filters and limitations that can guide, enforce, and/or prohibit the development of these feelings. Arising out of this, I can constitute myself as “having” a gender, and I can sense others as fitting into this framework as well. Here I actively constitute myself as a gendered person, my body as a unity, and gender as a meaning that applies to myself and others. This level, of course, usually functions in connection with my interpersonal relationships. Here we are in direct conversation with one another, often in direct presence, and sometimes in direct bodily contact, with one another. These modes of interpersonal connection reinforce the more abstract definitions of gender, but they can also include moments of personal sharing that can resist certain presumptions or definitions. Finally, the discursive sense of gender—definitions, presumptions, rules, etc.—maintains a social backdrop to all of the prior levels of gender experience. This abstract sense can filter into the more embodied levels of experience, but it can also be influenced or changed on the basis of individual experiences that are expressed one way or another.

Thus we see how each of these aspects of gender plays into the others, and how they each contribute even if there are tensions between them. Carrying out phenomenological analyses of gender with these levels of constitution in mind therefore offers us two major positive outcomes:

1. Understanding gender through these phenomenological levels provides a much more nuanced understanding of gender and our experiences of it. As we have been discussing throughout our analyses, phenomenological analyses of gender can validate the many ways that we experience ourselves as gendered—from immediate sensations to my unified sense of embodiment, from individual encounters with others to social and discursive dynamics—without requiring that we prioritize or prefer one type of experience over the others.
2. In addition, recognizing these levels within phenomenology can provide insight into its approach as a method. In other words, we gain insight into how phenomenology itself can be understood and applied; projects such as this demonstrate how phenomenology can contribute to concrete and practical knowledges and practices well beyond the philosophical realm.

**Conclusion** We have found that gender necessarily is experienced on multiple levels. These levels, as we saw in our static analysis, indicate a sensory and feeling body as well as interpersonal and discursive intersubjective contexts. We also found that these levels are interdependent—we cannot experience gender on the basis of the body in isolation, nor does it have any experiential meaning in a discourse without embodiment. Finally, when we took up a genetic account, we discovered that a phenomenological approach is able to describe how discursive presumptions and beliefs about gender could filter into my own sense of gendered embodiment, thus filling in a gap often evident in abstract gender theory. We also found that

our experiences of gender at any level can filter into and influence the other levels, so that our gendered embodiment is developed through all levels of experience at once.

With this, I will conclude my (and our) analyses—for now, at least. Of course, as we all know, this is an ongoing project, developing new insights about the meaning and experience of gender, especially through the approach of phenomenology.

#### REFERENCES

- De Beauvoir, S. (1989). Introduction. In *The Second Sex*. H. M. Parshley, trans. New York: Vintage Books/Random House, Inc.;
- Butler, J. (1999). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge;
- Foucault, M. (1980). *The history of sexuality: Volume I: An introduction* (R. Hurley, Trans.). New York: Vintage;
- Husserl, E. (1983). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology. (Ideas I)* F. Kersten, trans. The Hague/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers;
- Husserl, E. (1989). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book. (Ideas II)* R. Rojcewicz and A. Schuwer, trans. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers;
- Prosser, J. (1998). *Second Skins: The body narratives of transsexuality*. New York: Columbia University Press;
- Rubin, H. S. (1998). Phenomenology as Method in Trans Studies. *GLQ* 4(2): 263-281;
- Young, I.M. (1980). “Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Bodily Comportment Motility and Spatiality”. *Human Studies*, April 1980, Vol. 3, No. 2, pp. 137-156.



---

SOPHIE LOIDOLT

Technische Universität Darmstadt

sophie.loidolt@tu-darmstadt.de

---

# BESCHREIBUNGEN VON ÖFFENTLICHKEIT

---

## *abstract*

*What is a consciousness of the public and how does it take place? And what does it mean to be “in” the public sphere, to appear and to act? The attempt at description begins with a certain situation of intending the public: I try to address the public with a position, a product, with myself as a product (in the sense of different modes). I don’t immediately rush out onto the street or the internet, but stay at home first. But even here it is already there, the public. It unfolds as a consciousness that has a lot to do with imagination or visualization and anticipation, but of course cannot be completely fabricated. This consciousness moves within a historical foundation and is based on ontological possibilities that are socially structured: in the mode of power relations, economies of attention, landscapes of relevance. To be visible or not to be visible, that is the question here.*

---

## *keywords*

*public, anticipation, imagination, in/visibility*

### 1. Die intendierte und antizipierte Öffentlichkeit

Die Situation: Ich sitze vor meinem Computer und versuche einen Artikel für einen Blog, eine Zeitung zu schreiben, zu einem politischen oder zumindest wissenschaftspolitischen „öffentlichkeitsrelevanten“ Thema. Es kann auch sein, dass meine Universität mich dazu ermuntert, mich mit der Relevanz meiner Forschung an die Öffentlichkeit zu wenden.

*Ich intendiere also „die Öffentlichkeit“.* Was heißt das? Zunächst einmal scheint es sich ja um eine „armchair“-Öffentlichkeit zu handeln (ich darf mich also beschreibungsmäßig auf sicherem philosophischen Terrain wäghen). In der Tat ist die Situation bewusst gewählt und nur eine von vielen, um in das Sachfeld, den Sinnraum der Öffentlichkeit einzusteigen. Ich könnte auch von einer Situation leiblicher Bewegung und Begegnung im öffentlichen Raum sprechen. Oder davon, wie es ist, auf Twitter „geshitstormed“ oder „geshamed“ zu werden. Ich könnte ein Ereignis schildern, das plötzlich öffentliche Aufmerksamkeit erregt. Ich könnte über das Weiß-Sein (*whiteness*) von öffentlichen Räumen sprechen. Und so weiter. Dies alles sind Einstiegsformen, über deren Ursprünglichkeit und mögliche Rangordnung ich hier nicht entscheiden möchte, da ich zunächst die Zugänge in ihrer Vielfalt offenhalten möchte. Zweifelsohne aber reflektieren sie in sich schon eine gewisse Positionalität, die für die Art von Öffentlichkeit, die erscheint, mitentscheidend ist.

Ich wähle den „armchair“ zu Beginn aus einem bestimmten Grund. Öffentlichkeit, wie zunächst vermutet werden kann, ist nicht nur aktualisierte Öffentlichkeit der realen oder metaphorischen „Blicke“. Vielmehr wird sie zumeist intendiert (oder zumindest mitintendiert); bzw. ein wesentlicher Modus, in der Öffentlichkeit zu erscheinen ist genau, dies zu intendieren. Man kann also „öffentlich eingestellt“ sein. Die erste Frage ist: Was intendiert man hier und wie?

Während ich also versuche, mein Argument, meine Position, mein interessantes Forschungsergebnis, meinen Diskussionsbeitrag für „die Öffentlichkeit“ zu formulieren (und dann damit auch gleich mich selbst als interessante Forscherin zu präsentieren), intendiere ich die Öffentlichkeit und bin öffentlich eingestellt, indem ich die öffentliche Begegnung, das öffentliche Erscheinen *antizipiere* (natürlich gibt es auch das „wir intendieren“ und „antizipieren“, nicht nur das „ich intendiere“).

*Die Intention beim Schreiben ist „an alle“ gerichtet.* Oder vielleicht nur: an „die gebildete Öffentlichkeit“? Zumindest an alle potenziellen Leser\*innen. Einige sind möglicherweise als gewisse Einzelpersonen intendiert, an die ich beim Formulieren meiner Position denke, deren Argumente und Gegenargumente ich kenne. Aber die Öffentlichkeit ist eben „mehr“ als eine beliebige Anzahl von Einzelpersonen, sie ist mehr als meine akademischen Kolleg\*innen, obwohl auch dies eine bestimmte Bereichsöffentlichkeit ist, von der aber horizontartig

gewisse Erwartungen vorgezeichnet sind. Diese bleiben bei „der Öffentlichkeit“ wesentlich offener – selbst wenn es auch hier eine Vorgezeichnetheit gibt. Es macht einen Unterschied, ob ich „alle“ ansprechen will oder nur eine bestimmte Gruppe. Es macht auch einen Unterschied, ob ich nur bestimmte „Meinungsmacher“ im Visier habe oder jedem und jeder potenziell etwas ansinnen, sie aufrütteln, bewegen, was auch immer will (die „Public Relations“ sind ein ganzer Geschäftszweig, der sich darauf konzentriert).

Die Art und Weise des Intendierens von Öffentlichkeit ist ein *Mitantzipieren ihrer Struktur*, ihres möglichen *Antwortcharakters* – der sich aber stets selbst überholen kann. Es gehört wesentlich zu ihm dazu, dass er äußerst schwer, fast unmöglich unter Kontrolle zu bringen ist und deshalb Planung, Intention, Antizipation, Strategie erfordert – und dennoch offenbleibt. Im weitesten Sinne ist die Öffentlichkeit da als ein offener Horizont von anderen, gleichzeitig lebenden Mitmenschen, im Modus einer unbestimmten und doch irgendwie gruppierten, unterschiedliche Positionen vertretenden Masse, die ich ansprechen will, die ich gewinnen, überzeugen will und deren Reaktion gegenüber ich nicht affektiv neutral bleiben kann.

Wie sind die Anderen, aus denen sich die Öffentlichkeit in ihrer ganzen technologisch-institutionellen Vermitteltheit doch zweifellos konstituiert, für mich in der Antizipation da? Sind sie für mich als bloße Idee da („die Öffentlichkeit“)? Als Leiber, als Gesichter, als Stimmen? Als dunkle unbeleuchtete Masse des Publikums, vor dem ich imaginativ erscheine? Gewiss handelt es sich um keine voll imaginierten Personen (wie etwa eine Person, die ich liebe und vermissem). Eher mag es sich um eine in nur wenig erfüllten Umrissen vorgezeichnete Präsenz von Typen, Positionen, Perspektiven, evtl. in Form von Gruppen, imaginierten Repräsentant\*innen handeln. Ich kann mich nicht „einfühlen“ in „die Öffentlichkeit“, wie in einen Menschen. Ich kann die Reaktion von bestimmten Gruppen antizipieren; aber ich kann nie ganz abschätzen, wer auf mich reagiert, wie und warum. Je besser mir dies gelingt, meine „Einbildungskraft“ – in Anlehnung an Arendts Kant-Lektüre – „Besuche machen zu lassen“ (Arendt, 1998, p. 61) (dies ist die Kunst des imaginativen Einnehmens des Standpunktes anderer) und Reaktionen empathisch zu antizipieren, umso mehr vermag ich, mich auf die Öffentlichkeit „einzustellen“, d.h. diese Art von „Einstellung“ anzunehmen. Dies formt in der Imagination schon meine Position. Doch wesentlich bleibt dies durch Offenheit gekennzeichnet, in der sich die schon wesensmäßige Offenheit intersubjektiver Begegnungen potenziert, auch amalgamiert (z.B. in der Gruppenreaktion) und monolithisiert (z.B. in der absoluten Verurteilung, Annahme oder Ablehnung).

Wie diese Antizipation sich imaginativ und affektiv gestalten mag, hängt einerseits davon ab, was ich präsentieren möchte. Hier unterscheidet sich ein Sachargument natürlich vom persönlichen „hipness“-Faktor, auf den man die anderen eventuell aufmerksam machen möchte. Man wird, konzentriert man sich auf das Sachargument, eher argumentative Widerstände antizipieren und weniger evaluierende Blicke. Die *Angst* vor der Öffentlichkeit, die ganz wesentlich schon zu ihrem Antizipationscharakter gehört, zeigt aber, dass sich auch dies nicht kontrollieren lässt, entgleiten kann, stets vermischt bleibt. Deshalb gibt es seit jeher Kalibrierungen des Erscheinens in der Öffentlichkeit (nur in Schrift, in vollem Bild und Ton, verhüllt, anonym, etc.). Unweigerlich stellt sich das Gefühl ein, ein Risiko einzugehen, sich zu enthüllen und verlacht oder verkannt, verzerrt zu werden; als etwas anderes zu erscheinen „als wer man ist“ oder sein oder präsentieren möchte.

Selbst im sachlichen Debattenzusammenhang ist die Person nie ganz von ihrer argumentativen Position im öffentlichen Erscheinen zu trennen und daher kann sie auch immer getroffen werden, direkt oder in der Verkennung. Das Hintergrundsetting vor dem antizipierten argumentativen „Streit“ bleibt also imaginativ ebenso ein steter „Hof“ der Öffentlichkeit: ein dunkler Raum um mich, der mich ansieht, wahrnimmt, beurteilt, aus dem heraus sich eine bedrohliche Stimme erheben könnte; eine, die mich lächerlich macht; eine, die



mich persönlich angreift, etc. – auch eine, die mich lobt und liebt (was schnell in narzisstische Phantasien ableiten kann). Doch all dies hat hier noch den Charakter der Antizipation. Und im Falle der Debattenantizipation darf es auch nicht zu affektiv besetzt sein, da ich ansonsten die Konzentration auf mein Argument verliere. Die Stimmung ist also idealerweise ruhig, doch anders, als „nur“ bei der Sache zu sein.

Ein erstes Fazit kann lauten: Öffentlichkeit ist nicht nur ein aktuell stattfindendes und institutionell strukturiertes Setting, sie ist auch eine bestimmte Art des Intendierens, und das sowohl im Handeln und Erscheinen selbst als auch imaginierend, im Vorbereiten auf die Öffentlichkeit, etwa beim Formulieren eines Appells. In diesem Fall sind wir schon „bei“ der Öffentlichkeit, wenn auch noch nicht „in“ ihr.

Deshalb kann behauptet werden: Öffentlichkeit ist nicht einfach ein *factum brutum*, sondern sie wird notwendig als solche erlebt und intendiert. Oft durch ein Sich-Bewusst-Sein/Werden der Blicke der Anderen, aber aktiver auch als ein Intendieren der Anderen im Sinne des Appellcharakters. Sie ist sogar, so möchte ich behaupten, auf bestimmte Arten der individuellen und kollektiven Intention und Imagination angewiesen. Die aufmerksame Präsenz potenziell „aller“ kann kein distinktes Realerlebnis sein, sie ist aber auch kein bloßer Begriff. Sie ist erlebbar einerseits als radikales Exponiert-Sein, andererseits als potenzieller Resonanzraum. Phänomenologisch ließe sich Öffentlichkeit vielleicht als ein offener Horizont beschreiben, der im Gegensatz zum „Horizont der Horizonte“ der „Welt“ spezifischere Merkmale trägt (dazu weiter unten mehr). Die meist technisch-mediale Vermitteltheit von Öffentlichkeit trägt zur Strukturierung dieses Horizonts wesentlich bei, wobei Öffentlichkeit nicht immer auf diese Weise vermittelt werden muss. Es genügt, wie gesagt, sie zu intendieren. Man kann sich aber andererseits nicht an die Öffentlichkeit wenden oder öffentlich eingestellt sein, wenn die Öffentlichkeit als Struktur nicht schon irgendwie „da“ ist. Das heißt nicht nur, dass man klarerweise die Öffentlichkeit oder Öffentlichkeiten nicht allein „im Kopf“ erschaffen kann. Es heißt auch, dass es eine geschichtliche Stiftung und institutionelle Fortschreibung von Öffentlichkeiten geben muss.

Hier tun sich (mindestens) zwei Fragen auf:

1. Gibt es überall schon Öffentlichkeit, wo es viele Menschen gibt, die einander vernehmen, zur Kenntnis nehmen können, wo man gesehen wird und „sichtbar“ ist?
2. Was bedeutet es, von Öffentlichkeit/en im Singular und/oder im Plural zu sprechen?

Die erste Frage berührt die gleichsam „natürliche“ intersubjektive Gegebenheit von Öffentlichkeit; auf der einen Seite scheint dies so, dass es nur einer basalen Sichtbarkeit (Vernehmbarkeit/ Kommunikabilität) und einer Vielzahl an Subjekten in einer Welt bedarf – und schon hat man Öffentlichkeit. So wird der Terminus auch oft in epistemischer Hinsicht im Gegensatz zum privaten Bewusstsein verwendet. Dies scheint mir doppelt schief zu sein. Einerseits kommt es damit zu einer Privatisierung von Bewusstsein. Andererseits scheint es mir eine komplette Enthistorisierung von Öffentlichkeit nach sich zu ziehen. Es mag sich, präziser gesprochen, also wohl um eine ontologische Möglichkeit, Bedingung, ja vielleicht sogar Vorgezeichnetheit handeln, die in Welt, Intersubjektivität und Sichtbarkeit für das Entstehen von Öffentlichkeit beschlossen liegen. Dies ist aber noch nicht alles. Dazu muss eine gewisse Art der Vergemeinschaftung kommen, der gemeinsamen Aufmerksamkeit auf etwas, das uns angeht, interessiert etc. Die Öffentlichkeit muss in gewisser Weise schon gestiftet werden als ein „Wir“. Und zwar als ein Wir einer gemeinsamen Sache. Wir geben darauf Acht, wir bemerken, wir tauschen uns darüber aus, wir streiten möglicherweise. Dies mag in Gruppen „von selbst“ entstehen. Allerdings ist (als Gegenbeispiel zur vollkommen losen welt-teilenden Intersubjektivität) auch eine sehr geschlossene Gemeinschaft denkbar, in der dennoch keine Sichtbarkeitsräume qua Thematisierungsräume entstehen, obwohl alles sichtbar ist. Wenn über nichts oder auch schon über manches nicht gesprochen werden kann,

nicht beurteilt werden kann, schließlich nicht gehandelt werden kann, bleibt Öffentlichkeit auch ein passives Zuschauen einer unveränderbaren Welt. Dies wäre ein Zustand der Deprivation. Damit ist Öffentlichkeit im Umkehrschluss nicht nur im theoretischen Feld (*theorein* = zu/schauen), auch nicht nur im ästhetischen, sondern im praktischen Feld verortet.

Es braucht also Sichtbarkeits-, Thematisierbarkeits-, Kommunikations- und Handlungsmöglichkeiten. Dies alles geht weit über bloße Intersubjektivität hinaus und verlangt nach Institutionalisierung, Ritualisierung, Verortung. Dabei wird die Potenzialität ausgeschöpft und befestigt und auf der potenziellen Bühne der Welt wird eine tatsächliche instituiert. Dass dies nicht ohne den Faktor Macht geschieht, leuchtet ein. Damit verbunden ist eine komplexe Strukturierung von Öffentlichkeit, die Sprecher- und Handlungspositionen zuweist, Normalitäten sowie In- und Ausschlüsse festlegt.

Gleichzeitig liegt in der ontologischen Möglichkeit des Entstehens von Öffentlichkeit auch immer das Potenzial, auch außerhalb der Institution eine „Bühne“ zu erschaffen bzw. in die institutionalisierte Bühne schlichtweg einzubrechen, Aufmerksamkeit zu erregen, anderes als das Vorgesehene zu thematisieren. Es gibt daher institutionalisierte Öffentlichkeiten und sie transzendierende Formen des Aufbrechens von Öffentlichkeiten („wilde“ Öffentlichkeiten). Beides verweist auf die „eine Öffentlichkeit“ als Horizont, der immer durchbrochen werden kann, gleichsam von außen durchbrochen werden muss. So sehr Öffentlichkeit als ein ritualisierter, institutionalisierter, von Ein- und Ausschlüssen geprägter Bereich ist, so sehr gehört wesensmäßig hinzu, dass diese aufgebrochen werden kann, sonst wäre es keine Öffentlichkeit (damit stelle ich nicht in Frage, dass auch damit gewisse Bedingungen verbunden sind, z.B. Zugang zu technischen Medien und Artikulationsmöglichkeiten).

Als Institution muss die Öffentlichkeit eine geschichtliche Stiftung sein – und dies kann mit starken normativen Erwartungen verbunden sein (wie es im europäisch/westlich-demokratischen Kontext der Fall ist). Aufbrechen hingegen kann sie aus einem „Man“ heraus, aus einer „Unterdrückung“ heraus, aus einer „starren Ordnung“, aus der Norm heraus. „Das Man“ (Heidegger, 1967, pp. 126-129) wäre damit die Öffentlichkeit im Schlaf, in einem somnambulen, habitualisierten Zustand. Aus diesem kann sie jederzeit „erwachen“ und es gibt „Techniken des Weckens“. Von einem Aufmerken, Bemerkens, sich-Zuwenden, Fokussieren, Stellungnehmen kann es schnell wieder zurückgleiten in ein anonymes Weiterfließen. Die Bewegung ist zu charakterisieren von einem anonymen Nebeneinander zu einem gemeinsamen Aufmerken, was gegebenenfalls zu einem Stellungnehmen führt – und dies spielt sich in Formen des Miteinander und Gegeneinander ab (meist handelt es sich wohl um eine Mischung aus Bemerkens, Stellungnehmen und Indifferent-Bleiben).

Der Singular von Öffentlichkeit wird gerne mit dem Welthorizont in Analogie gebracht: die Weltöffentlichkeit. Allerdings ist auch hier klar, dass diese Wahrnehmung von Macht- und Relevanzstrukturen durchzogen ist. Denn manche Teile der Welt werden hier gewiss als öffentlichkeitsrelevanter als andere apperzipiert. Wer die Öffentlichkeit „ist“ und wer in ihr erscheinen darf, bleibt also trotz aller Institutionalisierung ein Kampf um Relevanz, Anerkennung und Aufmerksamkeit, der dadurch auch dynamisch bleibt.

Wir haben also:

- Öffentlichkeit als ontologische Möglichkeit
- Öffentlichkeit als Einstellung
- Öffentlichkeit als Stiftung
- Öffentlichkeit und Öffentlichkeiten als dynamischen Sinnraum (Horizontstruktur)

Mein Text erscheint, wird veröffentlicht. Dies ist mit einer gewissen Aufregtheit verbunden. Er erhält eine Objektivität in der Welt, einen Grad der Wirklichkeit, den er noch nicht hatte, als er nur auf meinem Bildschirm zu lesen war. Die Aufregtheit hat mit dieser Wirklichwerdung

**2. Die aktualisierte Öffentlichkeit: Erscheinen oder nicht erscheinen**

zu tun. Diese ist auch eine Art Erstarrung, Feststellung: Der Text ist geronnen, andere können sich auf das Geronnene beziehen. Ich kann es nicht mehr ändern. Ich kann nur wieder antworten in einer weiteren Stellungnahme.

Ich beobachte leicht nervös (noch immer vor dem Computer sitzend), wie die Sichtungen und Klicks meines, sagen wir, Blogbeitrags in einer Online-Zeitung, ansteigen oder eben nicht ansteigen. Die Art und Weise, wie mir das Bemerken der Anderen gegeben ist, ist zunächst eine über quantifizierbare „Klicks“, anonym, doch genau zählbar, evtl. mit einem virtuellen Daumen ausgestattet. Dies verheißt, neben einer gewissen Quantifizierbarkeit von Öffentlichkeit, von Relevanz und Anerkennung, auch eine Art von Egalität, die letztlich doch nicht zutrifft, da es „große Player“ gibt, die aufgrund ihrer Verbreitungsmacht und ihres Status mehr zählen als ein bloßer ein Klick von irgendjemandem. Letztlich ist Quantität aber doch eine bedeutende Währung in Sachen Aufmerksamkeit und Sichtbarkeit.

Interessant zu fragen ist in diesem Kontext, ab wann sich eigentlich ein Bewusstsein, dass ich jetzt mit meinem Text „in der Öffentlichkeit“ bin, einstellt. Hier kommen wir auf den Unterschied zwischen „veröffentlichen“ (also der Öffentlichkeit irgendwie zur Verfügung stellen, aus dem Dunkel des Privaten, des Verborgenen hinausstellen) und tatsächlich wahrgenommen werden. Muss etwas tatsächlich vernommen worden sein, um in der Öffentlichkeit zu sein? Eigentlich nicht. Mein Text ist da, er ist eben „veröffentlicht“, d.h. er hat einen bestimmten Bereich, eine „Sphäre“ betreten, die anderen im Prinzip zugänglich ist, oder auf den sie Zugriff haben. In diese Sphäre der Öffentlichkeit gestellt zu sein und dabei aber trotzdem nicht und niemandem aufzufallen, ist aber sozusagen wie ein geschleudertes Speer, der sein Ziel nicht erreicht (vgl. Reinach, 1989, p. 159). Man sieht hier sofort, dass es Steigerungsformen, evtl. auch Gelingensformen von Öffentlichkeit gibt, neben ihrer Abgrenzung als „Sphäre“ oder „Bereich“.

Variieren wir die verschiedenen Möglichkeiten der Steigerung und des Gelingens.

- (1) Ideale Variante: Man bezieht sich vielfach auf meinen Text, er wird kontroversiell, aber wertschätzend diskutiert, über das Medium hinaus, in dem er erscheint. Ich gerate dadurch in spannende Debatten mit Personen, die ich davor noch nicht kannte, in Allianzen und Oppositionen. Man entschließt sich, etwas bewirken zu wollen, weiterzumachen in noch andere Richtungen, andere Leute schließen sich an etc. Dies alles ist unglaublich aufregend, es ist mit der Erfahrung von Ermächtigung, Handlungsmacht, Kooperation, Wirklichwerdung verbunden, mit Gewicht und Relevanz – einer gewissen Erhöhung meines sonst nur privaten Lebens, auch wenn das Unternehmen letztlich nicht (vollends) gelingen sollte. Dies alles sind Erfahrungen, die ich ohne Öffentlichkeit nicht machen kann. Vor allem nicht die Erfahrung der Stiftung der objektiven Relevanz. Bedeutsam können allerlei private Dinge für mich auch sein, aber intersubjektive Relevanz („wichtig für alle“) und Wirklichkeit werden nur durch eine Öffentlichkeit konstituiert.
- (2) Andere Variante: Ich werde vollkommen vernichtet. Auch dies ist als öffentliche eine spezifische Erfahrung. Öffentlich verurteilt, beschämt oder, wie man auch sagt „hingerichtet“ zu werden, ist ein Gewaltphänomen, dem ich hier nicht ausreichend gerecht werden kann. Zumal dabei auch Merkmale der digitalen Öffentlichkeit auftreten, die besonders ins Gewicht fallen: das Umschlagen von Quantität in Qualität, bestimmte Formen von Zeitlichkeit, die mit der koordinierten Gleichzeitigkeit der Verurteilung und der Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Vergessens zu tun haben. In jedem Fall möchte ich hier zumindest betonen, dass es eine bestimmte Form der *öffentlichen* Gewalt gibt, die aufgrund ihrer Quantitäts-/Qualitätsstruktur eine bestimmte Form der affektiven Überforderung herstellt und so eine Gefährdung der subjektiven Integrität bedeutet („ich“ vs. „alle“). Dies soll nicht heißen,

dass Erniedrigungen, Ablehnungen und Entblößungen nicht auch in privaten, abgeschlossenen, intimen Situationen extrem verletzend bis vernichtend sein können. In gewisser Weise, doch auch das wäre ebenfalls ein eigenes Thema, können sie dadurch auch ein bestimmtes Verhältnis zur Öffentlichkeit untergraben, weil dieses mit Vertrauen zu tun hat, das im privaten Kontext entstehen und erhalten werden muss.

- (3) Wahrscheinlichste Variante: Es passiert nicht sehr viel. „Die Öffentlichkeit“, sie erweist sich letztlich als magere 34 Klicks, wahrscheinlich 20 davon von meinen Freunden und Verwandten. Das ist eine *sehr* kleine Öffentlichkeit, die eigentlich schon fast privat ist. Dies ist spürbar als ein Sich-Nicht-Öffnen eines potenziellen Raums, einer potenziellen Zukünftigkeit. Aber auch die Erfahrung einer Wüste der Indifferenz zu machen, ist ein spezifischer Modus der Öffentlichkeit. Und wie mir scheint, ein äußerst relevanter. Ein Sinnraum der Indifferenz ist als ein Schrumpfraum persönlicher Möglichkeiten zu beschreiben: Ich kann, aber gleichzeitig kann ich nicht, weil ich es nicht vermag zu erscheinen. Die soziale Eingebettetheit zieht sich gleichsam zurück als ein Untergehen im Irrelevanten. Aufmerksamkeit, so heißt es, muss erkämpft, Relevanz muss anerkannt werden. Sie entsteht nur im Prozess der Aufmerksamkeit selbst, wenn diese nicht bloß flüchtig bleibt, sondern sich zu einem Fokus verstärkt. Flüchtigkeit, Kurzlebigkeit und damit auch die vielverurteilte Oberflächlichkeit und Spektakelhaftigkeit der Öffentlichkeit gehören also wesentlich zu ihrer Konstitution dazu. Dieses Untergehen im Irrelevanten ist spiegelbildhaft zum Relevant- und Wirklichwerden zu betrachten.

Irgendwann ertrage ich es nicht mehr und verlasse meine Wohnung, ohne Smartphone, um mich im öffentlichen Raum von der digitalen Öffentlichkeit zu erholen. Wo ist denn nun eigentlich „die Öffentlichkeit“? Zumal wenn ich das Handy doch mitnehme? Sie ist natürlich in beiden Fällen „da“, aber auf sehr verschiedene Weisen der Gegebenheit, die sich zudem hybrid verschränken können. Unmittelbar könnte man versucht sein, von „leiblicher“, unvermittelter und „diskursiver“, medial vermittelter Öffentlichkeit zu sprechen. Dies hat aber irreführendes Potenzial, weshalb ich es vorziehe, die Beschreibung über die Umweltlichkeit vorzunehmen.

Der öffentliche Raum ist eine Umwelt, die ich mit anderen im leiblichen Sinn voll und ganz teile. Dies geht einher mit einer notwendigen Gleichzeitigkeit und einer Räumlichkeit bzw. einem Interaktionsraum, der mit meiner Leiblichkeit und meinem leiblichen Vermögen korreliert (das betrifft auch Möglichkeiten der Empathie). Eine digitale Öffentlichkeit verbindet medial, sei es in Wort, Schrift, bewegtem Bild, wodurch sich auch gewisse „Umwelten“ konstituieren, die aber nun nicht mit meinem leiblichen Können, sondern einem technisch vorgegebenen Rahmen korrelieren (das ist bei jeder technisch vermittelten Öffentlichkeit der Fall, auch der Zeitung). Die Erreichbarkeit erweitert sich dadurch enorm, bei gleichzeitigem Verlust einer gemeinsamen leiblich geteilten Umwelt, aber andererseits wieder bei gleichzeitigem Gewinn neuer koordinierter Handlungsformen. Ebenso ergibt sich durch vermittelte Öffentlichkeiten auch eine andere Form von Zeitlichkeit. Während im öffentlichen Raum Gleichzeitigkeit und Lokalität den notwendigen Rahmen bereitstellen, bietet die vermittelte Öffentlichkeit einen breiteren Zeitrahmen für Reaktion und Gegenreaktion, gleichzeitig auch eine schnellere Überwindung von Räumlichkeit. Es kommt im Übrigen kaum mehr zu Ereignissen im öffentlichen Raum, die nicht medial vermittelt sind und daher auch in ihrer Gleichzeitigkeit nur auf die unmittelbar Anwesenden beschränkt wären. Verschränkungen sind eher die Regel als die Ausnahme.

Ich gehe also aus dem Haus (doch ohne Handy, was schon fast einer therapeutischen Amputation gleichkommt). Ich genieße die Anonymität des Stadtspazierganges. Ich bin insofern öffentlich eingestellt (in einem niederschweligen, vielleicht nur vagen Sinn), als

ich eine bestimmte Kleidung gewählt habe, zumindest mich überhaupt bekleidet habe. „Aus dem Haus gehen“, auch im metaphorischen Sinn, heißt wissen, dass man gesehen wird. Allerdings auf eine beiläufige, unauffällige Weise. Dies impliziert schon sehr viel, da manche Personen/gruppen aufgrund ihrer gesellschaftlichen Stellung, sozialen Identität, die sich evtl. auch am Körper offenbart, gar nicht beiläufig gesehen werden können, sondern fast immer „explizit“ gesehen werden. Durch andere wiederum wird aus genau denselben Gründen „hindurchgesehen“. Von beidem gibt es eindruckliche Beschreibungen (so etwa bei Fanon, 2019 und Elison, 1952).

Ich gehe, als Angehörige einer privilegierten Gruppe, nun unbemerkt in einer dementsprechenden Stadt (wo ich Mehrheitsgesellschaft bin) auf der Straße, habe die Möglichkeit zu schauen, zu flanieren (das ist und war nicht immer selbstverständlich!) (vgl. Benjamin, 1983). Niemand spricht mich an, ich falle nicht auf. Ich kann ganz „Auge“ und „Aktion“ sein, ich kann bei mir sein, ich kann meinen Körper in seiner Sichtbarkeit vergessen. Gibt es eine Interaktion, so ist sie freundlich und unkompliziert. Gehe ich in ein Geschäft oder Café, werde ich höflich begrüßt. Verletze ich mir den Knöchel beim Spaziergehen, werde ich bemerkt und man hilft mir, ohne dass ich darum bitten muss. Es ist also eine Sichtbarkeit, die fein justiert ist. Sie verläuft entlang der jeweils kulturell-historisch und gesellschaftlich festgelegten Codes, in denen Achtung für die Person ausgedrückt wird (oder eben nicht), in einem komplexen Spiel von Bemerken und Übersehen. Ich entscheide dadurch vor allem selbst, wie sichtbar ich werde – was eine Form der Autonomie im öffentlichen Raum ist. Wo ich für meinen Text volle Sichtbarkeit will, will ich für mich im öffentlichen Raum dieses komplexe Spiel von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit. Damit zeigt sich Öffentlichkeit einmal mehr als ein differenziertes und normativ durchzogenes Erfahrungsfeld, das weiteren phänomenologischen Beschreibungen zugänglich gemacht werden kann und sollte, auch über die teils spärlich gesäten „Klassiker“ hinaus (z.B. Arendt, 1981; Goffman, 1982).

### REFERENCES

- Arendt, H. (1981). *Vita activa. Vom tätigen Leben*. München: Piper;
- Arendt, H. (1998). *Über Kants politische Philosophie*, in: Dies., *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie*. München: Piper 1998;
- Benjamin, W. (1983). *Das Passagenwerk*. Frankfurt am Main: Suhrkamp;
- Elison, R. (1952). *Invisible Man*. New York: Random House;
- Fanon, F. (2019). *Schwarze Haut, weiße Masken*. Wien: Turia + Kant;
- Goffman, E. (1982). *Das Individuum im öffentlichen Austausch*. Frankfurt am Main: Suhrkamp;
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer;
- Reinach, A. (1913/1989). Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts. In *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden* [S. 141-278]. München: Philosophia.

---

JENS BONNEMANN  
Friedrich-Schiller-Universität Jena  
jens.bonnemann@uni-jena.de

---

# DIE ERFAHRUNG DES ANDEREN IN LEIBHAFTIGER UND DIGITALER INTERAKTION

---

## abstract

*The article compares the way in which another person appears to me on the one hand in physical communication and on the other in digital communication. The comparison is again based on a distinction between two very different forms of proximity and distance relationships. Physical proximity refers to spatial proximity and thus also the intensity of the experience of the sensual presence of the other person, while interpersonal proximity refers to the emotional connection with the other person. Using a series of examples of life-world interaction, which ultimately boils down to online conversations, the relationship between physical and interpersonal closeness is examined in the course of the article.*

---

## keywords

*presence, imagery, digitalization, violence, intersubjectivity, corporeality*

...And for one desperate moment there  
He crept back in her memory.  
God it's so painful when something that's so close  
Is still so far out of reach.  
(Tom Petty, *American Girl*)

Die Gedanken, die ich in diesem Aufsatz entwickeln möchte, sind inspiriert durch eine Erfahrung, die wir alle notgedrungen während der Corona-Pandemie in den Jahren 2020-2022 gemacht haben. Im Zuge der Kontaktbeschränkungen musste die digitale Kommunikation vielfach an die Stelle einer Kommunikation zwischen Personen treten, die leibhaftig zusammen sind. In dieser für alle nicht leichten Zeit der Corona-Lockdown-Maßnahmen ist jedenfalls häufig die Klage zu hören und zu lesen gewesen, dass Menschen vereinsamen, weil der Online-Kontakt gerade dort keinen gleichwertigen Ersatz bietet, wo es um das Verhältnis zu Menschen geht, die man liebt oder mit denen man befreundet ist. Der Andere erscheint zwar auf meinem Monitor, so als wäre er nur eine Armlänge von mir entfernt, aber natürlich ist er gar nicht wirklich bei mir. Im Vergleich mit dem Telefongespräch ist die Situation bei der Videokonferenz wohl deswegen noch umso schmerzlicher, weil der Andere eben zum Greifen nah erscheint. Wenn ich im Folgenden die Unterschiede zwischen der digitalen und der leibhaftigen Kommunikation in den Blick nehme, dann interessiere ich mich vor allem dafür, auf welche Weise der Andere jeweils anwesend sein kann und in welcher Hinsicht sich überhaupt hier wie da von Nähe sprechen lässt. Die Ausführungen orientieren sich dabei an der leitenden Fragestellung, in welchem Verhältnis die zwischenmenschliche Nähe zur leiblichen Nähe steht.

Gerade auch im Hinblick auf jene beklagten Defizite liegt es nahe, für den Vergleich der digitalen mit der leibhaftigen Kommunikation zunächst einmal das Augenmerk auf die Eigenart von Anwesenheit und Abwesenheit, Nähe und Distanz innerhalb der Sphäre der intersubjektiven Erfahrungen zu richten. Was heißt überhaupt Anwesenheit? Was bedeutet Nähe und Distanz im Bereich des Sozialen? Um diesem Problem auf die Spur zu kommen, scheint es mir gewinnbringend, von Anfang nicht von einem *kontradiktorischen*, sondern vielmehr von einem *polaren* Verhältnis zwischen Anwesenheit und Abwesenheit auszugehen. Damit ist gemeint: Es lassen sich Stufen der Präsenz, also Steigerungsformen und Abstufungen im Bereich des Sozialen ausfindig machen, wobei die intersubjektive Erfahrung in der Vis-à-vis-Situation zweifellos die höchste Stufe der *leiblichen* Präsenz des anderen Menschen darstellt.



Wenn wir davon ausgehen, dass die Nähe der zwischenmenschlichen Interaktion von dem jeweiligen Grad an Intimität, Intensität und Erlebnissnähe der leiblichen Gegenwärtigkeit abhängig ist, dann lassen sich zwei extreme intersubjektive Situationen benennen, in denen wir es mit einem Maximum an möglicher leiblicher Präsenz zu tun bekommen: nämlich einerseits sexuelle Kontakte und andererseits körperliche Aggressivität, also eine Prügelei bis hin zu einem Kampf auf Leben und Tod. In beiden Fällen lässt sich sagen: Näher können sich zwei Menschen nicht kommen, wenn einander nahe zu sein bedeutet, von einem Anderen das höchstmögliche Maß an sinnlicher Gegebenheit nicht nur wahrzunehmen, sondern auch leiblich zu spüren. Jedenfalls ist wohl keine andere intersubjektive Situation vorstellbar, in der man den Anderen mehr zu spüren bekommt als in der körperlichen Sexualität und der körperlichen Gewalt.

Aber selbst wenn man einmal von diesem Maximum der sinnlichen Fremdwahrnehmung absieht, ist schon der Mensch, der mir leibhaftig gegenüber sitzt, jemand, den ich sehen und hören kann. Mehr noch: Ich bin imstande, sein Parfüm zu riechen, ihn zu berühren, ihm die Hand zu schütteln oder ihn sogar zu umarmen. Zumindest potenziell ist in einer solchen Situation angelegt, dass der Andere mit allen fünf Sinnen zur Erscheinung kommt und diese Aussicht kann dem Augenblick vielleicht einen reizvollen, vielleicht aber auch einen bedrohlichen Charakter verleihen.

Es lässt sich nun sagen, dass jeder andere Mensch zu mir sowohl zwischenmenschlich wie auch räumlich bzw. leiblich in einem Verhältnis steht, das sich durch Nähe und Distanz auszeichnet. Der räumliche Abstand jedes Menschen zu mir kann in jedem Fall gemessen werden, und darüber hinaus gibt es zu jedem Menschen gewissermaßen auch einen zwischenmenschlichen Abstand, der sich allerdings einer Messung grundsätzlich entzieht, auch wenn sich sicher Abstufungen finden und sich sagen lässt, dass mir eine Person näher steht als eine zweite, aber längst nicht so nahe wie eine dritte. Wir haben es also einmal mit der körperlichen Entfernung zu tun, und zum anderen mit der Entfernung, die gewissermaßen die Herzen der Menschen trennt und die sich nicht in Zahlen messen lässt. Festzuhalten ist: Jene beiden unterschiedlichen Formen von Nah-Verhältnissen tauchen immer zusammen auf. Die leibliche Nähe bewegt sich zwischen den Extremformen, dass ich einen Menschen umarme oder dass er sich am anderen Ende der Welt befindet, während die zwischenmenschliche Nähe ihr Maximum in inniger Liebe und ihr Minimum in einer völligen Gleichgültigkeit findet. Im letzteren Fall tritt der Einzelne als solcher womöglich gar nicht in Erscheinung, sondern ist nur der anonyme Teil eines Kollektivs („Bewohner von Sydney“). Es ist allerdings keine seltene Erfahrung, dass beide Formen von Nähe und Distanz überhaupt nicht einander entsprechen: Der abwesende Freund, den man vermisst, wäre eine Nähe in der Distanz; der anwesende Kellner, mit dem man nur einen pragmatisch-sachlichen Umgang pflegt, ein Beispiel für eine Distanz in der Nähe.

Für die leibliche Nähe in einem solchen Zwiegespräch gilt natürlich mit Notwendigkeit, dass ich so weit von Dir weg bin wie Du von mir. Anders kann es logischerweise überhaupt nicht sein, aber ein Unterschied mag darin bestehen, auf welche Weise diese leibliche Nähe erlebt wird. So ist es möglich, dass für einen von uns dieser Abstand bereits zu nah ist, während für den anderen derselbe räumliche Abstand eigentlich noch nicht nah genug ist. In diesem Sinn kann ich weiter von Dir weg sein als Du von mir. Wie viel leibliche Nähe aber erwünscht oder unerwünscht ist, das hängt zweifellos von dem Verhältnis zu dem jeweiligen Mitmenschen ab, denn es ist ja eine Binsenweisheit, dass man befreundete oder geliebte Menschen gerne um sich hat. Der Satz „Ich freue mich, dich zu sehen!“ ist in solchen Fällen mehr als nur eine bloße Höflichkeitsfloskel. Es verhält sich vielmehr so, dass die emotionale oder zwischenmenschliche Nähe nach leiblicher Nähe verlangt, ja, sie verwirklicht sich geradezu erst in ihr.

Selbstverständlich ist der angemessene Abstand zwischen Fremden und Freunden auch



abhängig von der jeweiligen Kultur. Aber auch wenn es eine Kultur geben mag, wo einander völlig Fremde nur einen Abstand von 30 cm zueinander einnehmen, würde es doch Befremden auslösen, wenn jemand plötzlich nur noch einen Abstand von 20 cm wahrt. Obwohl die Abstände sicher kulturell und historisch variieren, gibt es doch in jedem Fall ein Zuviel an leiblicher Nähe bei zwischenmenschlicher Distanz und ein Zuviel an leiblicher Distanz bei zwischenmenschlicher Nähe.

Auf der Grundlage dieser Überlegungen lässt sich also festhalten: Innerhalb des Bereichs des Sozialen können wir die physisch-räumlich-leibliche Nähe von der zwischenmenschlich-emotionalen Nähe unterscheiden. Beide Formen von Nähe und Distanz prägen das Verhältnis zu einem jeden Menschen, der uns begegnet. Das bedeutet, jeder Mensch befindet sich notwendig in einer bestimmten räumlichen Entfernung von mir; und ebenso ist mir jeder Mensch auch in emotionaler Hinsicht nahe oder fern – also auf einer Skala zwischen Gleichgültigkeit und inniger Zuneigung und Liebe, wobei beide Formen von Nah-Fern-Verhältnissen nicht statisch und ein für alle Mal, sondern vielmehr fortwährenden Veränderungen unterworfen sind. Für die leiblichen Nah-Fern-Verhältnisse bedeutet dies beispielsweise: Freunde verbringen Zeit miteinander und sehen sich dann wieder längere Zeit nicht, ohne dass sie deswegen aufhören, Freunde zu sein. Was die emotionalen Nah-Fern-Verhältnisse betrifft, so besteht die Dynamik wiederum darin, dass Fremde Freunde werden, aber umgekehrt auch Freunde wieder Fremde werden können. Zur Veranschaulichung zitiere ich einen Satz aus dem Roman *Der lange Abschied* von Raymond Chandler: „Sie glitt auf dem Sitz von ihm weg, aber ihre Stimme entfernte sich noch viel weiter von ihm.“ (Chandler, 1975, p. 6) Wenn es hier heißt, dass sie auf dem Sitz von ihm weglitt, dann ist damit eben die leibliche Nähe gemeint, und wenn es nun weiter heißt, dass ihre Stimme sich aber noch viel weiter von ihm entfernt, dann leuchtet ein, dass damit nicht gesagt sein soll, dass die Stimme der Frau in einem räumlichen Sinn noch weiter weg als ihr Körper ist. Gemeint ist vielmehr: Im Ausdruck der Stimme wird eine überaus deutliche – zwischenmenschliche und emotionale – Distanz spürbar. Chandler bringt das wenig später noch einmal prägnant zum Ausdruck, wenn er schreibt, dass sie „mit einer Stimme wie rostfreier Stahl“ (ebd.) über den Mann spricht, von dem sie weggerückt ist.

Beide Formen von Nah-Fern-Verhältnissen – also die leibliche und die zwischenmenschliche – lassen sich nun auch phänomenologisch beschreiben und in ein Verhältnis zueinander setzen. Dass ich jedoch an dieser Stelle keinen Philosophen, sondern einen Literaten – eben Raymond Chandler – zitiert habe, provoziert natürlich einen Einwand, der auf der Hand liegt. Dieser Einwand lautet, dass die zwischenmenschliche Nähe, von der hier die Rede ist, möglicherweise nur in einem metaphorischen und keineswegs in einem phänomenologischen Sinn überhaupt eine Nähe genannt werden kann. Dieses Bedenken leuchtet auf den ersten Blick ein: Denn wenn man den Begriff der Nähe, des Abstands oder der Entfernung von Anfang an naturwissenschaftlich definiert, also als etwas, das sich messen lässt, dann handelt es sich selbstverständlich nur bei der Rede von räumlicher Nähe um einen *eigentlichen* Gebrauch und jener andere Begriff von zwischenmenschlicher Nähe, mit dem ich hier arbeite, kann dann nur noch *metaphorisch* gemeint sein.

Nach meiner Überzeugung handelt es sich jedoch bei der zwischenmenschlichen Nähe oder Distanz um einen Sachverhalt, der sich ebenso gut phänomenologisch beschreiben lässt wie die leibliche Nähe. Jene leibliche Nähe zu erfahren, heißt ja schlichtweg zu sehen oder zu hören, dass jemand weit weg oder ganz nahe ist. Ich sehe und höre, dass ein Mitmensch eine Armeslänge von mir entfernt ist oder so weit weg, dass ich laut rufen muss, wenn ich mich ihm verständlich machen will. Worauf es mir jedoch ankommt: Mit demselben Recht lässt sich auch die *zwischenmenschliche* Distanz phänomenologisch erfassen. Dass ein anderer Mensch in zwischenmenschlicher Distanz erfahren wird, bedeutet, er erscheint in Anonymität, Unpersönlichkeit, Fremdheit und Typisierung. Anders als bei der räumlichen oder leiblichen

Nähe handelt es sich zwar um nichts, was gemessen und damit quantifiziert werden könnte, aber dennoch liegen hier qualitative Differenzen vor, die sich scharf voneinander abgrenzen lassen. Und wenn wir uns auf diese Weise begegnen, dann geschieht das in Reserviertheit und Förmlichkeit, was sich vor allem in der zwischenleiblichen Interaktion bzw. in der jeweiligen Expressivität zeigt, die in solchen Fällen eher zurückhaltend und typisiert sein wird. Was hier erfahren wird, ist weniger die Individualität, die Persönlichkeit selbst, sondern eine Fassade, eine konventionelle Rolle, die auch von anderen Menschen gespielt werden kann.

So ist zweifellos die bereits erwähnte Erlebnisvielfalt bzw. Intensität der sinnlichen Gegenwart das Kriterium für leibliche Nähe oder Distanz, aber es ist keineswegs das Kriterium für jene Art von Nähe oder Distanz, um die es hier geht: Der leibhaftig anwesende Kellner, bei dem ich gerade ein Glas Bier bestelle, ist in diesem Sinn – also in zwischenmenschlicher Hinsicht – viel weiter von mir entfernt als der abwesende Freund, dessen baldige Ankunft ich erwarte. Wenn ich sage, dass dieser Kellner in Distanz erfahren wird, dann ist selbstverständlich nicht gemeint, dass sein Leib weit von mir entfernt wäre. Ganz im Gegenteil höre ich sogar seinen Atem, ich rieche sein Aftershave, und insofern liegt schon ein ungewöhnliches Maß an sinnlicher Präsenz dieses Menschen vor. Wenn ich aber von Distanz spreche, dann ist damit vielmehr gemeint: Ich erfahre ihn nicht als individuelle Persönlichkeit, sondern als typisierten Träger von bestimmten Funktionen – was und wer er darüber hinaus ist, das erfahre ich nicht und das will er mir ja auch in der Regel gar nicht zeigen. Würde er es wider Erwarten doch tun, dann fiel er damit buchstäblich aus seiner Rolle. Worum es sich hierbei also handelt, ist eine Distanz, die nicht mit ‚weit entfernt sein in einem räumlichen Sinne‘ gleichzusetzen ist.

Die bisherigen Erläuterungen argumentieren für die Erkenntnis, dass sich im Bereich der Intersubjektivität zwei verschiedene Formen von Nähe und Distanz voneinander unterscheiden lassen, die erstens jeweils auf ihre Weise auch phänomenal ausweisbar sind und zweitens in einem Wechselverhältnis zueinanderstehen, wobei sie sich keineswegs aufeinander reduzieren lassen. Trotz dieser Nichtreduzierbarkeit macht es aber Sinn zu sagen, dass sie gewissermaßen zur Deckung kommen können – nämlich genau dann, wenn die leibliche Nähe der zwischenmenschlichen entspricht. Dort wo beide Formen hingegen nicht zur Deckung kommen, gibt es entweder eine *leibliche Distanz zu abwesenden Freunden*, weil sie eben abwesend sind, oder eine *zwischenmenschliche Distanz zu anwesenden Fremden*, weil sie eben Fremde sind. Und letztere besteht natürlich auch dann, wenn man aufgrund der jeweiligen Erfordernisse der augenblicklichen Situation mit solchen Fremden spricht. Diese Distanz zeigt sich in jener qualitativen Differenz, die den anonymen und unpersönlichen Wortwechsel – beispielsweise geschäftliche Verhandlungen oder die Aufgabe einer Bestellung in einem Restaurant – von einem persönlichen Gespräch abhebt.

Solche Fremde begegnen mir zunächst einmal als ‚anonyme Leute überhaupt‘, die mir auf der Straße entgegenkommen, aber auch als ein personaler Typus, in einer Rolle, als Träger von Funktionen: eben der Kellner, der Verkäufer im Bekleidungsgeschäft, der Zugbegleiter – und natürlich ist diese Typisierung wechselseitig: Ich bin für den einen ein ‚Kunde überhaupt‘, für den anderen ein ‚Gast überhaupt‘. Was hierbei vorausgesetzt ist, ist natürlich ein gemeinsamer Wissensvorrat: Wir müssen beide wissen, was ein Kellner ist und wie er sich verhält, so wie wir auch beide wissen müssen, was ein Gast im Café ist und wie er sich verhält. Als Typus ist dieser Andere also strenggenommen gar nicht fremd, was an ihm fremd ist, ist seine individuelle Persönlichkeit, die sich normalerweise hinter dem typisierten Rollenverhalten verbirgt. So begegnen sich Menschen in solchen Situationen in ihrer jeweiligen kontextabhängigen gesellschaftlichen Rolle, wobei allerdings der individuelle Rollenträger wohl niemals ganz hinter der Rolle verschwindet, sondern in der Art und Weise zum Vorschein kommt, wie er seine jeweilige Rolle interpretiert. Je nachdem wie er diese Rolle spielt, finden wir ihn möglicherweise inkompetent oder professionell, sympathisch oder unsympathisch.

Hieraus ergibt sich auch: Je länger wir miteinander im zwischenleiblichen Kontakt sind, umso wahrscheinlicher ist es, dass die jeweilige Persönlichkeit durch das Gitter der Typisierung hindurchbricht, wobei sich auf diese Weise in Einzelfällen auch die zwischenmenschliche Distanz verringern mag.

Wie bereits erwähnt, lassen sich die beiden Formen der Nähe-Distanz-Verhältnisse nicht aufeinander reduzieren: So kann die zwischenmenschliche Distanz nicht durch leibliche Nähe aufgehoben werden, denn wenn sich mir ein völlig fremder Mensch nähert, dann verwandelt er sich deswegen nicht durch die Verringerung der räumlichen Distanz Schritt für Schritt in einen Vertrauten. Vielmehr bleibt er ein Fremder, den ich aber nun nicht nur sehen und hören, sondern zuweilen auch – z. B. in einem vollbesetzten Bus, der in den Kurven schaukelt – riechen und berühren muss. Weit davon entfernt, dass eine solche Situation von sich aus in zwischenmenschliche Nähe umschlägt, wird eine leibliche Nähe bei zwischenmenschlicher Distanz zumeist doch als unangenehm, wenn nicht sogar als bedrohlich erfahren.

Dass leibliche Nähe selbstverständlich nicht ohne Umschweife zwischenmenschliche Nähe hervorbringt, lässt sich schon an den beiden Extremformen der leiblichen Präsenz demonstrieren, die ich eingangs erwähnt habe, nämlich das Beispiel der sexuellen Aktivität sowie dasjenige der körperlichen Gewalt. Selbst wenn hier ein Höchstmaß an leiblicher Nähe vorliegt, so gehört hierzu nicht unbedingt auch ein Höchstmaß an zwischenmenschlicher Nähe, denn zwei Menschen, die sich nahe *kommen*, müssen sich nicht *nahestehen*: Der Geschlechtsverkehr kann ein automatischer, anonymer und völlig egozentrischer Ablauf sein, bei dem das Gegenüber im Grunde austauschbar ist. Und ebenso mag auch der Zweikampf auf Leben und Tod unter dem Druck der Ereignisse eines Krieges geschehen und ohne dass die Beteiligten tatsächlich ihren Gegner hassen. Gerade das Phänomen des Hasses scheint widersprüchliche Tendenzen aufzuweisen, was die Nähe oder Distanz zu seinem Objekt betrifft: Liegt im Hass eher die Tendenz, die Nähe des Gehassten aufzusuchen, um ihm körperlichen Schaden zuzufügen, oder kann ganz im Gegenteil die Distanz zum Gehassten gar nicht groß genug sein, weil der Hassende nicht einmal seinen Anblick erträgt? Diese Frage muss im Rahmen der vorliegenden Fragestellung unbeantwortet bleiben.

Wie sich gezeigt hat, dass nicht einmal das Maximum an leiblicher Nähe die zwischenmenschliche Distanz aufhebt, lässt sich umgekehrt nun auch feststellen, dass ebenfalls die zwischenmenschliche Nähe durch leibliche Distanz nicht aufgehoben wird. Ganz im Gegenteil wird ja die leibliche Distanz des zwischenmenschlich Nahestehenden als schmerzlich erfahren. Sie oder er fehlt mir, ja seine *Abwesenheit* hat paradoxerweise ein viel größeres Gewicht als die *Anwesenheit* all der anderen Menschen um mich herum, die mir nichts bedeuten. Jene schmerzliche Abwesenheit umgibt die Situation, in der ich mich befinde und legt sich wie Mehltau auf die Dinge um mich herum: Der Stuhl vor mir ist der Stuhl, auf dem sie oder er nicht mehr sitzt; das Glas auf dem Tisch ist das Glas, aus dem sie oder er nicht mehr trinkt; und der ganze Raum ist schließlich ein Raum, in dem man ihre oder seine Stimme nicht mehr hören kann. Im Zuge dessen sind die Tage kälter und dunkler von etwas mehr als nur der herbstlichen Jahreszeit.

In einem leiblich-räumlichen Sinn ist dieser Andere mir nicht mehr nahe, aber das ändert nichts daran, dass er mir – wie man sagen würde – immer noch nahesteht: Ich bleibe ihm emotional verbunden und in Gedanken ständig bei ihm. Es lässt sich also feststellen: Zwischenmenschliche Nähe besteht auch dann, wenn augenblicklich keine leibliche Nähe vorliegt. Die Tatsache, dass wir abwesende Mitmenschen vermissen und uns freuen, sie wiederzusehen, spricht für die Nichtreduzierbarkeit der zwischenmenschlichen Nähe auf die leibliche Nähe. Allerdings ist das Zusammenspiel von zwischenmenschlicher und leiblicher

Nähe in seiner Komplexität auch nicht zu unterschätzen, worauf ja schon Redewendungen wie ‚aus den Augen, aus dem Sinn‘ hinweisen.

Selbst wenn die beiden Formen sich nicht aufeinander reduzieren lassen, so stehen sie doch zumindest in einer Korrelation oder – besser noch – in einer Balance zueinander: Uns liegt etwas an der leiblichen Nähe von Menschen, mit denen wir befreundet sind, und dies gilt erst recht für jene, die wir lieben. Umgekehrt halten wir Menschen, die uns emotional fernstehen, auch in räumlicher Hinsicht eher auf Distanz. Ein Beispiel hierfür liefert eine Anekdote über den Komiker Heinz Erhard. Heinz Erhard hatte eine ganz eigene Strategie, um mit der leiblichen Nähe des anonymen Publikums und vor allem mit seinem Lampenfieber zurechtzukommen. Die Stärke seiner Brille war nämlich so ausgewählt, dass er die Gesichter im Publikum nur ganz undeutlich erkennen konnte, und das war sein persönlicher Trick, um fremde Leute, die leiblich anwesend sind, trotzdem so wenig wie möglich wahrnehmen zu müssen.

Wenn ich von einer Balance zwischen zwischenmenschlicher und leiblicher Nähe spreche, dann will ich allerdings keineswegs darauf hinaus, dass zwischenmenschliche Distanz in jedem Fall leibliche Nähe ausschließt, also vor der Anwesenheit fremder Mensch grundsätzlich zurückschreckt. Von Alfred Polgar stammt der Satz: Im Kaffeehaus sitzen Leute, die alleine sein wollen, aber dafür Gesellschaft brauchen. An diesem Bonmot wird deutlich: Selbst wenn man eigentlich mit den Leuten um einen herum nichts zu tun haben will, kann man das Bad in der Menge genießen und den Spaziergang durch eine belebte Einkaufszone. Es gibt ‚Leute überhaupt‘, die mir auf der Straße entgegenkommen, Leute, die mir völlig fremd sind, was jedoch nichts daran ändert, dass insgeheim jederzeit der Wunsch aufkommen kann, es möge selbst aus der flüchtigen leiblichen Nähe vorbeieilender Passanten etwas Bleibendes entstehen, aus der leiblichen Nähe also auch eine zwischenmenschliche Nähe entspringen. Diesen Wunsch hat Kurt Tucholsky in seinem Gedicht *Augen in der Groß-Stadt* mit den folgenden Worten eingefangen: „da zeigt die Stadt/dir asphaltglatt/im Menschentrichter/Millionen Gesichter/Zwei fremde Augen, ein kurzer Blick/die Braue, Pupillen, die Lider -/Was war das? Vielleicht Dein Lebensglück.../vorbei, verweht, nie wieder.“ (Tucholsky, 1932, p. 383)

Es gibt allerdings wiederum auch Verhältnisse der zwischenmenschlichen Distanz, für die ein ganz ungewöhnliches Ausmaß an leiblicher Nähe wesentlich ist, wenn man etwa an den Friseurbesuch oder die ärztliche Untersuchung denkt. Woran sich dieses Maß an unvermeidlicher leiblicher Nähe bemisst, ist natürlich der jeweilige Typus: Der Kellner, der mich anspricht, ist der Normalfall, während der Kellner, der mich berührt, aus der Rolle fällt. So muss ich mir auch die Berührungen des Arztes wohl oder übel gefallen lassen – zumindest insoweit sie für eine verlässliche Diagnose unvermeidlich sind. Natürlich gibt es aber auch hier Grenzen, wenn man etwa an Fälle von sexuellem Missbrauch durch Ärzte denkt. Dass das typisierte Verhältnis zum Therapeuten einschließt, dass ich ihm intime Details meines Seelenlebens offenbare, macht im Übrigen deutlich, dass Intimität nicht unbedingt mit zwischenmenschlicher Nähe einhergehen muss. So weiß der Therapeut mehr über meine persönlichen Beweggründe wie auch Abgründe als meine engsten Freunde, aber hieraus entsteht selbstverständlich kein wechselseitiges Verhältnis der zwischenmenschlichen Nähe.

Abschließend wende ich mich jetzt endlich der Kommunikation in den neuen Medien zu, wobei ich mich auf den Vergleich zwischen der Erfahrung des Anderen in der leibhaftigen Interaktion mit der Erfahrung des Anderen in einer Videokonferenz beschränke. Die Person, mit der ich bei der Video-Telefonie rede und die live auf meinem Monitor zu sehen ist, erscheint zwar so, als wäre sie etwa einen Meter von mir entfernt. Tatsächlich ist es aber so, dass die Möglichkeit einer leiblichen Annäherung ausgeschlossen ist. Es besteht jedenfalls keinerlei räumliche Kontinuität zwischen meinem Körper und der bildlichen Präsenz auf dem Monitor. So kann ich nicht einmal sagen, ob die Person sich links oder rechts, vor mir oder hinter mir aufhält, ob sie sich im Nebenzimmer befindet, ob der Rhein uns voneinander

trennt oder der Atlantik. Selbstverständlich kann ich fragen, wo der Andere sich gerade befindet, woraufhin er mir eine schlichte mündliche Antwort geben oder sein Laptop hin und herschwenken kann. Bei einer leibhaftigen Interaktion liegt der Fall natürlich völlig anders und hier erübrigen sich solche Fragen, weil wir den Standort teilen müssen, wenn wir miteinander kommunizieren wollen. Wir befinden uns an demselben Ort, und wenn es regnet, dann werde nicht nur ich, sondern auch mein Gegenüber nass.

Bei den Personen auf der Kinoleinwand besteht ebenfalls keine räumliche Kontinuität, aber im Unterschied dazu kann ich im Hinblick auf den Gesprächspartner in der Videokonferenz sagen, dass ich mit ihm immerhin dieselbe Gegenwart teile. Kurz, ich weiß nicht, wo er ist, aber ich weiß, *wann* er ist, nämlich jetzt in diesem Moment. Der Andere erscheint *live*, sonst könnten wir ja jetzt nicht miteinander sprechen. Aus dem Umstand, dass wir weder denselben Raum noch dieselbe Situation teilen, ergibt sich, dass ich dem Anderen nicht helfen kann, wenn er etwas sucht oder wenn ihm schwindelig wird. Ganz ähnlich wie beim Betrachten eines Films sehe ich dann in größter Nähe die Hilflosigkeit eines anderen Menschen, ohne einschreiten zu können. Aber wiederum in völligem Gegensatz zum Film handelt es sich dabei um keine Fiktion, sondern um ein reales Geschehen: Ich könnte einen Mord aus einem halben Meter Entfernung miterleben, ohne den Täter aufhalten zu können. Sein und Erscheinung sind in der digitalen Kommunikation auseinandergerissen, so dass der Mord auch dort erscheint, wo er in Wirklichkeit nicht stattfindet und daher auch nicht verhindert werden kann.

Eine weitere Eigenart unterscheidet die digitale von der leibhaftigen Kommunikation: Insofern wir uns in der leibhaftigen Interaktion an demselben Ort befinden, kann ich mich nur allmählich, nur Schritt für Schritt, aus dem Wahrnehmungsfeld des Anderen entfernen. Während ich hier allenfalls so schnell wie möglich vor ihm davonlaufen kann, falls mir seine Gegenwart unerträglich wird, kann ich dagegen in der Videokonferenz seine leibliche Präsenz mit einem einfachen Klick zum Verschwinden bringen, so wie ich auch beim Telefongespräch mich nicht allmählich entfernen muss, sondern jederzeit einfach auflegen kann, noch bevor der Andere seinen Satz überhaupt beendet hat.

Damit hängt natürlich zusammen, dass er der Andere eben nicht leibhaftig vor mir steht oder sitzt. Wir können uns nur sehen und hören, alle anderen Sinnesbereiche kommen in der Videokonferenz nicht ins Spiel und streng genommen sind wir auch gar nicht wirklich *zusammen*, sondern eben nur *gemeinsam allein*. So mag die zwischenmenschliche Nähe zwischen uns noch so groß sein, es bleibt doch völlig ausgeschlossen, dass wir uns umarmen oder auch nur die Hand geben können, wobei im Gegenzug aus demselben Grund aber auch körperliche Gewalt völlig ausgeschlossen ist.

Eine weitere Differenz zur leibhaftigen Interaktion betrifft sowohl die leibliche als auch die zwischenmenschliche Nähe: Während mir mein Spiegelbild immer ins Auge sieht, können sich hingegen die Menschen, die in einer Video-Konferenz miteinander zu tun haben, niemals wechselseitig in die Augen sehen. Denn wenn ich möchte, dass es für den Anderen so aussieht, als würde ich ihm in die Augen sehen, dann muss ich in die Kamera am oberen Rand meines Monitors blicken und nicht in seine für mich auf dem Monitor sichtbaren Augen. Wenn dann aber umgekehrt der Andere direkt in mein Gesicht sieht, so wie es auf seinem Monitor erscheint, dann sieht es für mich so aus, als würde er seinen Blick vor mir auf den Boden gesenkt halten. Um diese Eigentümlichkeit der Videokonferenz in den Worten von Edmund Husserls Bildphänomenologie hervorzuheben: Das reale Bildsujet und das sichtbare Bildobjekt können mir niemals gleichzeitig in die Augen sehen<sup>1</sup>. Und anders als in der leibhaftigen Kommunikation finden darum in der Videokonferenz unsere Blicke niemals zueinander.

---

1 Vgl. zur Differenz zwischen Bildobjekt und Bildsujet: Husserl, 1976, § 111; Husserl, 1980.

Die digitale Kommunikation verändert aber nicht nur den Begegnungscharakter des Gesprächs, sondern auch deren Inhalte. Fragt man sich, warum eine solche Videokonferenz stattfindet, dann lassen sich zunächst einmal sachlich-pragmatisch und emotionale Gründe anführen. Im ersten Fall handelt es sich z. B. um eine Online-Sprechstunde im Rahmen eines Seminars, im zweiten Fall verabredet man sich etwa mit entfernt lebenden Verwandten, um endlich einmal überhaupt wieder mit ihnen sprechen zu können. Was die zwischenmenschliche Nähe betrifft, sind damit also eher die entgegengesetzten Pole – eben Fremdheit und Vertrautheit – abgedeckt. Zu kurz kommt hingegen jene Gesprächsform, die weder kalt noch warm, sondern gewissermaßen wohltemperiert ist. Gemeint sind also solche Unterhaltungen, welche auf der Grundlage eines Mittelmäßes an zwischenmenschlicher Nähe stattfinden. Ich denke hier vor allem an das Gespräch in der Teestube, das Plaudern um des Plauderns willen, aus dem sich zweifellos auch Nahbeziehungen wie Freundschaften oder auch mehr entwickeln können.

In der Videokonferenz klärt man ein sachliches Problem, oder man will jemanden wiedersehen, den man auf andere Weise augenblicklich nicht wiedersehen kann, aber bei einer Videokonferenz läuft man sich nicht zufällig über den Weg und bleibt dann aneinander hängen. Was hier eher zu kurz kommt, ist der Bereich der Unverbindlichkeit und der Schwerelosigkeit, in dem soziale Beziehungen sich entwickeln können – oder auch nicht. In einem solchen Verhältnis ist man sich zu fern, um sich für eine Videokonferenz zu verabreden, aber man ist sich zugleich auch zu nahe, um einfach aneinander vorbei zu gehen.

Jene Einschränkungen der leiblichen Präsenz des Anderen, derentwegen wir ihn zwar sehen und hören, aber seine virtuelle Anwesenheit jederzeit mit einem kurzen Wort der Entschuldigung – wenn überhaupt – abrupt beenden können, machen den sozialen Umgang in mancher Hinsicht auch leichter, was erst recht für Textnachrichten, Emojis, Selfies usw. gilt. Im Rahmen der digitalen Kommunikation ist es weniger kompliziert, unangenehme Dinge zu erledigen, also beispielsweise sich für etwas zu entschuldigen oder eine Verabredung abzusagen. Was immer man hier schreibt, man sieht nicht die direkte Wirkung der eigenen Worte auf den Anderen. Unbehelligt von zwischenleiblicher Erlebnissnähe ist eine solche Kommunikationssituation schlichtweg weniger aufwendig und strapaziös. Ich muss niemandem etwas buchstäblich ins Gesicht sagen und nehme daher auch nicht wahr, was meine Worte anrichten, ob der Andere also enttäuscht, verletzt, wütend oder beleidigt ist.

Das gilt sicher nicht gleichermaßen für die Videokonferenz, denn – anders als bei Text- und Bildnachrichten – kann mir der Andere hier ins Wort fallen und ich bin auch mit der spontanen Reaktion seiner Mimik konfrontiert. Aber trotzdem ist auch die leibliche Präsenz des digitalen Kommunikationspartners in der Online-Konferenz reduziert, vor allen Dingen bleibt die Nähe nur virtuell: Man ist blitzschnell da und blitzschnell auch wieder weg. Wenn wir daher nach einem Grund suchen, warum die virtuelle Welt mitunter verlockender sein mag als die reale Welt mit ihrer erschreckenden Fülle an sinnlicher Präsenz, dann scheint mir doch der Gedanke wichtig, dass dieser Grund weniger der *Inhalt* des Realen ist. Denn der Inhalt des Realen hat längst Einzug gehalten in die digitale Kommunikation, bei der ja mehr und mehr pragmatische Zwecke verfolgt werden wie etwa Geschäftsabwicklungen, Online-Banking, Prüfungen, Informationsgewinn über tagespolitische Ereignisse. Es wäre daher absurd zu sagen, dass wir in der digitalen Welt vor dem *Inhalt* des Realen flüchten würden. Was jedoch die virtuelle Welt gegenüber der realen Welt immer noch auszeichnet, das ist das Fehlen oder zumindest die Verminderung und Abmilderung der allgemeinen *Form* des Realen. Mit dieser allgemeinen Form des Realen meine ich den aufdringlichen Präsenzcharakter, der den realen Dingen gemeinsam ist, die mit allen Sinnen erfahren werden können: die Reaktionen, die diese Präsenz von uns verlangt, d. h. die Unterordnung unseres Handelns unter die Eigengesetzlichkeit des jeweiligen Objekts, die Unberechenbarkeit und Unerschöpflichkeit der sinnlichen Wahrnehmung. Gemeint



ist eben jene Intensität und Erlebnisnähe der leibhaftigen Präsenz oder – wie man auch sagen könnte – der Widerfahrnischarakter des Wahrgenommenen.

Die ‚Form des Realen‘ besteht im Bereich des Sozialen eben darin, dass der Andere mir jeweils in der unberechenbaren Fülle seiner leiblichen Präsenz begegnet – und das betrifft nicht nur anwesende Freunde, sondern auch anwesende Fremde. Dagegen lassen sich Menschen, mit denen man Online kommuniziert, leichter auf Abstand halten. So kann ich auch in der Videokonferenz mehr von mir verbergen als in der gewöhnlichen Interaktion: Da man üblicherweise nur meine obere Hälfte sieht, könnte ich einerseits Oberhemd, Sakko und Krawatte tragen und andererseits eine Badehose. Ich kann ferner auch den Hintergrund unkenntlich machen, wenn ich vermeiden will, dass der Andere sieht, wie und wo ich wohne. In dem Film *Ziemlich beste Freunde* (FR 2011) von Olivier Nakache und Éric Toledano verbirgt die Hauptfigur auf diese Weise recht lange, dass sie im Rollstuhl sitzt.

Unter diesem Gesichtspunkt lässt sich sagen, dass virtuelle Freundschaften zwar weniger reichhaltig, aber dafür schlichtweg bequemer und kontrollierbarer sind. Zweifellos gibt es Hate Speech, Shitstorms, alle möglichen Formen der Hetze im Internet, aber immerhin kann niemand online *unmittelbar* körperlich misshandelt werden.<sup>2</sup> Während Liebende darüber klagen, dass das Online-Gespräch nur eine reduzierte leibliche Nähe zulässt, ist gerade dieser Umstand für Menschen attraktiv, die die leibliche Nähe von Mitmenschen – egal ob Freunde oder Fremde – als undurchschaubar, unkontrollierbar und sowieso irgendwie zudringlich erleben.

Um abschließend eine Parabel aus Schopenhauers *Paerga und Paralipomena* (Schopenhauer, 1986, p. 765) einmal etwas freier aufzunehmen: Wenn man den Menschen für ein *geselliges Schwein* und zwischenleiblichen Kontakt für unentbehrlich hält, dann wird man angesichts der eingeschränkten sinnlichen Präsenz des Anderen eher von einem Verlust sprechen. Hält man dagegen den Menschen eher für ein *Stachelschwein*, dann begrüßt man einen solchen Prozess der Entsinnlichung vielleicht als Erleichterung, wenn nicht sogar als Befreiung. Wenn man davon ausgeht, dass es sich hierbei eher um einen polaren und nicht um einen kontradiktorischen Gegensatz handelt, dann lässt sich wohl sagen, dass jeder Mensch zumindest ein wenig Stachelschwein ist. Gemeint ist ja damit nur der wohl jedem Menschen gelegentlich vertraute Wunsch nach Distanz, also nach Rückzugsräumen, in denen man auch einmal Zeit mit sich allein verbringen kann. Ganz ähnlich wie bei Schopenhauer heißt es übrigens auch in dem Lied *Ein Hotdog unten am Hafen* der deutschsprachigen Band *Element of Crime*: „Ein geselliges Tier ist das Schwein/und das Stachelschwein lieber allein/ohne dich *will* ich nicht, mit dir *kann* ich nicht sein“. Wenn ich weder die Abwesenheit noch die Anwesenheit eines bestimmten Menschen ertrage, wenn die zwischenmenschliche Nähe weder mit leiblicher Distanz noch mit leiblicher Nähe glücklich wird, dann ist die verminderte virtuelle Anwesenheit in der Videokonferenz vielleicht ein akzeptabler Kompromiss.

### REFERENCES

- Chandler, R. (1975). *Der lange Abschied*, Zürich: Diogenes;  
Husserl, E. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Einführung in die reine Phänomenologie*, Den Haag/Boston/Lancaster;  
Husserl, E. (1980). *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlaß (1898-1925)*, Den Haag/Boston/London;  
Schopenhauer, A. (1986). *Paerga und Paralipomena II*, Frankfurt am Main: Suhrkamp;  
Tucholsky, K. (1932). *Lerne lachen ohne zu weinen*, Berlin: Rowohlt.

---

<sup>2</sup> Natürlich kann Hate Speech *mittelbar* das körperliche Wohlbefinden in Mitleidenschaft ziehen (Kopfschmerzen, Übelkeit, Schlaf- und Essstörungen usw.).

---

TONINO GRIFFERO

Università degli Studi di Roma Tor Vergata

t.griffero@lettere.uniroma2.it

---

# THE WIND IS NOT MOVED AIR. BACK TO (QUASI) THINGS THEMSELVES

---

## abstract

*The wind is the topic of a desirable pathic aesthetics and neophenomenology of air. More specifically, it is a good example of an atmospheric ephemeral quasi-thing, because, as religions have always recognized, it blows where it wishes. It involves us on the affective and felt-bodily level as an atmospheric feeling poured out into pre-dimensional space: that is, as a very concrete experience, significantly both climatic and affective, physical and felt-bodily. Unlike full-fledged things, the wind is not edged, discrete, cohesive, or solid; it does not possess immanent and regular tendencies; it can appear in a partial form, without doing so through fragments and sides; it is (felt as) more immediate and intrusive than things, generating inhibiting or attracting motor suggestions; it dies down with the same inexplicable immediacy with which it rises; it does not have a threefold causality (cause-action-effect) but a twofold one (cause/action-effect). Given these quasi-thingly wind characteristics, the paper sketches a review of the main types of felt-bodily resonance, within a range whose two extremes are narrowness and vastness, triggered by windy atmospheres (for example sudden gust of wind, breeze, shallow wind, stormy wind and calm).*

---

## keywords

wind, quasi-things, atmospheres, felt body



### **1. A pathic phenomenology of the ephemeral: atmospheres and quasi-things**

“As the wind blows”, “gone with the wind”, “blowing in the wind”, etc. Innumerable phrases involve the wind, usually anthropomorphising and symbolizing it. Even though it is a fundamental component of lifeworldly experience, it is something almost as ontologically elusive as the air it is made of. The underestimated relevance of air clearly reveals all the limits of a traditional phenomenology focused on what appears frontally and circumscribed by stable boundaries.

Phenomena seem to be solid and resistant, but why should solid and resistant mean real? Phenomena do not show any stable delimitation, but why should the real be stably delimited? Phenomena come and go without leaving a trace, but why should the real leave traces? Phenomena cannot be grasped or weighed, but why should the real be able to be grasped and weighed? ... I do not find any principle by which things should make up reality. I do not find any principle by which daylight and a foot's distance should present us the world as it is. Why shouldn't twilight and a thousand feet's distance present us the world more exactly? (Schapp, 1981, p. 95)

Refusing to make phenomenology coincide with the ortho-aesthetically visible, with what lies in the light of day, it could be said that the “phenomenon” also includes what is invisible and non-appearing but still acts on us affectively and felt-bodily and is thus captured better by verbs of growth and motion than by nouns. As a result, one must challenge traditional ocular-centrism, completely tantalized by boundaries of stable and knowable objects, and cast traditional ontology aside, leave the desk and get out “in the open”, thus giving due attention both to what is latent and to the subjective facts where latency resonates.

But traditional Western ontology places substances before relations and the dualism subject/object before the “in-between” preceding them,<sup>1</sup> thus following the classic hierarchical three-branch system of substance-relation-accident instead of focusing its attention on “intensive” relationships (not yet transformed into reversible relations). Similarly, it puts being before becoming, solid bodies – cohesive, sound, continuous and moving only through contact – and the central field of vision before what is vague, ephemeral, and peripherally seen. It also places single entities before situations. Instead, I would like to consider situations, neo-phenomenologically,

---

1 See Ingold's “midstreaming” (Ingold, 2015, pp. 150–151) and Begout's “mersif” (2020).

as a perceptual *prius*, as Gestaltic wholes made up of an internally diffuse-chaotic meaningfulness and a non-numerical manifoldness, whose evidence is proven by the perceiver's felt-bodily involvement. Moreover, traditional ontology defines perception as a remote and purely factual process, as a merely vision-based acquisition and not as a deambulatory and synesthetic experience. Accordingly, it ends up exiling everything that is vague, flowing, atmospheric into an alleged only subjective psychic inner world, in turn wrongly conceived as a stratified and ineffable inner theater made up of a bundle of perceptions.

In this thingly ontology atmospheres and quasi-things are obviously not welcome. While the former are spatialised feelings (Griffero 2014, 2020, 2021), the latter are entities that didn't even have a name before Hermann Schmitz raised them to the status of authentic ontological category (*Halbdinge*) (Schmitz, 1978, pp. 116-139), partly influenced by Sartre's brilliant pages of *Being and Nothingness* devoted to pain (*le mal*) as a psychic-affective object with its own reality, intermittent life, habits and "melodic" development (Sartre 1978, pp. 333, 335-337). By the admittedly unsatisfactory term "quasi-thing", Schmitz means something that lies somewhere between things in the proper sense – which can sometimes even turn into quasi-things, such as when, for example, an area appears snowy because of the moonlight – and mere qualia and that, despite being the object of bodily and felt-bodily perception, cannot be objectified.

An ontology that does not make the mistake of confusing phenomenology with etiology should recognize that we are not surrounded by meaningless things whose qualities are merely the outcome of projected psychic data, but rather by expressive qualities which mostly result in atmospheric feelings and quasi-things (Griffero, 2017a). This allows us to leave behind the pragmatic-representational advantages attributed to visual objectivity and to expand our ontological repertoire, by accepting elusive, non- or just partially observable environmental agencies, which, without being a substance or an accident, certain felt-bodily affect us like extraneous agents.

Importantly, atmospherology develops this suggestion and assumes that the variable and the ephemeral, the fluid and the vague, are no less "real" phenomena than the permanent; that the chaotic character of what one perceives is not always an epistemic deficit; that it is necessary to free oneself from the overestimated "gnostic" paradigm in favour of the "pathic" one (Straus, 1963), thus thinking of the lifeworld more as a landscape than a map and enhancing the ability to let oneself go: a skill that underlines the unexpected intrusion of experience, but which is largely unacknowledged by the rationalistic post-Enlightenment dogma of subjective autonomy and finalistic action, which tries to transform every experience into thought and every "given" into something "made".

Whether they be natural phenomena such as twilight, luminosity, darkness, the seasons, the wind, the weather, silence, the hours of the day, fog, or relatively artificial ones like a townscape, music, a soundscape, the numinous, dwelling, charisma, the gaze, or shame – quasi-things always (for Schmitz just sometimes) express themselves as atmospheric influences. As affective "affordances" (Griffero, 2022a) they are salient and real in the full sense of the word: not despite their being inapparent and ephemeral, or their "infra-usual simplicity" (Hasse, 2017, p. 173), but precisely because of those "properties". Quasi-things trigger an experience that is epistemologically vague but pathically certain, thus expressing (and ensuring) our embeddedness in a lived space, reminding us of our being-in-the-world better than other traditionally privileged states, such as the overestimated *cogito*. Restoring pathic experience (or mineness)<sup>2</sup> to a central position implies going outside the boundaries of cognitive dualism

---

2 For a first approach see Schneider (1959, p. 100), Böhme (2012, pp. 11–22), Diaconu (2012, p. 88), Wiesing (2014) and Griffero (2020, pp. 56–65).

and beyond Husserl's constitutive ego and learning to appreciate entities vaguer than full-fledged things (holes and shadows, clouds and waves, atmospheres and the wind, etc.) and their influential qualitative "impressions".

Atmospheres as feelings poured out into lived spaces and thereby resonating with, and even into, felt-bodily processes, act through environmental affordances (or, according to Schmitz, through motor suggestions and synesthetic characters) that are not limited to the visual or the pragmatic. Being spatial states of the world rather than private psychological states, their intensity partly depends on the subject, but their phenomenological apparition is quasi-objective. Perceiving them means to communicate with quasi-things and situations, to provide an emotional segmentation of the lifeworldly reality: a "thinking in situations" that implies an individual's self-reflection regarding "subjective facts"<sup>3</sup> (how one feels in a certain environment).

- 2. Air** Talking about the phenomenology of the inapparent, let's begin with an umbrella term like "air." I do not mean it in Heidegger's sense of an omen,<sup>4</sup> or in the technological sense of making the airy background visible;<sup>5</sup> nor as a synonym for sociological climate, for its effect on politics and cultural practices (its connection with life itself and the breath, spirits and God, pathologies, its personification and artistic use,<sup>6</sup> etc.), not even following Sloterdijk's (2016) theory of atmoterrorism as an epochal event due to the modern tendency to make the implicit explicit. Rather, neophenomenologically, I focus on air in its quasi-thingly windy atmosphericity, excluding here as far as possible its usual symbolic association with vanity, instability, etc. By the way, "rediscovery of air" brings out the philosophical thematization of speech as epistemically naive and pathically precise, such as in phrases like "there is something in the air" or "the wind is changing," which mean in a way irreducible to cognition and elementary sense-data that one is feeling what is in the air, and, at the same time, that what is in the air is what one feels. Thus described, a certain windy atmosphere, exactly by modulating our lived space and resonating with our felt-body, also acts as a relevant scaffolding of everyone's affective life.

Of course, there are various ways of treating air as an atmosphere. Smell, for example, is often considered the atmospheric phenomenon *par excellence* (Griffero 2022b). Just because smell has neither "sides and therefore adumbrations (*Abschattungen*)" (Tellenbach, 1968, p. 28) nor precise and defined edges, angles, faces and colors, it could be argued that smell is the atmosphere itself. Moreover, the olfactory is something we "breathe in," that penetrates "through all the pores of [our] being" and sometimes "can become unbreathable as much on the physical level as on the moral one." (Minkowski, 1936, pp. 117-118). However, smell is air, i.e. an atmospheric-affective "air," "a something more," that, being transient and elusive, "supervenes" on a certain spatial situation and its strictly material components and often remains unspoken.

---

3 Ontologically (and not just epistemically), subjective facts are the meanings that at most one person, the one being felt-bodily affected, can talk about (i.e. in the first person).

4 "The wind is wind 'in the sails'; 'the south wind 'is accepted' ['gilt'] by the farmer as a sign of rain", so that "the farmer's circumspection first discovers the south wind in its being by taking the lay of the land into account" (Heidegger, 1996, pp. 66, 75). "The south wind can be a sign of rain. It is more accurately an omen, and first and strictly an omen which is addressed to everyday concern, where it is encountered and as such discovered by everyday concern in the course of directing itself toward the weather (cultivation, harvest, or a military venture)" (Heidegger, 1985, p. 206). Ironically, some consider Heidegger to be a real weatherman, a "captain of the air" (*Luftschiiffer*), thus valorising the period he spent as a military meteorologist on the Western front (Durham Peters, 2015, p. 241).

5 See Diaconu (2013, especially §§4-5). On the transformation of air into sound see Minssen (1997, 2004, pp. 155-183) and, on how to visualize and design a no-thing like the air, Wagenfeld (2015).

6 See Diaconu (2013) and Baert (2013, 2019, pp. 221-255).

Air is not only weightless, invisible as such,<sup>7</sup> but also, unlike things in the proper sense, acts as a perceptual transcendental in the “weather-world” (Ingold, 2015, 68) and above all fully coincides with its affective, continuous, and situational appearance. It is therefore obvious that the pathic-phenomenological significance of the weather (and the wind in particular) has long been overlooked, and certainly neither the prognostic obsession of “weather forecasts” nor today’s physicalistic-analysis of the climate make up for this shortcoming. Besides, to think that a phenomenological analysis of the wind can be exhausted by studying the movement of air masses, isobars, etc., is not much smarter than the “scientific” description of climate that Musil (1996, 3) makes clever fun of by summarising a long list of scientific *data* (pressure, isotherms, isotheres, temperature, humidity, etc.) in the fairly accurate statement: “it was a fine day in August 1913.”

Fact is that, while we perceive very little of the physical atmosphere and the scientific weather parameters (heat, cold, smell, light, and temperature, within certain limits), we sense-feel much more of the atmosphere as a qualitative *je ne sais quoi*, of the weather or climate as a totality resonating in felt-bodily-sensory experience. Nevertheless, a phenomenology of weather as the perceived “air tone” (*Luftton*) is still a *desideratum*, which is far from being satisfied by the addition of the subjective (“perceived”) temperature alongside the “measured” one. Its “atmospheric mood”,<sup>8</sup> which perhaps those who live more in contact with nature feel pre-reflectively, is yet to be addressed by phenomenology, precisely as the long-awaited philosophical climatology (announced from Montesquieu and Herder on) is yet to be realized, perhaps due to the excessive fear of determinism.

The atmospheric phenomenological-ontological specificity of the wind relies in its being the “prototype” of quasi-things in general (Mahayni, 2003, p. 219), if only because it “is the movement *par excellence* and at the same time conveys the experience of universal becoming-moved.” (Hasse, 2017, 182). In short: the wind belongs to a “big and colorful family” of physiognomic “characters” (Schmitz, 1978, p. 134) that, as quasi-things, occupy a vast territory – constituted by an “attenuated reality” making our everyday life richer and more colorful – between the (so-called) mere *qualia* and things in the proper sense, and exert on the perceiver a more direct and immediate power than full-fledged things.

Importantly, quasi-things are usually dismissed in two manners: a) by forcedly “thickening” them and turning them into things in order to reduce their particular intrusiveness: for example by reducing the wind to “moving air” when it blows or “still air” when it dies down<sup>9</sup>; b) by tracing them back to perceptions so chaotic and decontoured that they end up being considered as something anomalous, if not pathological. These two epistemic strategies quickly show their weakness: we must never forget that if not all that (epistemically) exists appears, all that appears surely (phenomenologically) exists and is also intersubjective by principle.

The relative phenomenal inaccessibility of the air certainly ceases to exist when it comes to the wind. Air has always indeed been the object of the human attempt to catch it and exploit its power. The wind can be directly experienced thanks to a felt-body resonance even in the absence of optical data as it forcefully hits us. In fact it shows itself not only, for example, in an inflated dress or in the bending branches of a tree, in a waving flag or in rippling clouds and water, in

### 3. Windy atmospheres

---

7 Except sometimes, “as in mist, or in rising smoke from fire and chimneys, or in light snow when flakes, in the feathery descent, pick out the delicate tracery of aerial currents” (Ingold, 2015, p. 68).

8 Including both “air tone” and “weather image” (*Witterungsbild*), or the “landscape” as a whole: the “sense-tonic effects” link physical and psychological but are rightly explained as “response” and not as projective empathy into the landscape (Hellpach, 1946, pp. 63, 66-67).

9 Or reducing the weight that drags us down to gravity, the felt pain to its neurobiological causes, etc.

what people wear or the slight bent-over fashion in which they talk or walk. It also appears in how it atmospherically affects our surroundings and pervades space with its particular voluminousness, tuning it in this or that way (obviously a breeze is affectively different from a hurricane) and arousing specific motor suggestions and synesthetic affordances.<sup>10</sup> Since the wind is always a mediated and thus indirect manifestation (maybe through a smell performing essential survival functions in hunting and exploration), we are required to always experience it in a specific context and perspective and not to talk about it in a general or abstract way (i.e. regardless of the 1805 introduction of the first wind-scale by Sir Francis Beaufort) or, at least, to pay attention to what is “hidden behind data provided by the wind levels and coagulated in numerical form” (Minssen, 2004, p. 302). As strange as it may sound, the best lifewordly and phenomenological (not physicalistic) description of the wind as an ephemeral and purposeless phenomenon was written in the Gospel two millennia ago: “The wind blows where it wishes, and you hear its sound, but you do not know where it comes from or where it goes” (John 3:8).

However, far from being completely multi-sensorially occluded,<sup>11</sup> the wind could become, in general, the key-point of a highly desirable “aesthesis of air” (Horn, 2018, p. 22) and be, in particular, a very good example of an atmospheric quasi-thing, as various religions have recognized (think of *ruach* and *pneuma* as spirit-winds). Indeed, the wind blows where it wants to: a description that is as essential as it is phenomenologically incontrovertible, emphasizing precisely the wind-like nature of all stirrings (Schmitz, 1969, 268-276) and, significantly, the both climatic and affective, both physically and felt-bodily dimension of windy atmospheres.

The wind synthetically testifies to the quality of our emotional involvement, exactly like the notions of *ki* or *fūdo* understood as the pre-dualistic coexistence of self and world (Watsuji, 1961). In Japanese culture, in fact, the wind as “wind of impermanence” (Ogawa, 2021, p. 16), with its references to further dimensions and non-thematic presence, characterizes everything that in the West is understood by climate as human milieu (*fūdo* literally means “wind-and-earth”) and “landscape” (but also style, feelings and even culture), i.e. a non-thingly atmospheric dimension that is both concrete and cultural (Marinucci, 2019). In particular, even if “there is almost no limit to the width of meanings for *ki*”, “*ki* means air and wind. At the same time, it refers to the movements and processes that we feel within our bodies” (Ogawa, 2021, pp. 11, 12), thus well identifying that passive pre-egoic and pre-objective “in-between” in which the human and the world are originally overlapping.<sup>12</sup>

Given the phenomenological inadequacy of any scientific quantifiable parameter for the wind – kph speed tells us nothing in pathic terms, as we inevitably compare it to car speed (Hasse, 2017, pp. 207-209) – it’s time to better detail the atmospheric quasi-thingly power of this quasi-nothingness.<sup>13</sup>

A. The wind ignores boundaries. It is not edged, discrete, cohesive, or solid, and is therefore hardly penetrable (unlike things). Nor does it properly possess the spatial sides in which things necessarily manifest themselves and from whose ortho-aesthetic coexistence one can

---

10 “The experience of wind lends itself well to accounting for subtle atmospheric change, regardless of whether it is seasonal, climatic, or emotionally felt” (Low, Hsu, 2007, p. 5).

11 The wind, in fact, “can be smelt, heard and felt, if not touched, and its effects are visible”, or they “can be felt to occur but are not seen to occur” (ibid, p. 10).

12 Echoing the Shintoist distinction between “formed things” and “formless things”, Ogawa argues that “the appearance of things is only made possible by their horizon, and this horizon discloses a dimension in which what is within it manifests itself as a *quasi-thing*” (Ogawa, 2021, p. 36: my emphasis). See Hisayama (2014) and now also Kuwayama (2023).

13 I develop here in part Soentgen’s analysis of things (1997) and Schmitz’s theory of quasi-things.

usually gather their protensional regularities. The fact that we do not perceive a “side” in the wind that hides other ones while suggests their presence, means that if a thing can still deceive us by having concealed sides a quasi-thing like the wind never deceives, because it totally coincides with its phenomenal (paradoxically invisible) appearance. In fact, “we see the leaves rustling in the wind, branches billowing, volcanic ashes scattering, a flag flapping, we can listen to the wind’s voice, but no one has seen the wind itself” (Ogawa, 2021, p. 79).

Sure, we feel it on our (physical and lived) body, but only if and as long as we are exposed to it. Being only directly experienced through the (felt-)bodily sense of touch, to all other senses it appears only through epiphenomena and media representation<sup>14</sup> that can also be spatially and behaviourally misleading (the wind may carry distorted and illocalised smell and sounds, etc.). To those in shelter, instead, the wind becomes a kind of purely visual spectacle, based on what it moves (water, clouds, branches, boats, air balloons, noises and sounds) and on the sound it makes (the violent whistle that Bachelard considers as the universal, archetypal and pre-objective anxiety).

B. Things possess immanent and regular tendencies. An object has a certain weight and tends to fall; the pages of a book eventually turn yellow, etc. Because of these immanent dispositions, which also prove their compatibility or incompatibility with other bodies, things testify to their physical-bodily presence. Things have these tendencies even without there being any interaction (a glass remains frangible even if nobody breaks it), whereby their past is revealed by signs, marks, fractures, etc. Instead, because of its relative immateriality, the wind does not seem to have tendencies or history. In their atmospheric and quasi-thingly effect, quasi-things like the night, anxiety and the wind don’t ever get old and don’t show any temporal patina. By virtue of its absolute “presentness,” the wind is therefore not the continuation of something prior, but something always new and anarchic, so radically unpredictable-*évènementiel* that it is beyond any genetic phenomenology and etiological explanation. It rejects any “learned orientation” (Bachelard, 1988, p. 234), and even when it announces a change, it does so in a way that is as phenomenologically certain as it is epistemically vague.

C. But, above all, wind is irreducible to moving air, as Western ontology instead usually claims, thickening it and thus turning it into a less intrusive und unpredictable thing. Things transcend their momentary character, in the sense that they are neither born nor can they suddenly die, but instead bear the signs of their own specific history; and one can possess them, portion them, save them, or annihilate them. Instead, the wind can appear in a partial form, without this necessarily meaning that it does so by means of fragments and sides.

However, I can refer to a specific wind also to explain what the wind is in general, because a single wind is not the portion of a larger wind-thing but fully expresses its “character” when appearing. In the same way as a different tone or volume does not turn a person’s voice (another typical quasi-thing) into a different one, the quasi-thingly wind has its own distinct identity, which, within certain limits, can be traced back to types (i.e. breezes, wafts, squalls, whirlwinds, hurricanes, and cyclones), but not to strictly universal-conceptual genera. Even if it does not exist except when it blows, it presents itself, however, in repeated and recognisable forms, above all as it resonates felt-bodily in a similar way. While all quasi-things “have a persistent character with a changing face” (Schmitz, 2016, p. 186) and accordingly they are always accompanied by a halo of protensions, this does not seem to apply perfectly to the wind, whose “character” seems less stable than Schmitz thinks.<sup>15</sup>

---

14 About the cinema’s poetic “representation of the invisible” (the wind) see Nova (2011) and Thomas (2016).

15 Does the wind only change its face, depending on whether it blows with or against us (Schmitz, 1990, p. 217)?



D. Furthermore, the wind is (felt as) more immediate and intrusive than things, because it is able to generate inhibiting and sometimes even unbearable motor suggestions as well as to give a sort of friendly caress. The felt-bodily communication triggered by it can be summed up as a variable relation between encorporation and excorporation, though a much more intense one than that triggered by things. As a “center of encorporation” (Schmitz, 1978, p. 169) occupying some surfaceless and lived spaces, as a violent “attractor of our everyday attention” (Soentgen, 1997, 13), the wind is often more incisive and demanding than things in the strict sense. Rilke clearly expresses this when speaking of “the wind against us” (*The Walk*, 1924) as a sign of a grasping mood,<sup>16</sup> and Hofmannsthal, by appealing to the mysterious origin of the wind, speaks of the “strange things” in its blowing (*Early Spring*, 1892).

Sure, only “the raging wind is the symbol of pure anger, anger without purpose or pretext”, an “anger that is everywhere and nowhere, that is born and reborn out of itself, that twists and turns” (Bachelard, 1988, p. 225), but even a slight breeze is always a proximal-invasive (not distant-auratical) sensing. Sometimes this penetrating aggressiveness even takes on the features of meddlesome curiosity, as when Virginia Woolf fantasizes about the failed attempt by cheeky night drafts and little airs, separating themselves from the wind and penetrating everywhere, to alter deep mnestic-autobiographical atmospheres (Woolf, 1992, pp. 273-274).

E. The most philosophically intriguing (non-thingly) point is that the wind dies down with the same inexplicable immediacy with which it rises. Even if it has a certain “character,” in the same way that we say, for example, “here’s my usual pain in the shoulder,” “that’s the melancholy of an autumn evening,” etc., the wind doesn’t have the same continuity of existence as things, which as a rule cannot disappear from a point in space and reappear in another. For this reason, the uncanny questions asked by children (“What does the wind do when it isn’t blowing?”), poets (“who is the wind chasing?”, “who is the wind angry at?”, “what are the strange things it brings with itself and from where?”) and physico-theologians (“who is behind the wind?”, “what is it a sign of?”), exactly because they imply in a thingly way an agency, a being separate from feeling it or a purpose distinct from the performance, turn out to be excellent philosophical questions. The answer usually given by adults (“it has died down,” or even “it went to sleep”) should be regarded more as a normal impulse to a quieting reification than a simple joke.

Thus the wind is not sensed as a thing but as a quasi-thing in its intermittent life, and it would make no sense to ask where it is when it is not present yet or when it is no longer there. This discontinuous life produces a kind of broken biography whose gaps cannot be filled (does the wind, or a certain type of wind, have a history?) and are very different from the latency periods normally found in things that are temporarily not perceived. To prevent this somewhat uncanny experience of the incessant change of *qualia* standard ontology has no other option than to subsume atmospheric perceptions under *genera* and to give priority to tangible and well-determined entities, which are endowed with a regular, homogeneous, cohesive, and three-dimensional shape and can be singled out through *genus* and *species*.

F. Lastly, following Hermann Schmitz more closely here, like all other quasi-things the wind does not have a threefold causality (cause-action-effect) but a twofold one (cause/action-effect). Very briefly, while a book is a thing that may possibly fall on the floor and break a glass if it hits it, the wind “is precisely this blowing and nothing else” (Grote, 1972, p. 251),

---

<sup>16</sup> “Just as the wind blows towards us, fate also comes towards us, although we have little idea of the character of its signs.” (Meyer-Sickerdieck, 2012, p. 134).

namely it does not exist before and beyond its blowing.<sup>17</sup> Fully coinciding with its own flow, the wind's "essence" relies on its being an event in the proper sense (a "pure act," in a way), so that a sentence like "the wind blows" is nothing but an "analytic judgment" (if there were here really a subject and a predicate) that cannot be replaced with the expression "moving air blows" (Ammann, 1929, pp. 9-11; Ogawa, 2021, p. 45). The wind (but also rain, thunder, etc.) is not the substratum of something else and the use of the impersonal (*es, it, il*) does not indicate the independent object-substratum-cause required by science<sup>18</sup> but "what precedes all objectivation of singular things [...], 'what immediately appears to the subject as totality'" (Ogawa, 2021, p. 45). So to speak, the felt wind is an aggression, even a physical tragedy, without a prior separate aggressor (a cause): an "actual" atmospheric fact rather than a "factual" fact (the wind as a physical-climatic element) (Böhme, 2001, *passim*).

Importantly for an approach focused on the lived-bodiliness, however, is that the wind finds its specific physical- and lived-body's resonance as a "distressing or reassuring partner from whom [one] withdraws or confides in" (Schmitz, 1978, p. 127). Like any other quasi-thing, the wind is sensed in one's lived body not as if it were its own state, but rather as a felt-bodily partner, be it an enemy or a friend, a guide or an obstacle, a "destroyer" or a "preserver" (in the words of Shelley's *Ode to the West Wind*). A *Leib*-(neo)phenomenology (Schmitz 2011; Griffero 2024) should thus provide a felt-bodily foundation for the atmospheric typology and phases of the wind. The first step is to de-psychologize, as far as possible, the usual literary interpretation of wind, while the second is to verify the permanent dialectical interweaving between the physical body (mainly involving felt-bodily islands like the skin, hair and forehead) and the lived body's resonance with its resulting affective-atmospheric qualities. These, of course, also vary depending on whether the wind blows behind us, in front of us, gently enveloping us or hitting us from the side, thus causing the loss of balance.

Let's start from a preliminary neo-phenomenological hypothesis<sup>19</sup> about the "felt-bodily communication" (Griffero 2017b; 2024, pp. 129-136) triggered by the wind.

- a) The sudden gust of wind, whose discrepant effect inhibits fluid bodily behavior, causes surprise and calls for some protection, undoubtedly also arousing felt-bodily islands that are relatively unprepared for such activation (weak contraction for protective purposes), and whose awareness can sometimes lead to their pathological disorganization or independence. Precisely because of its suddenness, it brings the physical body into the foreground as it is affected in its thingness, and, as a result, causes a subtle felt-bodily epicritic (sharp) disquiet, almost presaging something more dramatic.
- b) Instead, the breeze facilitates a syntonic bodily behavior. It urges the lived body to emancipate itself from the physical body, to let go and expand itself in a vastness that becomes an object of desire and longing. Hence a protopathic (diffused) felt-bodily state of well-being, which momentarily prevents some particular felt-bodily islands from emerging and even promotes an uncritical (almost ecstatic) fusion with external reality.
- c) In the case of shallow wind, the (felt-)bodily resonance is light-syntonic and receptive to many other factors that the wind pushes into the background (light effects, sounds, materials of perceived objects, people, etc.) without canceling them completely, and

17 What Ingold says about some non-objects: "the sun shines by day and the moon and stars by night, and clouds billow. They are, respectively, their shining and billowing, just as the hills are their rising, the fire is its burning and the pebbles are their grating." (Ingold, 2011, p. 117).

18 Only when the cause can be separated from its effect can natural science express its prognosis and operate in a preventive way.

19 See Mahayni (2003, pp. 223-231) and Hasse (2017, pp. 173-227).



that actually contribute to the specificity of the windy atmosphere. The shallow wind, exactly like the breeze, is also easily transformed by changes in attention and easily differentiated according to the perceiver's disposition and environmental changes.

- d) Things are quite different in the case of the stormy wind, which completely attracts attention and covers any other possible sound or perceptual data, so much so that the physical body, here most present in its being an *ob-jectum* opposed to the wind, is urged to make a quick decision to protect itself. It may attempt to maintain a (physical as well as emotional) balance or to compete with this particularly aggressive partner with affective and bodily consequences, be it by contracting (circumscribing a safe area from which to experience powerful atmospheres) or by heroically facing the wind as a powerful opponent.
- e) Nor can it be underestimated that even calm (for example during navigation) may be an example of the quasi-thingly manifestation of the wind. Provided that the wind can never be totally absent, perceiving its momentary lacking always implies the retention of previous (perhaps more and normal) experiences of it (Hasse, 2017, p. 181), and, when sailing, a protension suggesting a condition of latent menace ("dead calm").

But these are just some examples of more types of felt-bodily resonance of the windy blowing. It would also be useful to investigate the felt-bodily resonance pertaining to the various geographical wind zones, following (maybe in a bit less deterministic way) Watsuji's groundbreaking analysis of monsoon-prone countries' resignation to life as it comes because of the unbearable fusion of heat and humidity, the South Seas sensory and atmospheric monotony and Europe's atmospheric windy stagnation and regularity, resulting in an affective rationalism. Accordingly, the repeated (physical and above all lived) bodily resonance to the wind may certainly become a true affective-cultural habitus, even though maybe more easily recognisable by outsiders, and give rise to a felt-bodily communication resulting in people's specific way of moving and feeling.

**4. Conclusion** The quasi-thingly indistinction of cause and action confirms that the pathic-atmospheric perception is an involuntary, involving and felt-bodily experience, and that it implies a "mineness" that is at least initially uncontrollable. This sketch of a phenomenological atmospherology of the wind as a quasi-thing – based on an ontological inflationism (things, quasi-things, qualia) and the rest-realistic assumption (Rappe, 2012, p. 49) that objectivity is nothing but the intersubjective perspective needed to live together – aims at re-balancing the traditional ontologic "catalog", whose representational-pragmatic advantages are harmful for the everyday's lifeworldly semantic-pathic polyvocality. It actually suggests a double-track approach, which takes some relations and events as (quasi-)things while taking many things as less thing-like (a mountain for example).<sup>20</sup> With the significant difference that the resulting atmospheric quasi-thingly segmentation is not so much artificial (functional) or cognitive-semantic but rather affective and felt-bodily. In short: quasi-things have quality (intensity), extension (non-geometric dimensionality), relation (to other quasi-things and the perceiver's felt-bodily and emotional state), place (they are here and not there, even if only in the lived space) and time (they occur right now, etc.). Their phenomenological thematisation, therefore, provides a privileged observatory on important qualitative nuances of nature outside and within us.

---

<sup>20</sup> "The hill is not an object on the earth's surface but a formation of that surface, which can only appear as an object through its artificial excision from the landscape of which it is an integral part" (Ingold, 2011, p. 117).

## REFERENCES

- Ammann, H. (1929). Zum deutschen Impersonale. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 10 (Suppl.), 1-25;
- Bachelard, G. (1988). *Air and Dreams: An Essay on the Imagination of Movement* (1943). Dallas: Dallas Institute Publications;
- Baert, B. (2013). Wind - On a Pictorial Quintessence. *Images. Journal for Visual Studies* 1, 1-15;
- Baert, B. (2019). *Interruptions and Transitions: Essays on the Senses in Medieval and Early Modern Visual Culture*. Leiden [et al.]: Brill;
- Bégout, B. (2020). *Le concept d'ambiance*. Paris: Seuil;
- Böhme, G. (2001). *Asthetik. Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre*. München: Fink;
- Böhme, G. (2012). *Ich-Selbst. Über die Formation des Subjekts*. München: Fink;
- Diaconu, M. (2012). Wetter, Welten, Wirkungen. Sinnverschiebungen der Atmosphäre. In C. Heibach (Ed.), *Atmosphären. Dimensionen eines diffusen Phänomens*. München: Fink, 85-99;
- Diaconu, M. (2013) Grasping the Wind? Aesthetic Participation, between Cognition and Immersion. *Contemporary Aesthetics* 11 , Article 6;
- Durham Peters, J. (2015). *The Marvelous Clouds. Toward a Philosophy of Elemental Media*. Chicago-London: Chicago University Press;
- Griffero, T. (2014). *Atmospheres: Aesthetics of Emotional Spaces* (2010). London-New York: Routledge;
- Griffero, T. (2017a). *Quasi-things: The Paradigm of Atmospheres* (2013). Albany (N.Y.): Suny;
- Griffero, T. (2017b). Felt-bodily Communication: A Neophenomenological Approach to Embodied Affects. *Studi di estetica* 45, 8, 71-86;
- Griffero, T. (2020). *Places, Affordances, Atmospheres: A Pathic Aesthetics*. London-New York: Routledge;
- Griffero, T. (2021). *The Atmospheric "We". Moods and Collective Feelings*. Milan: Mimesis International;
- Griffero, T. (2022a). They Are There to Be Perceived: Affordances and Atmospheres. In: Z. Djebbara (Ed.), *Affordances in Everyday Life*. Springer: Cham, 85-95;
- Griffero, T. (2022b). Sniffing Atmospheres. Observations on Olfactory Being-In-The-World. In N. Di Stefano & M. T. Russo (Eds.), *Olfaction: An Interdisciplinary Perspective from Philosophy to Life Sciences*. Cham: Springer, 75-90;
- Griffero, T. (2024). *Being a Lived Body. From a Neo-phenomenological Point of View*. London-New York: Routledge;
- Grote, A. (1972). *Beiträge zur Phänomenologie der Erkenntnis*. Hamburg: Meiner;
- Hasse, J. (2017). *Die Aura des Einfachen. Mikrologien räumlichen Erlebens*. Freiburg/München: Alber;
- Heidegger, M. (1985). *History of the Concept of Time* (1925). Bloomington: Indiana University Press;
- Heidegger, M. (1996). *Being and Time* (1927). Albany (N.Y.): Suny;
- Hellpach, W. (1946). *Sinne und Seele. Zwölf Gänge in ihrem Grenzdicht*. Stuttgart: Enke.
- Hisayama, Y. (2014). *Erfahrungen des ki - Leibessphäre, Atmosphäre, Pansphäre*. Freiburg/München: Alber;
- Horn, E. (2018). Air as Medium. *Grey Room* 73, 6-25;
- Ingold, T. (2011). *Being Alive Essays on Movement, Knowledge and Description*. London-New York: Routledge.
- Ingold, T. (2015). *The Life of Lines*. London-New York: Routledge;
- Kuwayama, Y. (2023). *Ki (気), Fühlen und Empfinden. Eine linguistische Phänomenologie vorprädikativer Erfahrungsformen*. Baden-Baden; Alber.

- Low, C. & Hsu, E. (2007). Wind, Life, Health: Anthropological and Historical Perspectives. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 13, 1-17;
- Mahayni, Z. (2003). *Feuer, Wasser, Erde, Luft. Eine Phänomenologie der Natur am Beispiel der vier Elemente*. Rostock: Ingo Koch Verlag;
- Marinucci, L. (2019). Japanese Atmospheres: Of Sky, Wind and Breathing. In T. Griffero & M. Tedeschini (Eds.), *Atmospheres and Aesthetics. A Plural Perspective*. Cham: Palgrave Macmillan, 93-118;
- Meyer-Sickendiek, B. (2012). *Lyrisches Gespür. Vom geheimen Sensorium moderner Poesie*. München: Fink.
- Minkowski, E. (1936). *Vers une cosmologie: fragments philosophiques*. Paris: Aubier;
- Minssen, M. (1997). Zur Phänomenologie des Windes und der Windmusik. In G. Böhme & G. Schiemann (Eds.), *Phänomenologie der Natur*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 232-255;
- Minssen, M. (2004). *Hinter der Dornenhecke. Spröde Liebschaften mit Dingen und Materialien*. Kusterdingen: Die Graue Edition;
- Musil, R. (1996). *The Man Without Qualities: Into the Millennium (1930-33)*. New York: Vintage Books;
- Nova, A. (2011). *The Book of the Wind: The Representation of the Invisible*. Montréal: McGill-Queen's University Press
- Ogawa, T. (2021). *Phenomenology of Wind and Atmosphere*. Milan: Mimesis International;
- Rappe, G. (2012). *Leib und Subjekt. Phänomenologische Beiträge zu einem erweiterten Menschenbild*. Bochum-Freiburg: projektverlag;
- Sartre, J.-P. (1978). *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology (1943)*. New York: Pocket Books;
- Schapp, W. (1981). *Beiträge Zur Phänomenologie der Wahrnehmung (1910)*. Frankfurt a. M.: Klostermann;
- Schmitz, H. (1969). *Der Gefühlsraum. System der Philosophie III.2*. Bonn: Bouvier;
- Schmitz, H. (1978). *Die Wahrnehmung. System der Philosophie V*. Bonn: Bouvier;
- Schmitz, H. (1990). *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*. Bonn: Bouvier;
- Schmitz, H. (2011). *Der Leib*. Berlin-Boston: de Gruyter;
- Schmitz, H. (2016). *Ausgrabungen zum wirklichen Leben. Eine Bilanz*. Freiburg/München: Alber;
- Schneider, K. (1959). *Clinical Psychopathology (1946)*. New York: Grune & Stratton;
- Sloterdijk, P. (2016). *Foams: Spheres. III: Plural Spherology (2004)*. Los Angeles, CA: Semiotext(e);
- Soentgen, J. (1997). *Das Unscheinbare: Phänomenologische Beschreibungen von Stoffen, Dingen Und fraktalen Gebilden*. Berlin: Akademie Verlag;
- Straus, E. (1963). *The Primary World of Senses: A Vindication of Sensory Experience (1935)*. New York: Free Press of Glencoe;
- Tellenbach, H. (1968). *Geschmack und Atmosphäre*. Salzburg: O. Müller;
- Thomas, B. (2016). *L'attrait du vent*. Paris: Editions Yellow Now;
- Wagenfeld, M. (2015). The Phenomenology of Visualizing Atmosphere. *Environmental & Architectural Phenomenology* 26, 2, 9-15;
- Watsuji, T. (1961). *A Climate: A Philosophical Study (1935)*. Tokyo: Printing Bureau, Japanese Government;
- Wiesing, L. (2014). *The Philosophy of Perception: Phenomenology and Image Theory (2009)*. London: Bloomsbury;
- Woolf, V. (1992). *To the Lighthouse (1927)*. In Id., *Collected novels of Virginia Woolf*. Basingstoke: Macmillan.

---

JONAS PUCHTA  
Universität Rostock  
[jonas.puchta@uni-rostock.de](mailto:jonas.puchta@uni-rostock.de)

---

# DEMUT ZWISCHEN WERTUNG UND GEFÜHL. PHÄNOMENOLOGISCHE ANNÄHERUNGEN AN EINEN MODEBEGRIFF

---

## *abstract*

*The article takes the increased emergence of the term “humility” as an occasion for a phenomenological investigation. For this purpose, humility is not presupposed as a purely Christian attitude, but the focus is on the analysis of fundamental experiences that cause people to behave in a humble manner in the long term. Starting from three exemplary reports of experiences, the phenomenological method is applied step by step and develops a definition of the term. For this purpose, the connection between evaluative statement, feeling and binding validity is central. The fact that the humble person understands himself as powerless, dependent and limited is motivated by the specific character of feelings. In the long run, these can prescribe a binding course of action for the person concerned, which in the long run can enter into cultural ways of life that cannot be limited to a purely religious context.*

---

## *keywords*

*humility, feeling, valuation, norm, authority*

---

### **Einführende Bemerkungen**

In der Philosophie genießt insbesondere die Phänomenologie das Privileg, dass sie die alltägliche Beirung eines Menschen – zum Beispiel seine Irritation, sein Unverständnis, sein Staunen – als berechtigten Anlass für eine tiefergehende Besinnung wahrnehmen kann. Die damit verbundenen Anstöße lenken die Aufmerksamkeit auf Erfahrungen, über die wir oft unbedacht hinweggehen, oder auf Begriffe, die wir verwenden, ohne sie ihrem Verständnis nach explizit zu machen. Eine solche Beirung kann aus der Beobachtung resultieren, dass sich der christlich geprägte Begriff der „Demut“ seit längerer Zeit wieder an Beliebtheit erfreut, ohne dabei auf einen erwartbaren religiösen Kontext angewiesen zu sein. Die Demut wird als „Tor“ zur „inneren Freiheit“ thematisiert (Mösing, 2022), sie gilt als nützlich für die Unternehmensführung (Frank, 2021) und wird nicht weniger gerne in der Politik (Lehning, 2023) und im Sport (Harms, 2020) als Mahnung, Forderung oder Bekenntnis verstanden. Der eigenen Aussage nach nimmt ein Politiker das Wahlergebnis „demütig“ an, während ein Trainer und seine Mannschaft „mit Demut“ in die nächste Bundesligapartie gehen. Gemessen an diesen nur angedeuteten, aber zahlreich vorliegenden Beispielen entpuppt sich die Demut als ein „Modewort“, das sich für die Philosophie allein deshalb als untersuchungswürdig erweist, weil weitestgehend ungeklärt bleibt, was in diesen verschiedenen Zusammenhängen unter diesem Begriff eigentlich noch zu verstehen ist.

Insbesondere in der Theologie haben seit Beginn des 21. Jahrhunderts wieder vermehrt Auseinandersetzungen mit der Demut stattgefunden (Zemmrich, 2006; Schöller-Reisch, 2009; Becker, 2015). Darunter sind auch einige emotionstheoretische Ansätze, welche die Demut im Kontext von Leib und Gefühl durchdenken (Barth, 2014; Opalka, 2021). Als eine der wenigen Ausnahmen hatte bereits M. Scheler zu Beginn des 20. Jahrhunderts unter den Phänomenologen die Demut als eine Tugend zu rehabilitieren versucht und sich ihr offen vor einem christlichen Hintergrund angenähert (Scheler, 1972, pp. 17-26).<sup>1</sup> Mit den Arbeiten von C. Halbig (2018) hat die Demut gegenwärtig wieder im tugendethischen Diskurs Beachtung gefunden. Wer demütig ist, könne in ein angemessenes Welt- und Selbstverhältnis treten, das auch die „Natur“ (Otto-Leng, 2015) und das nichtmenschliche Leben (Pelluchon, 2019) achtet. Dagegen ist in jüngerer Zeit eine phänomenologische Untersuchung, die sich der Demut weitestgehend unabhängig von einem theologischen Erkenntnisinteresse annähert, nahezu ausgeblieben (Puchta, 2021).

---

<sup>1</sup> Ähnliches gilt z. B. für Dietrich von Hildebrand (1971, pp. 111-137).

Im Folgenden soll die Demut eine Bestimmung durch die Anwendung der phänomenologischen Methode erhalten. Da die Beschreibung des Phänomens im Zentrum steht, spare ich eine Diskussion<sup>2</sup> aus, die danach fragt, auf welche Weise man die Phänomenologie oder ihren Anspruch verstehen kann und beschränke mich auf eine Möglichkeit, sie folgendermaßen zu verstehen. Die Phänomenologie orientiert sich für die Begriffsklärung an der unwillkürlichen Lebenserfahrung, die einem Menschen – wenn auch oft unbedacht – spürbar nahegeht, ohne dass er sich das ihm Widerfahrene absichtlich durch Konstruktionen zurechtgelegt hat (Schmitz, 2009, pp. 7, 13ff.). Solche unwillkürlichen Erfahrungen entspringen nicht der Willensmacht des Menschen und sind nicht vollständig seiner willkürlichen Interpretation überlassen, weil sich das Erlebte so stark aufdrängt, dass man ihm nicht ernsthaft durch Wegdeutungsversuche die Anerkennung verwehren kann.<sup>3</sup> Die unwillkürliche Lebenserfahrung ist diejenige Rechtfertigungsinstanz, an der sich im Zweifelsfall die Begriffsbestimmung der Demut behaupten muss. Die dafür relevanten Widerfahrnisse sollten einem Menschen entweder möglichst durch eigene Erlebnisse rückblickend zugänglich sein oder durch die angeführten Zeugnisse wenigstens nachvollziehbar erscheinen. Die aus der Ersten-Person-Perspektive geschilderten Erfahrungsberichte besitzen, so die Annahme, einen gemeinsamen Kern, der mit der Unterstützung einiger phänomenologischer Termini zur Sprache kommen soll. Um diesem Anspruch ansatzweise gerecht werden zu können, ist die Demut nicht – wie oftmals in der christlichen Tradition geschehen – als eine willentlich eingenommene Haltung vorausgesetzt, sondern das Vorhaben zielt auf die Untersuchung derjenigen Erlebnisse ab, die Menschen erst dazu veranlassen, sich auf eine bestimmte Weise demütig zu zeigen.

Zuvor ist eine letzte methodische Bemerkung nötig, die für das weitere Vorgehen wenigstens mitgedacht werden muss. Es ist, wie bereits angedeutet, offensichtlich, dass die Demut wie auch ihre Deutungsversuche in einer umfangreichen, vornehmlich christlich geprägten Begriffstradition stehen. Ein solcher Verständnishorizont schafft ein implizites Vorverständnis (Heidegger, 2006, p. 150; Gadamer, 2010, pp. 281-290), von dem man sich nur versuchsweise lösen, es sich aber mindestens durch historische Begriffsanalysen bewusstmachen kann. Allein vor dem Hintergrund dieser Prägung ist ein Vorhaben, das sich auf die Suche nach einem überzeitlichen Wesen der Demut „an sich“ machen möchte, erheblichen Schwierigkeiten ausgesetzt. Die nachfolgende Analyse möchte sich mit einer Begriffsbestimmung begnügen, für die es erforderlich wäre, einige wesentliche Stationen der Begriffstradition „Demit“ durchzugehen. Dafür wären in Anlehnung an eine „Destruktion“ der „Tradition“ (Heidegger, 2006, p. 21-22) sowohl wesentliche Deutungen des Christentums zu beleuchten als auch die neuzeitliche Kritik zu berücksichtigen, die, allen voran Friedrich Nietzsche (1988, p. 317), ein vehementes Unbehagen gegenüber dieser Haltung geäußert hat. Für diese eigentlich nötige Analyse ist hier nicht der Platz, aber sie ist bereits an anderer Stelle erfolgt (Puchta, 2021, pp. 33-62). Statt dieser historischen Auseinandersetzung soll am Beispiel der Demut die Phänomenologie in ihrer praktischen Anwendung en détail zur Geltung kommen. Zu diesem Zweck werde ich zunächst einige Erfahrungsberichte befragen, an denen ich im Anschluss einige phänomenologische Begriffe erprobe, die schließlich zu einer vorläufigen Begriffsbestimmung führen.

---

<sup>2</sup> Dies gilt auch für andere phänomenologische oder emotionstheoretische Debatten. An einigen passenden Stellen erfolgen einige Verweise auf vergleichbare Ansätze.

<sup>3</sup> Ähnliche Kriterien stellt Schmitz (2009) für die Bestimmung eines „Phänomens“ auf (p. 12).

### **Konfrontationen mit Machtlosigkeit, Abhängigkeit und Begrenztheit**

Ein erstes paradigmatisches Zeugnis liefert ein ehemaliger Astronaut, der seine Erfahrungen im Weltraum schildert und eine Grundlage für eine erste phänomenologische Annäherung bietet. Nachdem er in einem Fernsehgespräch gefragt wird, ob die Expeditionen seine Demut vergrößert hätten, antwortet er:

„Ja, das stimmt. Denn man sieht eben auch, dass wir Menschen sehr stark von der Natur abhängig sind. Wenn man von dort oben z. B. einen Sandsturm sieht, der auf 1000 Kilometer Breite Millionen Tonnen von Sand in den Atlantischen Ozean hinausschiebt, wenn man also solche Naturgewalten sieht, dann sagt man sich natürlich: ‚Was können wir Menschen schon groß gegen die Natur ausrichten?‘ Wenn man das alles mit eigenen Augen gesehen hat, dann lautet die Antwort auf diese Frage: ‚Nichts!‘“ (Walter, 2009).

In das Zentrum seines Bekenntnisses stellt der Astronaut die Beobachtung eines gewaltigen Sandsturmes, dessen Zerstörungskraft sich ihm – zwar aus sicherer Entfernung, aber dennoch in lebensfeindlicher Umgebung – eindrucksvoll präsentiert. Der Demütige erkennt, dass die sich auf der Erde befindliche Menschheit trotz technischer Errungenschaften, die zum Beispiel seinen Flug ins Weltall ermöglicht haben, im Angesicht einer solchen Naturgewalt *machtlos* bleiben muss. Er fühlt sich mit der Macht einer Autorität konfrontiert, von der er sich als unhintergebar *abhängig* begreift, weil sie seine Handlungsmöglichkeiten zum Widerstand einschränkt, übersteigt oder verunmöglicht. Damit verbunden ist die Einsicht, dass der Demütige durch seine Endlichkeit im besonderen Maß *begrenzt* ist. Zu bemerken ist der oben angesprochene unwillkürliche Charakter des Erlebens, wenn sich die Demut völlig unabhängig vom Belieben des Betroffenen und seinen zuvor noch gefestigten Standpunkten einstellt: Der Demütige fühlt sich genötigt, das kollektive Ausgesetztsein des Menschen unweigerlich anzuerkennen.

Diese Stellungnahme, die eine *wertende Stellungnahme* ist, impliziert auf einer abstrakteren Ebene mindestens drei für die Demut wesentliche Aspekte. Im Angesicht einer Übermacht bekennt sich der Demütige zur eigenen und/oder kollektiven *Machtlosigkeit*, *Abhängigkeit* (von seiner Umwelt, seinen Mitmenschen, seinem Gott etc.) und *Begrenztheit* (seines Lebens, seiner Handlungsmöglichkeiten, seines Wissens etc.). Diese Momente sind jedoch nicht immer als absolut, sondern oftmals als „partiell“ zu verstehen, weil die Betroffenen in den meisten Fällen mindestens die Möglichkeit haben, sich zu ihrer Situation irgendwie zu verhalten, wenn der Versuch zum Widerstand schlimmstenfalls auch vergebens sein mag. Doch selbst wenn sich der Demütige als ein „Nichts“ vor einer Allmacht wiederfindet, ist seine Möglichkeit zur Selbstbehauptung nicht vollkommen ausgeschlossen.

Zur Bestätigung dieser ersten Ergebnisse ist ein Bericht nützlich, in dem der Betroffene schildert, wie ihm durch eine schwere Verwundung im Zweiten Weltkrieg die Demut „existentiell“ bewusst wurde:

„Mir steht dabei mein Krankenlager nach einer schweren Verwundung während des Zweiten Weltkriegs vor Augen. Damals, 1944, stand ich zweimal am Rande des Todes. [...] [I]ch erfuhr ein totales Ausgeliefertsein an die Mächte des Todes; ich wurde hineingezogen in einen Prozeß, der mich hilflos machte, der mich überfiel, der stärker war als meine Lebenskraft. [...] Es war das völlige Ausgeliefertsein an etwas Stärkeres“ (Sudbrack, 1983, pp. 137-138).

Die konkreten Umstände des Verwundeten unterscheiden sich von der Situation des Astronauten. Während dieser mit Glück davon reden kann, dass er den Sandsturm aus der Entfernung beobachtet, steht der Kriegsversehrte tatsächlich am „Rande des Todes“. Den



gemeinsamen Kern der Erlebnisse schält der Schwerverwundete schließlich selbst heraus, wenn er bekennt: „Es war das völlige Ausgeliefertsein an etwas Stärkeres.“ Dieser Verweis auf das Ausgeliefertsein impliziert, so die These, die wertende Stellungnahme zugunsten der Abhängigkeit, Begrenztheit und Machtlosigkeit. Darüber hinaus lässt dieser zweite Bericht eine weitere Nuance des Phänomens erahnen, die man mit W. James als eine besondere „Wirkkraft“ (James, 2014, p. 217) der Erfahrung bezeichnen kann. Der Schwerverwundete fügt nämlich hinzu: „Hier entscheidet sich, ob mein Leben sinnvoll oder sinnlos ist“ (Sudbrack, 1983, p. 138). Diese „persönliche Erfahrung des Angewiesenseins“ (Sudbrack, 1983, p. 140) besitzt eine Geltungskraft für den Verwundeten, die sein darauffolgendes Leben über das ausschlaggebende Erlebnis hinaus nachhaltig in einen moralischen oder auch „existentiellen“ Kontext stellt. Der Schwerverwundete war seit seinem Überlebenskampf dazu angehalten, die Sinnhaftigkeit seines Lebens, sowie dessen Ausrichtung grundsätzlich zu hinterfragen, sodass er sein Handeln und Denken zu verändern bereit ist. Unter anderen Voraussetzungen hat auch der Astronaut bekannt, dass es für ihn nach seiner Erfahrung darauf ankam, über die „Erde“ und die „Menschheit“ nachzudenken (Walter, 2009). Damit ist ein zweites Charakteristikum der Demut gefunden: Den Erfahrungen des Demütigen ist eine spezifische *Geltungskraft* inhärent, welche die wertende Stellungnahme und die persönlichen Standpunkte des Betroffenen langfristig bestimmt.

Ein letztes exemplarisches Beispiel lässt am stärksten einen religiösen Bezug erkennen, der zumindest für die vorherigen Zeugnisse keine zwingende Voraussetzung ist. Die Aufmerksamkeit sollte jedoch auf dem Zusammenhang zwischen der Stellungnahme des Demütigen und einem sie begünstigenden Gefühl liegen:

„Was die Demut betrifft: Während des geschilderten klinisch-toten Zustandes war mein größtes und erhabenstes Gefühl das Gotteserlebnis. Ich fühlte mich vom Göttlichen getragen. [...] Ich spürte, daß mein Ich-Bewußtsein ein winziger Teil, aber doch Teil des unerklärlichen, allmächtigen All-Bewußtseins, anders ausgedrückt, des Gottes-Bewußtseins ist. Dieses wunderbare Gotteserlebnis ist nicht in Worte zu fassen. [...] Im klinisch-toten Zustand konnte ich die absolute Liebe als Substanz Gottes nur demütig ahnen. Demut vor Gott ist nicht demütigend – im Gegenteil, sie ist ein erhabenes Gefühl“ (von Jankovich, 1983, pp. 123-124).

Das Besondere an dieser Erfahrung ist, dass auch hier die Momente der Abhängigkeit, Machtlosigkeit und Begrenztheit eine Entsprechung finden, allerdings nicht in einem Zustand, den der Betroffene – trotz seines schweren Autounfalls – als korrekturbedürftig erfährt, sondern als bereichernd. Die vorherigen Zeugnisse haben suggeriert, dass die Demut immer „erdrückende“, „leidvolle“ oder im schlimmsten Fall sogar „vernichtende“ Erfahrungen implizieren müsste. Wenn man die unwillkürliche Lebenserfahrung als Ausgangspunkt der Begriffsbildung nimmt, muss man dieser Einschätzung widersprechen. Der Demütige kann seine Situation nicht nur als erdrückend oder vernichtend erfahren, sondern – obwohl er sich am Rande des Todes befunden hat – als tragend.

In letzterer Hinsicht ist aus phänomenologischer Perspektive der Verweis auf das Gefühl der Liebe entscheidend. Diese zwingt dem Betroffenen die wertende Stellungnahme ab, sich im Angesicht einer Allmacht als abhängig, begrenzt und machtlos zu verstehen. Diese Annahme lässt sich auch auf die vorherigen Erfahrungsberichte übertragen, ohne sie auf diese Weise durch willkürliche Konstruktionen zu missdeuten: Der Astronaut hat vermutlich Begeisterung, Erhabenheit oder Staunen verspürt, wogegen sich das Erlebnis des Schwerverwundeten durch Angst, Grauen oder Hoffnungslosigkeit ausgezeichnet haben mag. Auch James (2014) führt einige Berichte an, in denen die Demütigen ein Gefühl des Glückes, der Dankbarkeit oder der Abscheu



empfinden (pp. 211, 235). Auf dieser Grundlage lässt sich behaupten, dass für die Erfahrungen der Demut im Kern Gefühle charakteristisch sein können. Aber das sollte nicht zu dem Schluss verführen, wie ihn der von einer Nahtoderfahrung Betroffene selbst gezogen hat, dass die Demut selbst ein Gefühl sei. Festzustellen ist, dass die wertende Stellungnahme und deren langfristige Geltung mit Gefühlen in Verbindung stehen. Weil es sich in den angeführten Situationen um äußerst verschiedene Gefühle (zum Beispiel Liebe, Angst, Erhabenheit) handelt, lässt sich nicht plausibel machen, auf welches immer gleiche Gefühl sich die Demut reduzieren lassen soll.

Bevor diese Ergebnisse durch phänomenologische Begriffe noch weiter geschärft werden, möchte ich sie anhand von drei Thesen sichern:

1. Der Demütige bekennt sich in einer wertenden Stellungnahme bereitwillig zur eigenen und/oder kollektiven Machtlosigkeit, Abhängigkeit und Begrenztheit.
2. Die Erfahrungen, die dafür charakteristisch sind, haben eine spezifische „Wirkkraft“ oder Geltung, durch welche die Stellungnahme nachhaltig, das heißt über das ausschlaggebende Erlebnis hinaus verbindlich ist.
3. Für die wertende Stellungnahme sind Gefühle bedeutsam, aber die Demut selbst lässt sich nicht auf ein Gefühl reduzieren.

Eine abschließende Definition der Demut erfolgt, nachdem der Zusammenhang zwischen diesen Thesen noch klarer geworden ist. Erneut spare ich eine historische Auseinandersetzung mit religionsphilosophischen oder phänomenologischen Ansätzen aus, um stattdessen die Beschreibung des Phänomens in das Zentrum der Überlegungen zu stellen. Hilfreich sollen einige Begriffe von H. Schmitz sein, mit denen der Zusammenhang von wertender Stellungnahme (These 1), Geltung (These 2) und Gefühl (These 3) herstellbar ist.

### **Ergriffensein und wertende Stellungnahme**

In einem ersten Schritt ist eine Besinnung auf die charakteristische Art und Weise nötig, wie Gefühle (These 3) einem Menschen begegnen können.<sup>4</sup> Lehrreich sind zum Einstieg einige Worte von Plutarch, mit denen er seiner Frau nach Verlust des gemeinsamen Kindes einen besonnenen Umgang mit der Trauer nahelegt:

„[...] [D]enn jeder Mensch läßt in eigener Regie die Trauer bei sich ein. Aber wenn sie sich mit der Zeit festgesetzt hat und zur Gefährtin und Hausgenossin geworden ist, geht sie nicht mehr weg, so sehr man das auch wünschen mag. Deshalb muss man gleich bei der Eingangstür mit ihr ringen und die Bewachung nicht vernachlässigen [...]“ (Plutarch, 2010, 609F).

Dass man ein Gefühl „einlässt“, es sich „festsetzt“, nicht mehr „weggeht“ oder man mit ihm „ringt“, spricht dafür, dass es eine konfrontative Macht über den Menschen ausüben kann. So verstanden *hat* der Mensch nicht ein Gefühl, wie einen handlichen Gegenstand, den man mühelos beiseitelegen kann, sondern es präsentiert sich als etwas, das ihn spürbar *überkommt*, ohne dass es sogleich durch persönliche Willkür zum Verschwinden gebracht werden könnte. Das Wissen um diesen besonderen Charakter von Gefühlen veranlasst Plutarch dazu, seiner Frau den Rat zu geben, auf die „Bewachung“ zu achten, das heißt die Möglichkeiten zur Auseinandersetzung mit der Trauer rechtzeitig wahrzunehmen. Gefühle können, das hat man unlängst herausgestellt (Deonna & Teroni, 2012, p. 80; Colombetti, 2014, p. 119; Nörenberg, 2020, p. 217), offenbar zu einem Verhalten motivieren oder wenigstens einen Anspruch an die Betroffenen stellen, was im Fall der Trauer dazu führt, dass man sich in sie vertiefen möchte, Versuche des Tröstens ausschlägt oder seine Mitmenschen meidet.

---

4 Gezielt spare ich Schmitz' These aus, dass Gefühle „räumlich ergossene Atmosphären“ sind.

Diese explizierte Macht des Gefühls lässt sich durch den Terminus der „Ergriffenheit“ (Schmitz, 1969, pp. 138-145) weiter phänomenologisch schärfen, ohne das Folgende allein auf die Trauer beschränken zu müssen. Das „Ergriffensein“ oder die „Ergriffenheit“ meint nicht, dass ein Mensch in besonderen Momenten erschüttert, sentimental oder berührt ist, sondern zielt auf die charakteristische Art und Weise ab, wie Gefühle einem Menschen begegnen können. Naheliegend ist das Beispiel des Zorns. Wer ernsthaft in spürbaren Zorn gerät, wird unweigerlich von einem ersten Impuls ergriffen, der sich im spürbaren Drang äußert, etwas gegen das Geschehene sagen zu müssen. In besonders starkem Zorn kann die Ergriffenheit so stark sein, dass man sich dem unmittelbaren Aufstehen, dem Fluchen oder Schlimmeren nicht entziehen kann. Wenn die Ergriffenheit von Zorn, Trauer, aber auch jedem anderen Gefühl (Liebe, Freude etc.) „echt“ ist, wird der Ergriffene unweigerlich zum „Komplizen“ (Schmitz, 2011, p. 95) des Gefühls.<sup>5</sup> Die „Ergriffenheit“ bezeichnet den Umstand, dass der Betroffene zunächst vom Impuls des Gefühls so stark eingenommen ist, dass er mit ihm mitgehen muss und erst im Anschluss sich dazu verhalten kann, wenn er sich vom spürbaren Anspruch bereits ein wenig lösen konnte. Der Abstand zwischen *anfänglicher Ergriffenheit* und *nachfolgender Stellungnahme* variiert und es ist nicht entscheidend, ob das Gebanntsein vom Gefühl besonders heftig ist oder sich über eine lange Zeit erstreckt. Nicht zuletzt ist die Art und Weise, wie wir den Gefühlen gegenüber Stellung beziehen – ob wir uns ihnen preisgeben oder Widerstand leisten – von persönlichen und historisch-kulturellen Einflüssen abhängig.

Wie mag sich, gemessen an den oben angeführten Zeugnissen, diese Ergriffenheit von einem Gefühl gestalten, wenn sich die Betroffenen zur Demut bekennen? Die These lautete, dass die Demut zwar mit Gefühlen in Verbindung steht, aber selbst nicht auf ein solches reduzierbar ist (These 3). L. Klages verweist in der Auseinandersetzung mit dem „demütigen Frommsinn“ auf das unwillkürliche, also sich ohne Wissen und Wollen vollziehende „Neigen des Nackens“, „Senken der Lider“ oder „Abwärtswenden des Blickes“ (Klages, 1950, p. 242). Solche Reaktionen lassen sich durch die Ergriffenheit von einem Gefühl erklären, das im Fall der Demut zum Beispiel Liebe, Staunen, Ehrfurcht oder Angst sein kann. Diese Gefühle können eine spürbare „Wertüberlegenheit“ (Klages, 1950, pp. 241-242.) suggerieren, bei der sich ein „Oberes“ als ein Machthaltiges oder Überlegenes über ein „Unteres“ erweist. Die darauf reagierenden Gesten des Demütigen führt Klages (1950) auf den „Darstellungswert“ von Linien und Bewegungen zurück (p. 241). Solche lassen sich anhand von Gefühlen aufweisen, die dem Ergriffenen spürbare Gebärden vorzeichnen und unwillkürlich auferlegen. Diese „Bewegungssuggestionen“ (Schmitz, 2011, p. 35) machen sich zum Beispiel beim Impuls zum Aufrichten des Stolzen, Erschlaffen des Trauernden oder Sich-Beugen des Demütigen bemerkbar. Bewegungssuggestionen lassen, so die These, eine „Wertüberlegenheit“ erfahren, nach welcher der Demütige sich „unter“ einer Übermacht weiß, was nicht ausschließen muss, dass er sich von ihr geborgen oder getragen fühlt. Eindrucksvoll beschreiben einige Verse von R. M. Rilke, wie man in äußerst unterschiedlichen Situationen mit einer solchen Überlegenheit konfrontiert sein kann:

„Du meinst die Demut. Angesichter/ gesenkt in stillem Dichverstehn./ So gehen abends  
junge Dichter/ in den entlegenen Alleen./ So stehn die Bauern um die Leiche,/ wenn

---

<sup>5</sup> Diese „Echtheit“ ist nicht als eine moralische Kategorie zu verstehen, sondern betrifft vielmehr den Anspruch des Gefühls, dem man sich anfänglich nicht ernsthaft entziehen kann, weil der Spielraum zur Selbstbehauptung fehlt: „Wer das Gefühl gleich an der Pforte seines Eintritts mit einer Stellungnahme empfängt, ist ein bloßer Schauspieler der Ergriffenheit“ (Schmitz, 2011, p. 95). Damit ist Plutarchs Empfehlung, dass man dem mit Gefühl gleich an der „Eingangstür“ ringen soll, in Schmitz' Perspektive deutliche Grenzen gesetzt.

sich ein Kind im Tod verlor,/ und was geschieht, ist doch das Gleiche:/ es geht ein Übergroßes vor“ (Rilke, 2014, p. 248).

Neben den Gebärden des gesenkten Gesichtes, das sowohl aus einem Gefühl der Andacht als auch der Trauer hervorgeht, ist besonders der zuletzt angeführte Vers beachtlich, weil er zur wertenden Stellungnahme des Demütigen zurückführt (These 1).

Bei Rilke teilen die Betroffenen in zwei unterschiedlichen Situationen ein gemeinsames Eingeständnis: „Es geht ein Übergroßes vor.“ Diese Worte lassen sich wohlwollend gelesen in die wertende Stellungnahme des Demütigen übersetzen, mit der er sich die eigene und/oder kollektive Machtlosigkeit, Abhängigkeit und Begrenztheit eingesteht. Die bereits angedeutete These lautet, dass auch dafür Gefühle ausschlaggebend sein können. Diese zeichnen nicht nur Gebärden, sondern auch Normen vor, die den Ergriffenen gewisse Reaktionen oder Wertungen vorschreiben (Schmitz, 1990, pp. 352, 354). Daraus resultiert die wertende Stellungnahme des Demütigen, die eine vom Gefühl provozierte „Antwort“ (Hildebrand, 1959, pp. 248-250)<sup>6</sup> auf die persönliche und/oder kollektive Situation darstellt. Dabei ist das Betroffensein von Gefühlen keine zufällige Begleiterscheinung neben der Wertung, sondern es imponiert als etwas, „das sich gehört und gewissermaßen geschuldet wird, sodass sein Ausbleiben ein peinlicher Mangel wäre“ (Schmitz, 2007, p. 707). Sowohl in den oben geschilderten schmerzhaften als auch erhabenen Situationen haben die Betroffenen auch rückblickend ihr Ergriffensein wie auch die Stellungnahme als etwas Angemessenes verstanden, das der Erfahrung eines „Übergroßen“ gemäß war. Solche Stellungnahmen des Demütigen können einen unterschiedlich weiten „Adressatenkreis“ (Schmitz, 1990, p. 331) besitzen: Sie kann nur der tatsächlich ergriffenen Person gelten oder aber fordern, dass man die „Kreatur überhaupt“ (Otto, 2014, pp. 24, 66) als machtlos, abhängig und begrenzt zu bewerten habe. Inwiefern diese Selbstverortung nachhaltig, also über das unmittelbare Ergriffensein hinaus an Verbindlichkeit gewinnt, möchte der letzte Abschnitt zeigen.

### **Von der Geltung zur Versittlichung**

Die für die Demut angenommene Ergriffenheit von einem Gefühl allein ist nicht ausreichend, um zu erklären, warum die Erfahrungen auch langfristig zu einem demütigen Eingeständnis führen. Es geschieht häufig, dass Menschen von Freude oder Zorn ergriffen sind, ohne dass diese Erlebnisse eine besondere Wirkung auf die Lebensführung haben müssten. Dagegen sprach aus den angeführten Berichten eine spezielle Geltung (These 2), auf deren Grundlage sich die Betroffenen grundsätzlich ihre Abhängigkeit, Machtlosigkeit und Begrenztheit eingestanden.

Um aus einer phänomenologischen Perspektive zu klären, wie es dazu kommen kann, greife ich auf den Begriff der „Norm“ zurück, der bislang nur beiläufig erwähnt wurde. Normen sollen durch ihren programmatischen Charakter bestimmt sein, durch den sie uns nahelegen, „dass etwas sein möge“, wobei wir uns ihnen gegenüber gehorsam zeigen oder ihrem Anspruch ausweichen können. Normen gelten verbindlich, wenn sie einem Menschen auch unabhängig von seinem Belieben eine Forderung spürbar auferlegen, sodass er sich ihr nur halbherzig entziehen kann (Schmitz, 2009, p. 91). Bereits am Beispiel der Trauer ist deutlich geworden, dass auch Gefühle solche Normen vorschreiben und dadurch bestimmte Reaktionen provozieren. Die Trauer kann den Anspruch an die Betroffenen stellen, sich immer

---

<sup>6</sup> Ähnlich ging bereits Dietrich von Hildebrand von einer sogenannten „Wertantwort“ aus, wobei im vorliegenden Ansatz diese Antwort nicht einem Wert, sondern einer bedeutsamen Situation und einem ihr zugehörigen Gefühl gespendet wird. Mit Hildebrand (1959) ließen sich die Stellungnahmen noch weiter differenzieren in „theoretische Antworten“, „affektive Antworten“ und „Willensantworten“ (p. 239).

weiter in ihren Zustand vertiefen zu müssen, niemanden sehen oder nicht mehr das Haus verlassen zu wollen. Zorn kann nahelegen, das erlittene Unrecht durch Rache zu vergelten, wogegen der Verliebte dem Impuls nachkommt, seinen Partner unaufhörlich sehen oder hören zu müssen. Auch die räumlich wahrnehmbare Atmosphäre der Stille kann in der Natur oder einer – auch menschenleeren – Kirche eine Autorität besitzen, durch die ein für sie empfänglicher Mensch behutsam darauf achtet, die Stille nicht durch Geräusche zu durchbrechen (Schmitz, 1990, p. 337).

In den Fällen, die auch für die Demut charakteristisch sind, haben die Gefühle eine ganz besondere Gewissensqualität, sodass ihre Forderung festsitzt wie ein „Stachel“ und dadurch das Selbstverständnis der Betroffenen nachhaltig auszeichnet. Diese Geltung besteht zwar nicht automatisch (wie ein Naturgesetz), wohl aber „exigent“, wenn die Betroffenen auch dann dem Anspruch des Gefühls nachgeben müssen, wenn sie sich mit Wissen und Willen dagegen sträuben (Schmitz, 1990, pp. 328-329). Wenn überhaupt, kann der Demütige nur halbherzig, befangen oder unsicher, also im Zwiespalt versuchen, sich der Forderung des Gefühls zu entziehen. In Anwendung auf die drei exemplarischen Zeugnisse können die Demütigen nicht mehr anders als sich die eigene und/oder kollektive Machtlosigkeit, Begrenztheit und Abhängigkeit einzugestehen. Nicht allein in der Ergriffenheit, sondern besonders an diesem herausfordernden Zwiespalt, welcher durch spürbare Normen hervorgerufen wird, die ein Verhalten verbindlich als günstig oder ablehnenswert vorschreiben, kommt die besondere „Autorität“ von Gefühlen ans Licht (Schmitz, 1990, pp. 334-337).

Diese Autorität hat im besonderen Maß eine Gewissensqualität, wenn sie die wertende Stellung „überaktuell“ (Hildebrand, 1959, p. 290) werden lässt, sodass sie nicht auf das ursprüngliche Erleben des Gefühls beschränkt ist, sondern darüber hinaus fortbesteht. Dann kann sich der Ergriffene der normativen Zumutung des Gefühls nicht entziehen, auch wenn er alle Reserven seiner Kritikfähigkeit mobilisiert hat. Diese „Autorität mit unbedingtem Ernst“ liegt vor, wenn die Betroffenen jeglichem abwägenden Distanzierungsversuch zum Trotz sich der Norm des Gefühls nicht entziehen können (Schmitz, 1990, p. 348). Sie werden den Stachel der „Forderung“, die im Fall der Demut darin besteht, sich als abhängig, machtlos und begrenzt zu verstehen, langfristig nicht los. Eine solche Autorität kann exemplarisch von Gefühlen des Zorns, der Scham, der Schuld, der Liebe oder des Heiligen ausgehen und ist keinesfalls auf einen rein religiösen Zusammenhang zu beschränken. In der Konfrontation mit dieser Autorität kann ein Betroffener nicht anders als Unrecht zu vergelten, sich schuldig zu fühlen, jemanden zu lieben, an einen Gott zu glauben oder – wie in den angeführten Zeugnissen – sich demütig zu zeigen.

Zusammenfassend ist auf Grundlage der phänomenologischen Methode eine Bestimmung der Demut möglich. Durch die angeführten Erfahrungsberichte (Weltall, Krankenlager, Nahtod) ist bekannt, dass die Erfahrungen, die für die Demut ausschlaggebend sein können, den Betroffenen die wertende Stellungnahme abnötigen, sich als abhängig, begrenzt und machtlos zu verstehen (These 1). Dass diese Stellungnahme über die unmittelbare Erfahrung hinaus („überaktuell“) für die Selbstbehauptung der Person gilt, ist aus der Autorität unbedingten Ernstes abzuleiten, durch welche die Norm des jeweiligen Gefühls (These 3) das Selbstverständnis der Betroffenen nachhaltig auszeichnet (These 2). Eine Person ist demütig, wenn sie durch die Ergriffenheit von einem Gefühl mit der Autorität unbedingten Ernstes zu der verbindlichen wertenden Stellungnahme bereit ist, sich bereitwillig die eigene Abhängigkeit, Begrenztheit und Machtlosigkeit einzugestehen.

Abschließend ist es wichtig zu bedenken, dass die Demut selbst kein Gefühl ist, sondern vielmehr aus der Ergriffenheit von Gefühlen resultiert, die sich auf ganz unterschiedliche Situationen und deren Themen zentrieren können. Anders gesprochen hängt das Thema

der Demut von den Gefühlen ab, die in den Situationen für die wertende Stellungnahme sorgen. Dadurch schließt die vorgeschlagene Begriffsbestimmung den traditionell religiösen Kontext der Demut nicht aus, aber beschränkt sie darauf genauso wenig. Wenigstens drei Arten von Demut lassen sich andeuten. Die Erfahrungen des Heiligen können die ideengeschichtlich naheliegende „Demut vor Gott“ erklären. Gefühle wie Verzweiflung, Angst oder Resignation, die einen Menschen in der Auseinandersetzung mit Alter, Krankheit, Tod oder konkreter mit Pandemien, Umweltkatastrophen und Krieg ergreifen, können eine „Demut vor dem Unverfügbaren“ hervorrufen. Wenn man sich für diese Erlebnisse und deren Normen offenhält, sodass man sich redlich infrage stellen lässt, ist auch eine „Demut im Miteinander“ möglich, die um die gegenseitige Abhängigkeit im menschlichen Zusammenleben weiß.

Schließlich können die Normen der Gefühle als langfristige oder „überaktuelle“ Stellungnahmen in auf theoretische Weise legitimierte Lebensformen eingehen, die nicht mehr auf konkrete Widerfahrnisse angewiesen sind. Dann nimmt der Demütige *willkürlich*, also wissend und wollend Gesten oder Ersatzhandlungen wie den „geneigten Nacken“, das „höfliche Kopfeigen“, das „ehrfürchtige Sichverbeugen“ oder das „anbetende Knien“ ein (Klages, 1950, p. 241). Dieses gezielte Einnehmen einer Haltung geschieht, wenn die Demut über die unmittelbaren Erfahrungen hinaus einen Prozess der „Versittlichung oder Rationalisierung“ (Otto, 2014, p. 135) durchlaufen hat, der sich in Glaubenssätzen, Ordensregeln oder Tugenden niederschlägt. Vom Boden der unwillkürlichen Lebenserfahrung ausgehend, wäre die Demut von der Ergriffenheit durch ein Gefühl in eine dauerhafte Haltung von Personen, Gemeinschaften oder Kulturen übergegangen. So geschehen ist es zum Beispiel in der *Regel des Heiligen Benedikt*, die zur Vorschrift macht, dass die ganze Körperhaltung durch das stete Neigen des Kopfes ein Zeugnis von Demut sei (RB, 7, 62-63). Nicht weniger möglich ist eine weltliche Lesart der Demut, die, wie eingangs gezeigt, ein Teil gegenwärtiger philosophischer Auseinandersetzungen ist.

Wenn diese „Versittlichung“ auch unbestreitbare Vorteile hat, droht die Gefahr, dass *eine* wesentliche Quelle<sup>7</sup> der Demut zu versiegen droht. Diese Quelle hat der vorliegende Ansatz als das Ergriffensein von Gefühlen mit der Autorität unbedingten Ernstes bestimmt, an deren Stelle nun eine „rationalisierte“ formale Satzung tritt. Mit James (2014) gesprochen lebt der Demütige dadurch „ausschließlich aus zweiter Hand“ (p. 346), was Auswirkungen auf die Echtheit der Demut und die Art und Weise hat, wie man sie versteht. Die wertende Stellungnahme zugunsten von Machtlosigkeit, Abhängigkeit und Begrenztheit ist in Traditionen langfristig konserviert, aber es fehlt ihr der spürbare Ernst, wenn sie aus keinerlei Ergriffenheit mehr hervorgeht. Die Zukunft der Demut hat sich daran zu bewähren, inwiefern der Mensch eine redliche Bereitschaft dafür entwickeln kann, sich von Gefühlen ergreifen zu lassen, die ihn auf seine Abhängigkeit, Machtlosigkeit sowie Begrenztheit verweisen und ihn zu einer angemessenen Selbstverortung<sup>8</sup> bewegen können.

---

7 Mindestens eine weitere Quelle besteht in der theoretischen, das heißt vom Ergriffensein distanzierten Selbsterkenntnis im Sinne des delphischen „Gnothi Seauton“. Dieses Vorgehen hat seine Berechtigung und war besonders im Christentum einflussreich (Haas 1981). Sie wurde an anderer Stelle als „Demut aus Besinnung“ untersucht (Puchta, 2001, pp. 151-182).

8 Damit diese Selbstverortung angemessen ausfallen kann, ist es sinnvoll, nicht *ausschließlich* die Machtlosigkeit, Abhängigkeit und Begrenztheit in die Selbstbehauptung der Person einfließen zu lassen. In der christlichen Tradition hat man der Demut deshalb die aristotelische Großgesinntheit an die Seite gestellt (Aquino, 1993, q. 161, a. 1, ad 3; q. 161, a. 2, ad 3; Halbig 2018).

## REFERENCES

- Aquin, T. (1993). *Summa Theologica* Bd. 22: II-II. 151-170. Graz/Wien/Köln: Styra;
- Barth, R. (2014). The Rationality of Humility. *European Journal for Philosophy of Religion*, 6, 101-116. doi:10.24204/ejpr.v6i3.165;
- Becker, E.-M. (2015). *Der Begriff der Demut bei Paulus*. Tübingen: Mohr Siebeck;
- Benedikt v. Nursia (2006). *Die Regel des Heiligen Benedikt*. Beuron: Beuronischer Kunstverlag;
- Colombetti, G. (2014). *The Feeling Body. Affective Science Meets the Enactive Mind*. Cambridge: MIT Press;
- Deonna, J., & Teroni, F. (2012). *The Emotions. A Philosophical Introduction*. London/New York: Routledge.
- Frank, F. (2021). *Mit Demut zum Erfolg. Leadership im 21. Jahrhundert*. Berlin: Springer Verlag;
- Haas, A. M. (1981). Christliche Aspekte des ‚Gnothi Seauton‘. Selbsterkenntnis und Mystik. *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 110, 71-96;
- Halbig, C. (2018). Demut und Großgesinntheit. Apologie zweier schwieriger Tugenden. In Winfried Rohr (Hrsg.), *Liebe – eine Tugend? Das Dilemma der modernen Ethik und der verdrängte Status der Liebe* (S. 335-356). Wiesbaden: Springer Verlag;
- Harms, C. (2020, 24. April). Die neue Demut des Profifußballs. *Hamburger Abendblatt*. Abgerufen von <https://www.abendblatt.de/meinung/article228975907/Die-neue-Demut-des-Profifussballs.html>;
- Hildebrandt, D. v. (1959). *Christliche Ethik*. Düsseldorf: Patmos;
- Hildebrandt, D. v. (1971). *Die Umgestaltung in Christus*. Regensburg: Josef Habbel;
- Jankovich, J. v. (1983). Vom Tod ins Leben. In B. Staehelin & S. Jenny & S. Geroulanos (Hrsg.), *Engadiner Kollegium 13. Mut und Demut* (pp. 115-124). Schaffhausen: Novalis Verlag;
- Klages, L. (1950). *Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck*. Bonn: Bouvier;
- Lehning, T. (2023, 13. Februar). Berlin-Wahl: Gefragt ist nun Demut. *Mitteldeutscher Rundfunk*. Abgerufen von <https://www.mdr.de/nachrichten/deutschland/politik/berlin-wahl-rot-gruen-rpt-demut-gefragt-100.html>;
- Mösing, A. (2022, 20. Juli). Die Demut - Fessel oder Tor zur inneren Freiheit? *Bayrischer Rundfunk*. Abgerufen von <https://www.br.de/mediathek/podcast/radiowissen/die-demut-fessel-oder-tor-zur-inneren-freiheit/31656>;
- Nietzsche, F. (1988). *Nachgelassene Fragmente 1880-1882. Kritische Studienausgabe*. München/Berlin/New York: DTV/De Gruyter;
- Nörenberg, H. (2020). Hermann Schmitz. In H. Landweer & T. Szanto (Hrsg.), *Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion* (pp. 215-223). London/New York: Routledge;
- Opalka, K. (2021). *Narrativität und Performanz der Demut. Metatheoretische Reflexionen zur Funktionalität anhand einer Relecture der Theologie Albrecht Ritschls*. Tübingen: Mohr Siebeck;
- Otto-Leng, H. (2015). *Die Dimensionen der Demut. Ein naturgemäßer Zweifel an der Ausrichtung unseres Lebens*. Baden-Baden: Deutscher Wissenschaftsverlag;
- Pelluchon, C. (2019). *Ethik der Wertschätzung. Tugenden für eine ungewisse Welt*. Darmstadt: WBG;
- Puchta, J. (2021). „Du bist mir noch nicht demüthig genug“. *Phänomenologische Annäherungen an eine Theorie der Demut*. Freiburg/München: Karl Alber;
- Rilke, R. M. (2014). Du meinst die Demut. In: R. M. Rilke, *Die Gedichte* (pp. 248-249). Frankfurt am Main/Leipzig: Insel Verlag;
- Scheler, M. (1972). *Gesammelte Werke Bd. 3. Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*. Bern/München: Francke Verlag;
- Schmitz, H. (1969). *System der Philosophie. Bd. III/2: Der Gefühlsraum*. Bonn: Bouvier;
- Schmitz, H. (1990). *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*. Bonn: Bouvier;
- Schmitz, H. (2007). *Der Weg der europäischen Philosophie. Eine Gewissenserforschung. Bd. 2: Nachantike Philosophie*. Freiburg/München: Karl Alber;



- Schmitz, H. (2009). *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*. Freiburg: Karl Alber;
- Schmitz, H. (2011). *Der Leib*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter;
- Schöller-Reisch, D. (2009). *Enthöhter Gott – vertiefter Mensch. Zur Bedeutung der Demut, ausgehend von Meister Eckhart und Jakob Böhme*. Frankfurt: Karl Alber;
- Sudbrack, J. (1983). „Wer in Demut wandelt, wird nicht betroffen werden.“ In B. Staehelin & S. Jenny & S. Geroulanos (Hrsg.), *Engadiner Kollegium 13. Mut und Demut* (pp. 137-147). Schaffhausen: Novalis Verlag.
- Zemmrach, E. (2006). *Demut. Zum Verständnis eines theologischen Schlüsselbegriffs*. Berlin: LIT.

---

INGA RÖMER

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

inga.roemer@philosophie.uni-freiburg.de

---

# WAS ALSO IST DIE ZEIT? ZUM “WAHRHAFT ABSOLUTEN” DER PHÄNOMENOLOGIE

---

## abstract

*The contribution has two interconnected goals. On the one hand, it addresses the classic problem of a phenomenology of time. Time is not one „Sache selbst“ among others in phenomenology, but it is, as Husserl writes in Ideas I, the „truly absolute“. On the other hand, the contribution shows how a description of the experience of time as this “truly absolute” leads to the necessity of overcoming purely eidetic phenomenology towards a critical hermeneutic phenomenology that is always also dealing with the interpretation of texts. Thus, the current praxis of many phenomenologists, who develop their ideas in the realm of a discussion with texts from multiple disciplines and traditions (one of them being the phenomenological tradition itself), is thus not a digression from phenomenology, but a critical phenomenology itself.*

---

## keywords

*time, absolute, hermeneutic phenomenology, text, interpretation*



Dem Thema unseres Kongresses<sup>1</sup> sowie der damit verbundenen Aufforderung, auf historische, werkinterpretatorische und metatheoretische Betrachtungen zu verzichten und sich allein der Beschreibung konkreter Phänomene zu widmen, scheint eine Diagnose zugrunde zu liegen, die die phänomenologische Philosophie unserer Zeit betrifft: Die eigentliche Praxis der Phänomenologie sei die Beschreibung konkreter Phänomene mit dem Ziel, Wesensstrukturen einer Sache zu ermitteln; *de facto* jedoch habe sich die Phänomenologie nach mehr als 120 Jahren ihrer Begründung in weiten Teilen in etwas anderes als sie selbst verwandelt – eine Bewegung, in der es um Interpretationen der Schriften Husserls, Heideggers und etwa der französischen Phänomenologen sowie um Erörterungen zum philosophischen Status der Phänomenologie geht. Die Frage ist damit folgende: Ist die heutige Phänomenologie nicht Opfer einer, dieses Mal nicht Seins-, sondern vielmehr Selbstvergessenheit, in der sie ihr Schiff zwar noch unter derselben Flagge mit dem Namen „Phänomenologie“ segeln lässt, tatsächlich jedoch längst zu etwas anderem geworden ist? „Zurück zu den Sachen selbst“, dies ist dieses Mal nicht ein Aufruf an eine bisher noch nicht phänomenologische Philosophie, sondern an die Phänomenologen selbst, die womöglich ihr eigenes Wesen aus dem Blick verloren haben.

Ich möchte im Folgenden *zugleich* auf eine bestimmte „Sache selbst“ phänomenologisch beschreibend eingehen *und* dieses im Kongressthema zum Ausdruck kommende Bedenken aufgreifen. Die in Frage stehende „Sache“ ist die Zeit. In einem ersten Abschnitt geht es um die Frage, wie die „Sache selbst“ der Zeit überhaupt zum Gegenstand phänomenologischer Untersuchung gemacht werden kann. Ein zweiter Abschnitt widmet sich der phänomenologischen Untersuchung einer elementaren Figur des Zeiterlebens, der erlebten Gegenwart, und sucht in dieser Wesensstrukturen zu ermitteln. Der dritte und letzte Abschnitt geht darauf ein, inwiefern diese Beschreibung des Zeiterlebens gerade von sich aus aus dem Programm einer bloßen Beschreibung und eidetischen Variation *hinausführt* hin zur Auseinandersetzung mit Texten, zu denen auch und ganz besonders die Texte der Phänomenologiegeschichte gehören.

### 1. Einklammerungsversuche

Was also ist die Zeit? Versuchen wir, von allen Vormeinungen über Realität und Beschaffenheit der Zeit keinen Gebrauch zu machen und uns allein auf die Zeit, so wie

---

1 „Zurück zu den Sachen selbst. Die Praxis der Phänomenologie“, Kongress der Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung, 27.-29. September 2022 in Jena.

wir sie erleben, zu konzentrieren. Wir machen von den physikalischen Theorien der Zeit ebenso wenig Gebrauch wie von den philosophischen. Wir lassen psychologische, neurowissenschaftliche und anthropologische Studien über Zeitempfindung ebenso beiseite wie literarische. Erlernte Zeitkonzeptionen von Newton, Einstein, Aristoteles, Augustinus und Proust klammern wir aus. Dasselbe gilt aber auch für diejenigen von Husserl, Heidegger, Levinas, Henry und Ricœur. Keiner dieser Autoren dient uns zur Orientierung bei unserem phänomenologischen Beschreibungsversuch der Zeit, den wir allein auf das Erleben der Zeit konzentrieren wollen. Aber wie erlebe ich Zeit? Wie erscheint sie mir? Ja, wie soll ich meine Untersuchung überhaupt beginnen?

Gleich zu Beginn unseres Beschreibungsversuches scheinen wir bereits auf ein Problem zu stoßen. Wo ist die Zeit? Wo kann ich diese merkwürdige Sache finden, um sie zu untersuchen? Welchen meiner Sinne muss ich befragen, um sie zu fassen zu bekommen? Ein Tisch, ein Briefkasten, ein Berg, der Andere stehen mir vor Augen, ja selbst noch die Zahl sehe ich vor meinem geistigen Auge. Einen Ton höre ich, den Wind fühle ich. Aber die Zeit? Sie scheint überall zu sein und zugleich nirgends isoliert angetroffen werden zu können. Sie scheint all die soeben genannten „Sachen“ zu umspielen, zu durchdringen, zu ordnen, ja zu prägen und zu verändern. Nicht nur jene mir äußerlichen Sachen, sondern auch mich selbst. Die Zeit scheint in und an allem zu sein. Zugleich aber scheine ich mich vergeblich zu bemühen, wenn ich sie zum Zwecke der Analyse ganz von jenen Sachen und gar von mir selbst abzutrennen suche, um einmal nur die „Sache selbst“ der Zeit zu beschreiben und nichts anderes. Ist eine eigenständige „Phänomenologie der Zeit“ also gar nicht möglich? Ist die Zeit eine Art Co-Phänomen, das immer nur *an* etwas anderem erscheint, dem ich daher zuerst meine phänomenologische Aufmerksamkeit zu widmen hätte? Muss ich gar vielleicht *zuerst* auf phänomenologischem Wege regionale Ontologien ermitteln, um daraufhin zu fragen, wie an den verschiedenen Arten von Gegenständlichkeiten Zeit jeweils als jenes Co-Phänomen erscheint? Muss die phänomenologische Reduktion jeweils auf ein bestimmtes Gegenstandsgebiet reduzieren, an dem dann *auch* die Frage nach der Zeitlichkeit jener Gegenständlichkeit gestellt werden kann?

Zu dieser ersten Herausforderung der scheinbaren Co-Phänomenalität von Zeit gesellt sich eine zweite, noch tiefere, die sich zudem auf eine doppelte Weise bemerkbar macht. Sobald wir überhaupt erleben, ist die Zeit schon da. Wir können sie auch deshalb niemals vollständig vor das Auge phänomenologischer Anschauung stellen, da sie uns gewissermaßen immer schon im Rücken liegt, wir von ihr getragen und durchzogen werden, wenn wir anfangen, Phänomenologie zu betreiben. Wie in dem märchenhaften Wettlauf zwischen Hase und Igel ist die Zeit wie der Igel, der uns heranhechelnden Phänomenologen ruhig und gelassen immer wieder sein „Ick bün all hier“ entgegenhält. Ist es unser Schicksal, wenn nicht gleich, wie der Hase, vor Erschöpfung tot umzufallen, so doch an der Aufgabe einer Phänomenologie der Zeit zu scheitern, weil es uns nicht gelingt, den Untersuchungsgegenstand, noch nicht einmal als Co-Phänomen, ganz vor Augen zu stellen? Das Problem vertieft sich noch, wenn man seine komplementäre Seite hinzunimmt: Die Zeit ist auch deshalb nicht im Ganzen vor das Auge des phänomenologischen Betrachters zu stellen, weil sie nach vorne hin offen und damit stets unvollständig ist.

Die Co-Phänomenalität sowie die Verbindung von uneinholbarer Vorgängigkeit und Offenheit scheinen demnach zwei fundamentale Herausforderungen für eine Phänomenologie der Zeit zu sein, die derart bereits Schwierigkeiten hat, ihren Untersuchungsgegenstand in den deskriptiven Blick zu bekommen. Wie können wir mit ihnen umgehen?

Ein Weg scheint zu sein, das Feld der Untersuchung so radikal wie möglich zu reduzieren, indem wir eine Reduktion auf die erlebte Gegenwart vollziehen. Eine derartige Reduktion

bedeutet eine Einklammerung aller Annahmen über vergangene und zukünftige Zeiten sowie aller bereits konstituierten Gegenständlichkeiten.

### 2. Phänomenologie der erlebten Gegenwart

Das minimalste Erleben von Zeit geschieht in der Gegenwart, die als erlebte immer schon mehr ist als ein mathematischer Zeitpunkt. Worin besteht dieses Erleben? Auf dem Grunde einer diffusen Stimmung finde ich mich von etwas Hervorstechendem affiziert. Dieses Hervorstechende wird in meinem Erleben passiv festgehalten ‚als etwas‘. In diesem festgehaltenen ‚als etwas‘ aber sind verschiedene Momente miteinander verflochten, die wir sogleich genauer analysieren müssen.

Es ist dasselbe, das mich soeben affiziert hat, aber nunmehr als unmittelbar vergangen und damit bereits *als dasselbe und zugleich als ein anderes* festgehalten wird. Dieses etwas, das zugleich dasselbe und ein anderes ist, ist aber im Ausgang von der Reduktion auf die erlebte Gegenwart das erste Moment von Identität und von Individualität überhaupt. Die erlebte Gegenwart fungiert damit als *principium individuationis*, da in ihrer Passivität erstmals das Moment eines identischen ‚etwas‘ auftaucht. Allerdings handelt es sich hierbei um die Identität eines ‚etwas‘, das genau in dem Moment, in dem es als ein identisches etwas entsteht, sogleich schon ein anderes geworden ist.

Wir können bereits an dieser Stelle etwas Wichtiges festhalten. Die in der Reduktion auf die erlebte Gegenwart erlebte Zeit ist *kein* Co-Phänomen von bereits konstituierten Gegenständen, sondern es verhält sich vielmehr *umgekehrt*: In der erlebten Zeit kommt allererst der Sinn eines identischen ‚etwas‘ auf, das dann einer Gegenstandskonstitution zugrunde zu liegen vermag. Damit aber erhält die Zeit einen maßgeblichen Einfluss auf die Konstitution von identischen Gegenständlichkeiten und ist weder ein Behälter noch ein relationales Gefüge, das ihnen gleichsam im Sinne einer äußerlichen Ordnung anhaftete. Es ist vielmehr die Zeit, die in jedes identische ‚etwas‘ die merkwürdige Verflechtung von Identität und Andersheit immer schon hineinträgt.

Wie aber wird diese seltsame Verflechtung von Identität und Andersheit im passiv festgehaltenen ‚etwas‘ erlebt? Das Erlebnis dieses ‚etwas‘ ist durch einen *Erfahrungssinn* gekennzeichnet, der noch diesseits des sprachlichen Ausdrucks und der begrifflichen Erfassung liegt: Das festgehaltene ‚etwas‘ wird ‚als etwas‘ erlebt, als ein sinnhaftes ‚etwas‘. Wir können an ihm zunächst drei Momente hervorheben. Erstens handelt es sich hierbei um eine Sinnbildung, die *passiv*, ohne unser aktives Zutun geschieht. Zweitens hebt der erfahrene Sinn des festgehaltenen ‚als etwas‘ sich von dem aus dem diffus stimmungsmäßig bewussten Grund mich Affizierenden ab, wodurch eine Differenz zwischen dem Affizierenden und dem sinnhaft festgehaltenen ‚etwas‘ entsteht. Und drittens ist dieser Sinn kein Sinn, der bereits einen Ort im differentiellen Gefüge der Sprach- und Schriftlichkeit hat. Allzu oft verbleibt der Erfahrungssinn des festgehaltenen ‚etwas‘ im passiven Erleben, *ohne* dass wir uns weiter mit ihm befassen. Wenn er jedoch unsere Aufmerksamkeit hinreichend zu erregen vermag, wenden wir uns ihm ausdrücklich zu. Wovon aber hängt dies ab?

Ob wir uns dem Erfahrungssinn des festgehaltenen ‚etwas‘ zuwenden oder nicht, scheint nicht lediglich von der sinnlichen Intensität der Affektion abzuhängen, sondern *auch* und wesentlich von der Natur unseres Begehrens. Wir interessieren uns für das festgehaltene ‚etwas‘, wenn es uns entweder gefällt, bereichert und belebt, oder wenn es uns bedrohlich erscheint und Furcht einflößt. Auf der zugleich rudimentärsten und allgemeinsten Stufe hängt dies von unseren natürlichen Bedürfnissen ab. Bereits diese sind jedoch individuell und genetisch gefärbt. Erst recht gilt dies für komplexere Gründe für Zuneigung und Furcht, wenn sich diese Erlebnisse in eine individuell gewachsene Struktur des je eigenen Begehrens einfügen. Mich zieht etwas an, mir macht etwas Angst – dies sind die Motive, aufgrund derer

ich mich dem Erfahrungssinn eines festgehaltenen ‚etwas‘ zuwende. Was aber bedeutet nun diese Zuwendung?

Sie bedeutet, dass ich zu verstehen versuche, was der Sinn dieses ‚etwas‘ ist, worum es sich bei ihm handelt. Ich suche nach dem rechten Wort, das es zu bezeichnen vermag, ein Wort, das ich gegebenenfalls auch aussprechen, gegenüber einem anderen sagen kann. Woher aber nehme ich dieses Wort? Ich entnehme es der etablierten Sprache, insofern ich mit ihr vertraut bin. So werde ich das festgehaltene ‚etwas‘, das soeben vor meinem Auge vorüberzog, einen Vogel, eine Taube, oder aber, bekannt mit den Möglichkeiten der heutigen Zeit, eine Drohne nennen. Das festgehaltene ‚etwas‘, welches soeben entfernt mein Ohr streifte, werde ich als Säuglingsschrei, als quietschenden Reifen, oder aber als Auftakt einer Symphonie verstehen, deren Namen mir einfällt, falls ich entsprechende musikalische Kenntnisse habe. Dieses sind noch recht einfache Beispiele. Das festgehaltene ‚etwas‘ kann jedoch auch ein Gefühl sein, dem ich einen Namen zu geben versuche. Irritation oder Mitleid, Freundschaft, erotische Anziehung oder Liebe? Womöglich erfahre ich, dass keines dieser Worte auf meine aktuelle Erfahrung des festgehaltenen ‚etwas‘ passt. ‚Das ist es nicht‘, ‚Das ist es nicht ganz‘, werde ich zu mir sagen – und weitersuchen. In besonderen Fällen dauert die Suche gar ein ganzes Leben. Der Erfahrungssinn bindet meine Aufmerksamkeit, bleibt jedoch widerständig gegenüber der mir zur Verfügung stehenden Sprache; ich vermag das rechte Wort nicht zu finden, welches diese Widerständigkeit verschwinden lassen würde. Machen wir uns die Tragweite dieser Problematik der erlebten Gegenwart genauer bewusst. Das Ringen um das rechte Wort für dieses festgehaltene ‚etwas‘ betrifft nicht nur dieses Individuum, sondern es betrifft auch das darüber hinausreichende Fragen nach dem Gegenstandstypus und nach seinen Wesensstrukturen, die dann auf eine, wenn auch womöglich historisch dynamische Ordnung, von regionalen Ontologien führen könnten. Was aber können wir tun, wenn sich die Widerständigkeit des Erfahrungssinnes gegenüber unserer Sprache erhält? Was können wir tun, wenn unser sprachlicher Beschreibungsversuch immer wieder unzureichend zu bleiben scheint, wenn er uns banal erscheint, hilflos und am Reichtum des Erfahrungssinnes vorbeigehend?

Eine Antwort auf diese Frage lautet: Wir können uns Texten zuwenden, Texten der Psychologie, der Psychoanalyse, der Physik, der Biologie, der Soziologie, der „gender and diversity studies“, der Geschichtswissenschaft, des Theaters, der Poesie, der Romanliteratur – und Texten der Philosophiegeschichte, zu der auch die Phänomenologiegeschichte gehört.

Der Rückgriff auf den Reichtum an Denkfiguren und Begriffen, der uns über die Lektüre und Interpretation von Texten begegnet, dient in unserer phänomenologischen Beschreibung *nicht* dazu, die phänomenologische Beschreibung der Sache selbst durch Textinterpretationen zu *ersetzen*, oder aber nunmehr einfach das über die Sache selbst zu sagen, was andere, vergangene Autorinnen und Autoren über sie geschrieben haben. Die Auseinandersetzung mit Texten dient vielmehr dazu, den sich in unserer Erfahrung bemerkbar machenden Erfahrungssinn *an* dem in Texten aufgefundenen Reichtum an überlieferten Denkfiguren und Begriffen zu *erproben*. Der phänomenologische Leitfaden ist dann die von mir *erfahrene Differenz* zwischen den erprobten Begriffen und Denkfiguren und dem Erfahrungssinn des in der erlebten Gegenwart festgehaltenen ‚etwas‘. Analysieren wir genauer die Art und Weise der Erfahrung dieser Differenz.

Suche ich einfach nur zu beschreiben, so werde ich vermutlich diejenigen Begriffe und Denkfiguren anwenden, die in meiner Epoche und meinem Umfeld eine gewisse Evidenz besitzen. Es zeichnen sich dann zwei Möglichkeiten ab: Entweder ich halte sie ganz einfach für die treffenden Ausdrucksformen des Erfahrungssinnes, oder aber ich erfahre, dass sie

### 3. Hermeneutische Selbstüberschreitung der erlebten Gegenwart

irgendwie nicht ganz passen, dass der Erfahrungssinn diesen Begriffen und Denkfiguren widersteht. Im ersten Fall kann es sich um einen phänomenologisch treffenden Ausdruck handeln, wir können es jedoch auch mit einer Verdeckung der Widerständigkeit des Erfahrungssinnes zu tun haben: Eigentlich passen die mir aus meinem Umfeld bekannten Begriffe nicht auf den Erfahrungssinn, aber ich ignoriere das und erkläre sie ganz einfach für passend. Wenn ich jedoch die Erfahrung mache, dass die mir aus meinem Umfeld bekannten Begriffe und Denkfiguren nicht recht auf den Erfahrungssinn passen und letzterer sich mit einer anhaltenden Widerständigkeit meldet, dann kann ich entweder direkt versuchen, diese Begriffe und Denkfiguren anzupassen, oder aber ich kann mich Texten zuwenden, um dort Ressourcen für alternative Beschreibungen zu finden. Was aber geschieht, wenn ich versuche, über eine Hinwendung zu Texten, den Erfahrungssinn anders und treffender zu sagen?

Zunächst werde ich mir bewusst, dass es eine für mich unüberschaubare Fülle von Texten gibt, die ich lesen und zu Hilfe nehmen könnte. Die Auswahl scheint wesentlich von zwei Momenten abzuhängen: zum einen vom Zufall, zum anderen von einer zunächst vagen Intuition über die Trefflichkeit eines Textes für mein phänomenologisches Anliegen. Zufällig las ich eines Tages Husserl, weil mein universitärer Stundenplan in Bordeaux es so vorsah. Zufällig nahm ich Proust zur Hand, weil ich Kommilitonen hatte, die passionierte Proust-Leser waren. Es gab durchaus auch andere Vorschläge und Anregungen, aber es waren eben diese, die mich anzogen, weil ich den Eindruck hatte, mich mit ihnen besser den Sachen selbst, so wie sie sich in der Erfahrung zeigen, nähern zu können. Es ist ein Wechselspiel zwischen mehr oder weniger zufälligen Begegnungen mit bestimmten Texten und unserer Angezogenheit durch einige von ihnen, von denen wir uns versprechen, dass sie uns präzisere Begriffe und Denkfiguren an die Hand geben könnten, um den von uns erlebten Erfahrungssinn des jeweils festgehaltenen ‚etwas‘ zu beschreiben und ihn in letzter Instanz in eine übergreifende Denkfigur einzuordnen. Was aber geschieht, wenn wir gewisse Texte ausgewählt haben und uns mit dem Zweck der Annäherung an den Erfahrungssinn in sie vertiefen?

Die Vertiefung in einen Text beziehungsweise das Werk eines Autors oder einer Autorin kann uns nicht nur andere Begriffe und Denkfiguren an die Hand geben als die uns bisher vertrauten, sondern sie kann uns überhaupt erst einmal bewusst machen, dass die uns vertrauten Begriffe und Denkfiguren *nicht die einzig möglichen sind*. Wenn wir weiterhin die Erfahrung machen, dass diese uns aus der Lektüre von Texten bekannt gewordenen Begriffe uns beim Ausdruck unseres Erfahrungssinnes nützlich sein können, so ist diese Erfahrung doch zumeist nicht eine, in der jene Begriffe und Denkfiguren ganz einfach passen. Vielmehr findet hier ein komplexes Wechselspiel statt, in dem wir einerseits versuchen, die neu entdeckten Begriffe und Denkfiguren so zu modifizieren, dass sie noch besser auf den Erfahrungssinn passen, in dem andererseits aber auch durch ein *Einsinken der Lektüreerfahrung in den Erfahrungssinn* sich letzterer selbst verändert. Wir machen eine Erfahrung mit Texten im Leben, eine Erfahrung, die sowohl den Erfahrungssinn verändert als auch zu einer Modifikation unserer Begriffe und Denkfiguren aufruft.

Die phänomenologische Arbeit, in der ich versuche, den Erfahrungssinn des jeweils festgehaltenen ‚etwas‘ so treffend wie möglich auszudrücken, bewegt sich also in dieser in sich wechselseitig dynamischen Differenz von Begriffen und Denkfiguren einerseits und dem als Leitfaden fungierenden Erfahrungssinn des festgehaltenen ‚etwas‘ andererseits. Insofern die Praxis phänomenologischer Beschreibung ein derartiger Versuch des Ausdrucks des Erfahrungssinnes mithilfe von möglichst treffenden Begriffen und Denkfiguren ist, steht sie auf Messers Schneide zwischen zwei Gefahren: Einerseits kann sie in die Illusion einer ‚bloßen Beschreibung‘ abgleiten, in der sie sich ihrer eigenen Naivität und der unreflektierten Verabsolutierung aktuell dominierender Begriffe und Denkfiguren nicht bewusst ist; andererseits kann sie sich in bloße Textinterpretationen verlieren, in denen nur noch verfolgt

wird, was ein Autor hat sagen wollen, ohne dass dies am Sinn der eigenen Erfahrung erprobt wird. Diese beiden Gefahren gilt es zu vermeiden und sich auf dem schmalen Pfad zwischen der Naivität einer vermeintlich reinen Beschreibung und der bloßen Textthermeneutik zu halten.

Blicken wir kurz zurück. Wir wurden in den vorherigen Untersuchungen von einer Phänomenologie der radikal reduzierten Zeit auf eine hermeneutische Selbstüberschreitung der erlebten Gegenwart hin zur Auseinandersetzung mit Texten geführt. Der phänomenologische Beschreibungsversuch der ‚Sache selbst‘ der Zeit hat uns derart von sich aus auf die Notwendigkeit geführt, die Ebene bloßer Beschreibung zu verlassen und den im Zeiterleben der erlebten Gegenwart erstmals aufkommenden Erfahrungssinn von ‚etwas‘ mithilfe einer Konfrontation mit Begriffen und Denkfiguren aus Texten treffender zum Ausdruck zu bringen.

Während der Lektüre der vorangehenden Zeilen, ja vermutlich schon seit der Lektüre ihres Titels dürften die meisten, wenn nicht gar alle Leser, gedacht haben: Das ist von Augustinus, das von Husserl, jenes von Ricœur, dies vielleicht von Heidegger und jener Aspekt womöglich von Waldenfels. Und vermutlich wird sich so mancher Leser und so manche Leserin immer wieder gefragt haben, was genau ich jetzt an dieser oder an jener Stelle anderes gesagt habe als eben jene Autoren, mit denen er oder sie ihre eigenen Lektüreerfahrungen gemacht hat. Aus meiner Sicht haben weder jene Leser und Leserinnen noch die Autorin vorliegender Zeilen mit derartigen Fragen das Kongresssthema oder gar die phänomenologische Praxis selbst verfehlt. Es verhält sich vielmehr umgekehrt: Die Sache selbst, die wir in der phänomenologischen Praxis auszudrücken versuchen, ist die Widerständigkeit des Erfahrungssinnes eines festgehaltenen ‚etwas‘ gegenüber Begriffen und Denkfiguren, die sich eine wahrhaft kritische Phänomenologie nicht aus den vermeintlichen Selbstverständlichkeiten ihrer eigenen Epoche vorgeben lassen sollte. Will die Phänomenologie nicht von der jeweils gegenwärtig dominierenden Sprache und den dazugehörigen Diskursen zum Narren gehalten werden, so muss sie sich der Erfahrung mit Begriffen und Denkfiguren aus anderen Epochen und Disziplinen aussetzen – nicht um zur Textthermeneutik zu werden, sondern um wahrhaft kritische Phänomenologie der Sachen selbst zu sein (eine kritische Phänomenologie, die weit älter ist als die sogenannte „critical phenomenology“ der letzten Jahre). Ich habe dies hier nicht als eine metatheoretische Position vorgetragen, sondern aus einer inchoativen Phänomenologie der Zeit heraus zu zeigen versucht, die mit einer phänomenologischen Untersuchung der erlebten Gegenwart, Husserl würde sagen lebendigen Gegenwart, beginnt.

## Konklusion

Abschließend möchte ich auf den Titel zurückkommen, der den vorliegenden Überlegungen voransteht. „Was also ist die Zeit?“. Diese Formulierung ist die deutsche Übersetzung der Frage „Quid est ergo tempus?“, formuliert von Augustinus, dem ersten großen Phänomenologen der Zeit *avant la lettre*, dessen Ringen mit diesem rätselhaften Phänomen die Phänomenologen und Phänomenologinnen des 20. Jahrhunderts immer wieder herausgefordert hat. In der Frage selbst können wir kaum umhin, Augustinus‘ zeitphänomenologische Vorschläge mitzuhören, auch dann, wenn wir nicht mit ihnen einverstanden sind. Husserl aber ist es, der im § 81 der *Ideen I* das Zeitbewusstsein das „letzte[] und wahrhaft Absolute[]“ nennt. Der Begründer der Phänomenologie scheint hier geahnt zu haben, dass sich an der Sache der Zeit die Sache der Phänomenologie, Heidegger würde sagen die „Sache des Denkens“ überhaupt, entscheidet. Diese Sache aber wird durch die Interpretation von Texten nicht verstellt, sondern über diese allererst kritisch zur Sprache gebracht.



---

PAOLO SPINICCI  
*Università degli Studi Milano*  
*paolo.spinicci@unimi.it*

---

# CARAVAGGIOS JUDITH UND HOLOFERNES: PHÄNOMENOLOGISCHE BEMERKUNGEN ÜBER DIE BILDICHE ERZÄHLUNG

---

## *abstract*

*Caravaggio's Judith and Holofernes demonstrates a phenomenologically relevant aspect of pictorial narrative. On the one hand, each part can only be understood if it is arranged in a temporally extended narrative. On the other hand, the fixity of the moment it presents to the viewer is essential. It is a duality that characterises pictorial narrative and, in this painting, proves essential to understanding its subject: a first-person narrative of death.*

---

## *keywords*

*image theory, pictorial narration, Caravaggio, Husserl's theory of conflict phenomena*



### 1. Caravaggios *Judith und Holofernes* und das Problem der Bilderzählung

Ein Gemälde, so schön und ideenreich es auch sein mag, gehört nicht zu den Gegenständen, die üblicherweise Gegenstand philosophischer Untersuchungen sind. Ein Gemälde ist eine künstlerische Schöpfung, die ihre eigene spezifische Historizität und Individualität besitzt und die mit anderen theoretischen Mitteln bewertet und verstanden werden muss: Es ist ein Gegenstand der Kunst- oder Kulturgeschichte: Es gehört zu den *ideographischen* und nicht, wie man früher gesagt hätte, zu den *nomothetischen Wissenschaften*.

Wenn dem so ist, in welchem Sinne kann dann von einer *phänomenologischen* Analyse eines Gemäldes gesprochen werden? Die Phänomenologie ist eine Disziplin, die nach invarianten Strukturen und nicht nach Individualität sucht: Dem kann man kaum widersprechen, vor allem, wenn man die Phänomenologie in ihrer ursprünglichen Form betrachtet. Die Phänomenologie spricht von Wesen, aber die Husserlsche Perspektive zeichnet sich dadurch aus, dass die Wesen nur in den Phänomenen erfasst werden können, die sie exemplifizieren. Die Phänomenologie ist, in einem nicht trivialen Sinne des Wortes, eine Lehre von den Beispielen,<sup>1</sup> und wenn das so ist, müssen wir uns fragen, in welchem Sinne ein Gemälde wie Caravaggios *Judith und Holofernes* ein Beispiel für das Problem sein kann, um das es geht: das Problem der Bilderzählung.

Ich halte dieses Bild aus zwei Gründen für exemplarisch. Der erste Grund ist, dass ein Bild normalerweise nur dann narrativen Charakter hat, wenn die Geschichte, die es erzählt, Teil eines bekannten Repertoires ist. Der Betrachter kennt die Geschichte und kann sie anhand einiger visueller Anhaltspunkte im Bild leicht wiedererkennen. So gesehen ist die Geschichte von Judith, der schönen Frau, die den assyrischen Feldherrn Holofernes, der sie verführen wollte, enthauptet, perfekt: Die Geschichte war bekannt – die katholische Kirche erkannte sie 1592 als integralen Bestandteil des biblischen Textes an (Fagnito, 1997) – und viele Maler hatten sie bereits dargestellt. Eine Frau mit einem Schwert in der Faust, ein enthaupteter Kopf und eine Magd, die bereit ist, den blutenden Kopf in einem Sack zu verstecken – mehr brauchte das Publikum nicht, um zu verstehen, um welche Geschichte es sich handelte. Und diese Geschichte war nicht nur bekannt, sondern auch *faszinierend*. Religiöser Glaube, Verführung, Mut, Gewalt, Blut, Sex – die Erzählung enthielt alle Zutaten, um den Geschmack

---

1 Zur Rolle des Beispiels und der Phänomenologie als einer intuitiven Methode zur Klärung von Begriffen vgl. u. a. Giovanni Piana, *La fenomenologia come metodo filosofico* (1992).

des Publikums anzusprechen und das Thema des Gemäldes *unabhängig von der ikonographischen Wahl* leicht erkennbar zu machen.

Die Möglichkeiten waren in der Tat vielfältig. Als Caravaggio sein Bild zwischen 1599 und 1602 malte, gab es bereits eine reiche ikonographische Tradition für die Geschichte von Judith und Holofernes: Man konnte die Magd darstellen, die den Kopf des Holofernes in einem Sack versteckt, wie Correggio und Veronese, oder Judith, die den enthaupteten Kopf des Holofernes als Trophäe ausstellt, wie Lavinia Fontana, Giorgione, und Cranach. Es war aber auch möglich, den Kopf der Magd Abra zu überlassen, eine Wahl, die in den Gemälden von Botticelli und Orazio Gentileschi zu sehen ist. Seltener, aber nicht fehlend, war ein anderer Weg: die Darstellung der Vorbildlichkeit der Enthauptungsgeste. Donatello macht sich diese Wahl zu eigen, die auch bei Foschi oder Giulio Romano zu finden ist. Viele verschiedene Wege hätten eingeschlagen werden können, aber was ich jetzt hervorheben möchte, ist nicht so sehr das *Punctum* (Barthes, 1980, p. 49) der Erzählung (obwohl wir immer wieder darauf zurückkommen müssen), sondern die Form der Erzählung, die Art und Weise, wie die Erzählung den figurativen Inhalt durchdringt.<sup>2</sup>

Ein Missverständnis muss jedoch von vornherein ausgeräumt werden. Über die Form der Erzählung zu sprechen, bedeutet nicht nur, die Fähigkeit von Bildern hervorzuheben, Bewegung darzustellen – wie auch immer man diese Fähigkeit verstehen will. Sicherlich gibt es viele Bilder, die *dynamische* Situationen darstellen und eine Bewegung inszenieren, aber das bedeutet noch lange nicht, dass sie einen erzählerischen Inhalt haben: Hokusais *Welle* stellt eine Bewegung dar, erzählt aber nichts. Unser Problem besteht also nicht darin, zu erklären, wie die Wahrnehmung einer Veränderung oder Bewegung in einem statischen Bild überhaupt möglich ist, sondern darin, über die Beziehung zwischen dem Bild und der Erzählung nachzudenken, die es uns zu bieten vorgibt.<sup>3</sup>

Beginnen wir mit einem Beispiel: *Judith und Holofernes* (1495) von Mantegna. Es ist ein schönes Gemälde, auf dem Judith dargestellt ist, wie sie den Kopf des Holofernes in den Sack legt, den Abra in seinen Händen hält. Es ist ein statisches und ruhiges Gemälde,<sup>4</sup> auch wenn es Gesten gibt, die ihre eigene Dynamik haben. *Gleich* wird der abgeschlagene Kopf des Holofernes in den Sack fallen, aber das interessiert uns jetzt nicht. Stattdessen wollen wir über die Beziehung zwischen der dargestellten Szene und der Erzählung nachdenken, eine Beziehung, die ihren Dreh- und Angelpunkt im erzählenden Text hat, denn die *Lesbarkeit* des Bildes hängt in der Tat vom erzählenden Text ab, der es interpretiert und seine Teile artikuliert, um sie nach einem Plan zu vereinen, der nicht eindeutig durch das Bild selbst angezeigt wird. Wer die im *Buch Judith* erzählte Geschichte kennt, weiß, wie dieses Bild zu betrachten ist: Man erinnert sich gut an die Erzählung und sieht daher in der dargestellten Szene Abras Entsetzen über das Geschehene; dann sieht man Judith mit dem Schwert und erkennt in ihrem Gesicht den Blick eines Menschen, der eine notwendige, aber schreckliche Tat vollbracht hat; in Judiths nackter Schulter erkennt man das trügerische Versprechen einer Verführung; und in dem Bett, auf

2 Zu diesem Thema siehe Terzaghi, 2021, pp. 47-79 und Scanu, 2021, pp. 35-46.

3 In seinem *Laokoön oder Über die Grenzen der Malerei und Poesie* (1766) Lessing glaubt, dass diese beiden Probleme miteinander verbunden sind und dass die Lösung des ersten auch bedeutet, eine plausible Antwort auf das zweite gegeben zu haben. In diesem Sinne bedeutet das Nachdenken über den fruchtbaren Moment, der es der Phantasie erlaubt, über das hinauszugehen, was richtig wahrgenommen wird, gleichzeitig zu erklären, was die Illusion von Bewegung in einem Gemälde ermöglicht und was ihm erzählerischen Wert verleiht (Lessing, 1959, pp. 798-799).

4 So lautet die Beschreibung des Gemäldes von Mantegna auf der Website der *National Gallery* in Washington: "Judith is portrayed as if she were a classical statue. The drapery folds of her costume, a clinging white gown, fall in sculptural forms, and her stance, the twisting contrapposto prevalent in Renaissance figures, derives from ancient models. The heroine is serene and calm, detached from the gruesome scene as her victim's head is dropped into a sack held by the servant" (<https://www.nga.gov/collection/art-object-page.1181.html>).

dem nun der Leichnam des Holofernes liegt, erkennt man den Ort, an dem der assyrische Feldherr die Frau zu besitzen hoffte, die zu ihm in sein Zelt gekommen war. Der Moment, den das Gemälde darstellt, zeigt den Epilog der Geschichte, in dem nun alles ruhig und abgeschlossen ist. Die Geschichte ist jedoch nicht in erster Linie das, was das Gemälde in Szene setzt, sondern sie ist die *Voraussetzung* dafür, dass wir die dargestellte Szene Schritt für Schritt artikulieren können, indem wir in ihr die Platzhalter erfassen, die die Erzählung stützen.

Ich spreche von *ekphrastischer Erzählform*, um auf jene Gemälde anzuspielen, bei denen die Geschichte vorausgesetzt werden muss, um das Gemälde in seiner zeitlichen und erzählerischen Bedeutung zu verstehen. Gemälde dieser Art sind auch Beispiele für eine bildliche Erzählung: Die Geschichte, die sie erzählen, wird durch das Dargestellte unterstützt, das gerade deshalb als *Illustration* betrachtet wird. Das Bild gibt der Geschichte eine intuitive Konsistenz, und doch wird die Erzählung nur sichtbar, weil das Bild von einem Text begleitet wird, der es kommentiert – eine Ekphrasis, die betont, wie wir es betrachten sollen. Die Narrativität des Bildes liegt also nicht im Bild selbst, sondern in der Ekphrasis, die es entfaltet.

Anders verhält es sich mit dem Gemälde von Caravaggio. Um zu wissen, was genau der Gegenstand der Erzählung ist, müssen wir natürlich auch hier die Geschichte kennen. Und auch hier muss das Gemälde auf der Leinwand Hinweise geben, die uns erlauben, den Rebus aufzulösen. Aber in diesem Fall brauchen wir den biblischen Text nicht zu kennen, um den narrativen Charakter des Gemäldes zu verstehen. Jedes Element, das zu der dargestellten Szene gehört, impliziert seine Zugehörigkeit zu einem Ganzen, dessen Teile nicht nur Momente einer einzigen ausgedehnten Gegenwart sind, sondern durch eine Regel verbunden sind, die über die bloße Zugehörigkeit zu derselben Zeit hinausgeht. Wir sind nicht einfach Zeugen eines Ereignisses: Wir sehen jenes Geflecht von Ursachen und Motiven, das eine zeitliche Abfolge in eine Erzählung verwandelt. Der Kopf des Holofernes wird abfallen – aber er ist noch nicht gefallen, denn ein dünner Fleischlappen hält ihn in der Schwebe; wenn er gefallen ist, wird sich Judiths Antlitz beruhigen, und der Schrecken über das, was sie tun musste, wird sich im Erfolg ihrer Mission auflösen. Später wird sich auch die Anspannung in Abras Gesicht lösen: Sie hängt von dem Augenblick ab, der bald vergehen wird. Aber es ist vor allem der erstickte Schrei des Holofernes, der den erzählerischen Wert des Gemäldes ausmacht: Dieser gemalte Schrei, von dem wir nichts hören, wird bald für immer verstummen, und das Eintreten des Todes ist das dynamische und motivierende Zentrum, das der Szene eine *wesentlich* erzählerische Form verleiht, denn alle dargestellten Momente sind in diesem dramatischen Ereignis verankert – in dem, was gerade geschieht und in einem Augenblick zu Ende gehen wird.

Wir können also eine erste Schlussfolgerung ziehen: Caravaggios Gemälde hat die syntaktische Form einer Erzählung, weil eine Erzählung eine sinnvolle *Einheit* von Teilen ist, die sich im Laufe der Zeit entfalten, und was Caravaggios Gemälde darstellt, ist ein Moment, der in seiner vollen *Zugehörigkeit* zu einer narrativen Sequenz erfasst werden muss, gerade weil alle dargestellten Aspekte *unselbstständige Teile* sind, und daher einer Fundierung bedürftig sind. Sie sind keine selbständigen Teile, denn um sie zu verstehen, müssen wir sie notwendigerweise in der Beziehung begreifen, die das eine mit dem anderen verbindet, in einem Motivzusammenhang, der zugleich ein narrativer Zusammenhang ist: Der Schrecken auf Judiths Gesicht erklärt sich aus der Geste, die sie macht und die ihrerseits den Tod des Holofernes bestimmt, der wiederum den Ausdruck auf Abbas Gesicht bestimmt und sein übertriebenes Festhalten an den Fäden des Tuches, das den Kopf halten soll, der bald fallen wird und der uns nun mit dem Bewusstsein eines erlebten Todes anschaut.

In der *dritten logischen Untersuchung* stellt Husserl fest, dass „der Begriff der Unselbstständigkeit äquivalent mit dem der idealen Gesetzmäßigkeit in einheitlichen Zusammenhängen ist“ (Husserl, 1984, p. 255). Dies wirft die Frage auf, ob Erzählungen *stricto*

*sensu* Ganze sind, wie es die aristotelische *Poetik* (VII, 1450 b) behauptet. Nun ist jeder Teil einer Veränderung – einer Bewegung im aristotelischen Sinne – ein eigenständiger Bruchteil (Husserl, 1984, pp. 295-300). Dies schließt jedoch nicht aus, dass bestimmte zeitliche Verläufe den Charakter echter Ganzen haben. Es gibt in der Tat unselbständige Einheitsmomente, auf denen die Einheit des Ganzen beruht. Diese Einheitsmomente beziehen sich einerseits auf die formale Struktur des Zeitbewusstseins, auf das Zusammenspiel von Protentionen und Retentionen, die an die Gegenwart gebunden sind, und andererseits auf die Reihe von motivationalen Verknüpfungen, die die Teile der Erzählung miteinander verbinden.<sup>5</sup> Eine Erzählung als solche zu begreifen bedeutet also, den Nexus zu erfassen, der die Figuren und Ereignisse der Erzählung zu einem Ganzen verbindet – und genau das geschieht bei der Wahrnehmung eines Gemäldes wie Caravaggios *Judith und Holofernes*. Hier liegt die Grundlage ganz auf der motivischen Ebene: Gesten, Ausdrücke und Ereignisse, die auf dem Bild gemalt sind, erinnern sich aneinander und werden in der Bedeutungseinheit, zu der sie gehören, erst verstanden, wenn wir sie über den Bogen einer ausgedehnten Gegenwart legen. Das Motivgeflecht ist also die Einheitsform, die die zeitlichen Fraktionen zur Einheit eines erzählerischen Ganzen verbindet.<sup>6</sup>

Bilder, deren Teile naturgemäß unselbständig sind und die in der Einheit eines zeitlich ausgedehnten Ganzen durch einen zeitlichen und motivischen Einheitsmoment zusammengefügt werden, sind *wesentlich narrative Bilder*. Es handelt sich jedoch nicht um eine Integration, die sich auf dem Boden der Reflexion vollzieht und uns über das Bild hinausführt. Im Gegenteil: Wir sehen, dass der Kopf des Holofernes gleich auf den Boden fallen wird, und wir brauchen nicht nachzudenken, um zu wissen, was die Erwartungen erfüllen würde, die die gemalte Szene weckt. Es handelt sich um ein Bild, das nicht nur dynamisch, sondern von Natur aus narrativ ist, auch wenn die Erzählung, um ganz intuitiv zu sein, vollständig in ein erweitertes Präsens eingebettet sein muss, das sich nur in der Pünktlichkeit eines Augenblicks manifestieren kann. Es zu betrachten bedeutet, einen Moment in seiner Zugehörigkeit zu einer Geschichte zu erfassen: Bilder, die wesentlich narrative Bilder sind, sind also anschauliche Erzählungen.

Ich habe kurz zwei Gemälde erwähnt, die zwei sehr unterschiedliche Formen der Bilderzählung repräsentieren. Die Bedeutung dieser Überlegungen kann jedoch nur dann wirklich verstanden werden, wenn man über die Beispiele, die uns geführt haben, hinausgeht und beobachtet, dass die Form der Narrativität eines Gemäldes in der Norm zwischen diesen beiden Extremen liegt. Der logische Raum der Bilderzählung liegt also auf einer Art Skala, die den Abstand jedes erzählenden Gemäldes zu der Polarität misst, die wir anhand der Beschreibung der Gemälde von Mantegna und Caravaggio veranschaulicht haben. Die Form der Narrativität eines Gemäldes zu definieren, hieße also, den Abstand zu bestimmen, der es von diesen beiden Polen trennt, die den Raum der bildlichen Erzählung abgrenzen: Auf der einen Seite gibt es Bilder, deren Narrativität hauptsächlich von der Ekphrasis abhängt, die sie interpretiert; auf der anderen Seite gibt es Bilder, deren narrativer Wert von dem motivischen Nexus abhängt, der die nicht unabhängigen Teile des Gemäldes zu einem Ganzen verbindet. Das folgende Diagramm soll dies veranschaulichen:

---

<sup>5</sup> Auf die Natur der nicht-unabhängigen Teile von Protentionen und Retentionen geht Husserl im § 19 der *Vorlesungen über das innere Bewusstsein der Zeit* (1928) ein, wenn er primäre Erinnerungen von sekundären Erinnerungen – eben den Retentionen – unterscheidet (Husserl, 1964, pp. 45-47).

<sup>6</sup> Zum Begriff der Motivation siehe insbesondere Husserl, 1952, pp. 220-236



Diese allgemeine Überlegung wird von einer zweiten begleitet. Bilder, die – ihrem Wesen nach – erzählende Bilder sind, sind auch punktuelle Bilder: Sie zeigen uns einen Augenblick in seiner Zugehörigkeit zu einer Geschichte, sie inszenieren die Gegenwart als Grenze einer sich ständig verändernden Erwartungsfront.

Ekphrastische Erzählformen hingegen unterliegen nicht dem Zwang zur Pünktlichkeit. Zwar stellt Mantegnas Gemälde die Geschichte in ihrem Epilog und damit an einem bestimmten Punkt ihrer Entwicklung dar, aber die Leinwand unterstützt die Erzählung in ihrer Gesamtheit und ermöglicht es dem Betrachter, das erzählte Geschehen in seiner fortschreitenden Illustration zu sehen. Und je mehr das Bild vom Text der Erzählung abhängig wird, desto weniger wird seine Verankerung in der Determiniertheit eines Augenblicks spürbar.<sup>7</sup>

## 2. Inhalt und Form der bildlichen Erzählung

Kehren wir nun zum Bild Caravaggios zurück. Caravaggio stellt einen zerbrechlichen Augenblick dar, der von sich aus sagt, dass er vergehen wird, aber das berechtigte Beharren auf der Vergänglichkeit des Augenblicks, den uns das Bild präsentiert, darf uns nicht daran hindern, den scheinbaren Widerspruch zu begreifen, der die wesentlich narrativen Bilder kennzeichnet: Das Bild stellt einen Augenblick dar, der vergeht, aber die Erwartungen, die das Bild weckt, bleiben als solche unerfüllt, und der Betrachter sieht immer wieder dieselbe unbewegte Szene. Die Zeit vergeht, und der Augenblick, den uns das Bild zeigt, wird in seinem sichtbaren Vergehen *dargestellt*, und doch ist es immer derselbe Augenblick, den das Bild vor Augen führt. Wenn wir Caravaggios *Judith und Holofernes* betrachten, sind wir eingeladen, immer wieder Zeuge desselben Augenblicks zu werden, der uns von sich aussagt, dass er vorübergehend ist: Immer wieder sehen wir den Moment, in dem Holofernes erkennt, dass er stirbt. Es ist sinnvoll, dass dies geschieht: Holofernes' Tod ist ein Augenblick, der ihm nicht voll bewusst sein kann, und der Augenblick seines Todes kann seinem Bewusstsein nur als unüberwindbare Schwelle gegenwärtig sein – die Schwelle des Augenblicks vor seinem Ende. Und wenn wir als Betrachter immer wieder aufgefordert werden, auf dieser Schwelle zu beharren, dann deshalb, weil die Erzählung, die uns das Bild vorschlägt, die Form einer Ich-Erzählung annimmt. Sobald wir feststellen, dass Holofernes die gleichen Züge wie Caravaggio aufweist, wird uns dies klar: Die Perspektive, aus der die Geschichte erzählt wird, ist die Ich-

<sup>7</sup> Die Pünktlichkeit der Erzählung in Caravaggios *Judith und Holofernes* findet ihren Widerhall in einem Gemälde von Hans Memling (*Passion Christi* (1470), Turin), das die gesamte Passion Christi in der Einheit eines einzigen figurativen Raums darstellt. Siehe dazu die Ausführungen von Riegl (2017) in seiner *Historischen Grammatik der bildenden Künste* (1966), die *Einleitung* zu Riegls Buch (Pinotti 2017) und Kemp 1995.

Perspektive des Autors – eine Perspektive, die der Betrachter übernehmen muss. Daraus folgt, dass wir alle fühlen sollen, was der assyrische General fühlt. Es ist eine Ich-Erzählung, der wir beiwohnen: Wir müssen darüber nachdenken, was wir in dem Moment fühlen werden, in dem wir aufhören, bei Bewusstsein zu sein – ein Moment, der dennoch nicht aufhört, gegenwärtig zu sein. Wir sind also gezwungen, uns vorzustellen, was im Augenblick des Todes geschehen wird.

Dazu ist es notwendig, dass sich der Inhalt der Erzählung sozusagen aus ihrer Form ergibt. Die dargestellte Zeit fließt; die Gegenwart, die uns vor Augen geführt wird, ist im Gegensatz dazu unbeweglich. Hier liegt ein scheinbarer Widerspruch, den man auflösen kann, auch wenn es schwierig ist, ihn wirklich zum Schweigen zu bringen: Wesentlich narrative Bilder stellen das Vergehen der Zeit dar, und sie stellen es dar, indem sie uns einen Augenblick in seinem *transitorischen* Wesen zeigen, aber der Augenblick, den sie uns zeigen, ist immer derselbe. Die Erzählung spricht von einem Zeitlauf und ihrem Vergehen, aber ein Bild ist eine Erzählung, in die wir eintauchen, indem wir das Buch immer wieder auf derselben Seite aufschlagen.

Wir haben es mit einer Struktur zu tun, die in ihrer Duplizität die Erzählung als solche charakterisiert, sei sie bildlich oder literarisch. Die erste ist die augenfälligste: Eine Erzählung ist zunächst eine Abfolge von Ereignissen, die durch einen Motivzusammenhang verbunden sind. Diese Abfolge hängt von der Zeitlichkeit der erzählten Ereignisse ab, aber die zeitliche Abfolge einer Erzählung erlaubt es noch nicht, von einer vollständigen narrativen Zeitlichkeit zu sprechen. Die erzählte Zeit hat ihre eigene Ordnung in der stabilen Form des Vorher und Nachher, aber sie bestimmt, wie Ingarden bemerkt hat, keine Gegenwart im eigentlichen Sinne, weil der erzählten Zeit die Dimension des *“in actu esse”* fehlt.

In einer Erzählung gibt es nichts, das das Jetzt der Gegenwart fixieren kann.<sup>8</sup> Wenn wir uns auf die Erzählung als bloße Abfolge von Ereignissen beschränken, ist der Ausdruck *“es geschieht jetzt”* bedeutungslos. Eine Erzählung kennt an sich nur die Ordnung des Vorher und Nachher, eine Ordnung, die sich bei jeder neuen Lektüre der erzählten Zeit wiederholt und die gerade dadurch zeigt, dass sie nichts mit der Zeit der Erzählung, mit der Gegenwart und damit auch mit Vergangenheit und Zukunft zu tun hat. Und doch gilt das Wort *“jetzt”* auch für Geschichten: Gerade jetzt fürchten wir Pinocchio's Schicksal, denn gerade jetzt hat ihn der Hai verschluckt. Aber dieses *“Jetzt”* sagt uns nichts über eine Eigenschaft, die der Geschichte als solcher wesentlich ist: Es sagt uns vielmehr etwas über die Position, die der Leser von Zeit zu Zeit in Bezug auf die Geschichte einnimmt.<sup>9</sup> Es zeigt uns, wie weit wir beim Lesen gekommen sind. In diesem Moment *geschieht etwas für uns* – und das ist der Punkt, an dem wir beim Lesen angekommen sind. Das erzählende Präsens sagt also nichts Objektives, – es fixiert nicht das *“in actu esse”*, das das Geschehen in der Gegenwart verankert, sondern erinnert uns daran, wo wir uns befinden: Wir sind an dem Punkt angelangt, an dem Pinocchio vom Hai verschluckt wird.

Im Falle von Erzählungen, die in Worten erzählt werden, wird die Gegenwart der Erzählung durch einen sich bewegendem Cursor markiert – einen Cursor, der die Geschichte von Anfang

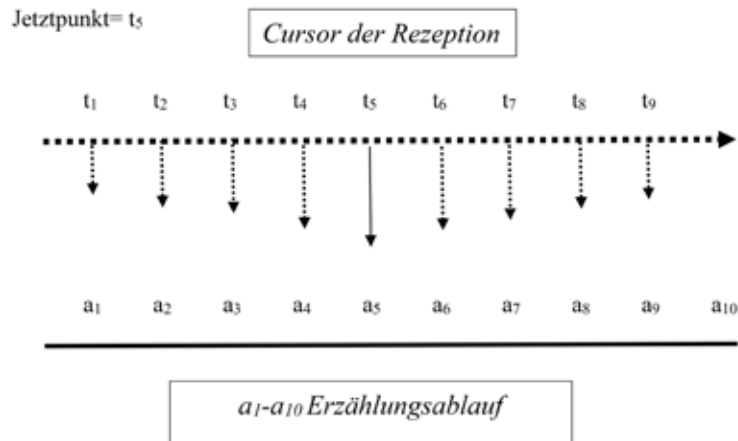
---

<sup>8</sup> In diesem Sinne, aber nur in diesem Sinne, kann man Käte Hamburger zustimmen, wenn sie feststellt, dass das, was die Logik des erzählerischen Universums von Romanen und Kurzgeschichten kennzeichnet, die Abwesenheit des Subjekts der Äußerung ist (Hamburger, 1977, pp. 56-83).

<sup>9</sup> So schreibt Ingarden (1972, p. 250): Natürlich muss auch in ihr zwischen Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft unterschieden werden, aber dieser Unterschied ergibt sich aus der gegenseitigen Ordnung der dargestellten Geschehnisse, nicht aber daraus, dass sie alle durch die ausgezeichnete Phase des echten *„in actu esse”* hindurchgehen; dies ist eben für sie im strengen Sinne unmöglich, weil sie sonst selbst wirklich sein müssten. Nur ein vorgetäushtes *„in actu esse”*, eine vorgetäuschte *„Gegenwart”* (und somit auch Vergangenheit und Zukunft) ist hier möglich und auch dies nur unter der Bedingung, dass wir bei der Lektüre des Werkes sozusagen die Abwicklung der dargestellten Geschehnisse mitmachen und dem jeweilig gerade Erschaute den Anschein unserer jeweiligen Aktualität verleihen.



bis Ende durchläuft und den Ort unserer Anwesenheit in der Erzählung bestimmt, und dementsprechend das, was für uns von Zeit zu Zeit gegenwärtig ist und den emotionalen Ort der Rezeption bestimmt. Dies geschieht nach einem Muster, das wir so darstellen könnten:



Dieses Schema müsste komplexer sein. Denn die Reihenfolge der Erzählung entspricht nicht unbedingt der zeitlichen Abfolge der Ereignisse, was die Zuordnung einer Gegenwart zur Geschichte erschwert.

Doch so komplex der Diskurs hier auch sein mag, Analepsen und Prolepsen erhalten erst dann ihren vollen Sinn, wenn wir sie nicht als bloße Veränderungen der narrativen Ordnung betrachten, sondern als Operationen, die auf den emotionalen und kognitiven Ort der Präsenz des Lesers gegenüber den erzählten Fakten einwirken<sup>10</sup>.

Man braucht nur einen Moment darüber nachzudenken, um zu erkennen, dass auch die wesentlich narrativen Bilder einen Cursor der Rezeption haben – einen Cursor allerdings, der an einem Ort fixiert ist: im Punkt einer unbeweglichen Gegenwart (Spinicci 2022; pp. 1-14). Darin ist die figurativ erzählte Zeit dem dargestellten Raum sehr ähnlich; Beide sind an die unveränderliche Identität einer Perspektive gebunden, die den Ort des Betrachters ein für allemal festlegt. Ebenso sind wesentlich narrative Bilder an eine einzige zeitliche Perspektive gebunden: Sie erzählen von einem Moment in der Zeit, auch wenn die Fixierung auf diesen Moment nicht bedeutet, Geschichte als Abfolge von Ereignissen zu leugnen. Im Gegenteil: Der Zeitmoment, den das Bild darstellt, wird in seinem transitorischen Charakter begriffen, und ihn zu verstehen bedeutet, ihn in seinem Vergehen zu sehen, in seiner Hinführung zu etwas anderem, in seiner Zugehörigkeit zu einer Abfolge. Aber der Cursor ist blockiert, und der Moment der Zeit, der in seinem Vorübergehen dargestellt wird, ist der einzige, zu dem wir Zugang haben: Wir werden nie sehen, wie sich Judiths Gesicht zu einem heiteren Ausdruck beruhigt, obwohl auch dies das Thema des Bildes ist.

Das Geheimnis, das Caravaggios Gemälde so schön und zutiefst rätselhaft macht, liegt hier: In der Verwendung der Grammatik der bildlichen Erzählung, um die Geschichte Judiths durch die Augen des Holofernes zu erzählen. Zweifellos war Caravaggio von der dramatischen Dimension der Geschichte und der malerischen Herausforderung, die die Darstellung einer Enthauptung darstellte, angezogen, und zweifellos fand Lomazzos Vorschlag, Maler sollten Hinrichtungen beiwohnen (Lomazzo, 1844. P. 176), um zu lernen, wie man die Physiognomie

<sup>10</sup> Genau aus diesem Grund ist Curries Behandlung von Analepsis und Prolexis in *Image and Mind* – abgesehen von ihrer unbestrittenen Schärfe – so wenig überzeugend (Currie, 1995, pp. 198-222).

von Sterbenden darstellt, bei Caravaggio Anklang. In *Judith und Holofernes* geht es jedoch um viel mehr. Caravaggio versetzt sich zunächst in die Lage des Holofernes und zwingt uns, die Geschichte als Ich-Erzählung zu lesen: Caravaggio, aber auch jeder von uns, ist gezwungen, sich in einen sterbenden Menschen hineinzusetzen. Zweitens: Caravaggio nutzt die Unbeweglichkeit des Cursors der Rezeption, um die äußerste Grenze des Bewusstseins des Sterbens zu fixieren. Es wird der Moment kommen, in dem Holofernes' Kopf fällt: das ist Teil der Geschichte, die erzählt wird. Aber er wird nicht Teil des Bewusstseins des Holofernes sein – eines Bewusstseins, das wie das unsere in einer unveränderlichen Perspektive, in einer unbeweglichen Gegenwart verankert ist. Das Thema dieses Gemäldes kann daher nur verstanden werden, wenn wir es im Lichte des scheinbaren Widerspruchs betrachten, der jede figurative Erzählung kennzeichnet. So wie uns die Erzählung in ihrer zeitlichen Ausdehnung aus einer Perspektive erscheint, die uns zwingt, im selben Augenblick der Zeit in ihrem Vergehen anwesend zu sein, so zwingt uns Caravaggios Gemälde, die Geschichte von Mord und Tod des Holofernes aus der Perspektive des Todesmoments zu betrachten – eine Perspektive, die ein ungelöstes Rätsel zu erhellen sucht: Wie können wir uns unseres Nicht-mehr-Seins bewusst werden?

Es gibt noch ein weiteres Thema, das zumindest erwähnt werden sollte: der *wesentlich fiktionalen Inhalt* dieses Gemäldes. Nun könnte man natürlich argumentieren, dass Caravaggios Gemälde einen fiktionalen Inhalt hat: Schließlich ist die Geschichte von Judith eine Fabel und sollte auch als solche verstanden werden – ohne zu fragen, ob das unwahrscheinliche Ereignis, von dem sie erzählt, jemals stattgefunden hat. Doch das ist nicht das, was ich meine. Die Geschichte von Judith ist zwar eine Fiktion, aber so unwahrscheinlich sie auch sein mag, sie ist nicht unmöglich: Sie ist *nicht* notwendigerweise eine Fiktion, und ich glaube, dass viele der Gemälde, die diese Geschichte erzählen, keinen wesentlich fiktionalen Inhalt haben. Die Frage, ob die Geschichte, die Caravaggios Gemälde erzählt, wesentlich fiktionaler Natur ist, sollte daher nicht gestellt werden. Vielmehr sollten wir uns fragen, ob die Art und Weise, wie Caravaggio die Szene der Ermordung und des Todes des Holofernes gestaltet, nicht notwendigerweise einen fiktionalen Zug enthält.

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir uns überlegen, ob es in Caravaggios Darstellung des Holofernes etwas gibt, das uns zwingt, uns auf den Boden der Phantasie zu begeben, weil es eine Eigenschaft suggeriert, die nicht wirklich zur Dimension der Realität gehören kann. Nun, wir erleben wesentlich fiktionalen Inhalte, wenn wir auf das stoßen, was Husserl das Phänomen des Widerstreits genannt hat (1980, pp. 42-43), d.h. wenn wir auf Aspekte oder Merkmale einer bestimmten Situation stoßen, denen wir keine reale Existenz zuschreiben können, die aber dennoch Teil dessen sind, was wir gerade erleben. Bergson (1900, pp. 70-71) gibt uns ein erstes mögliches Beispiel: das Spielzeug des Teufels. Jeder kennt dieses billige Spielzeug: In einer Schachtel befindet sich ein Teufelskopf, der an einer Feder befestigt ist, und wenn man die Schachtel öffnet, springt der Teufel plötzlich heraus. Ein einfaches Spiel, das denjenigen, die es sehen, ein Lächeln ins Gesicht zaubert.

Nun, zum Lachen sind zwei Dinge nötig: Erstens muss man die Bewegung des Teufelskopfes als absichtlich wahrnehmen<sup>11</sup>. Zweitens aber muss man verstehen, dass es sich gar nicht um

### 3. Die Ich-Erzählung des eigenen Todes

---

<sup>11</sup> Die Fähigkeit, absichtliche von rein mechanischen Bewegungen zu unterscheiden, ist unter dem Gesichtspunkt der Adaptation sehr nützlich und scheint bereits bei Säuglingen im Alter von wenigen Monaten vorhanden zu sein. Für die Fähigkeit, intentionale von mechanischen Bewegungen zu unterscheiden, siehe insbesondere die bahnbrechenden Studien von Michotte (1946), Heider und Simmel (1944) und allgemein die zeitgenössische Forschung zur *animacy*. Für eine ausführliche Diskussion der „*animacy debate*“ und ihrer historischen Wurzeln siehe das ausgezeichnete Buch von Giulia Parovel (2012).



eine absichtliche Bewegung handelt, sondern um ein rein kausales Ereignis. Wir brauchen nur hinzuschauen, um den Eindruck zu gewinnen, wir seien Zeugen einer freiwilligen Bewegung: Der Kopf des Teufels springt *von selbst* nach oben, ohne dass etwas Äußeres ihm eine Bewegung zuschreibt. Und wenn wir keine äußere Ursache für die Bewegung sehen, dann sehen wir eine absichtliche Bewegung (Gelman, 1990, pp. 79-106): Wir sehen die eigensinnige Geste des Teufels. Gleichzeitig müssen wir wissen, dass die Bewegung, die uns gewollt erscheint, in Wirklichkeit ganz und gar von der Elastizität der Feder abhängt. Die Tatsache, dass es sich nicht um eine absichtliche Bewegung handelt, ergibt sich erstens aus dem eindeutig materiellen Aspekt der Feder und zweitens aus der Natur des Spiels. Das Spiel besteht aus zwei verschiedenen Phasen: Die erste – das Zurückschieben des Teufelskopfes in die Kiste – zwingt uns, den mechanischen Widerstand der Feder zu erfahren; die zweite zeigt uns eine scheinbar absichtliche Bewegung, deren mechanischer Charakter jedoch durch das, was wir gerade getan haben – das Zusammendrücken der Feder – deutlich wird. Wäre der mechanische Charakter des Geschehens nicht Teil der Erfahrung der Teufelsfeder, wäre es schwierig, darüber zu lachen: Das Unheimliche dieses Spiels ließe sich nicht zum Schweigen bringen. Es gäbe nichts zu lachen, wenn es dem Teufel gelänge, aus der Kiste zu springen, in die wir ihn gerade eingesperrt haben.

Die Bewegungsart des Springteufels wird somit zum Schauplatz eines Widerstandes, und wir sind daher gezwungen zu erkennen, dass der Teufel nur auf einer imaginären Ebene als hartnäckig bezeichnet werden kann. Der Eigensinn ist keine Eigenschaft, die der Feder im eigentlichen Sinne zugeschrieben werden kann: es ist eine spielerische Eigenschaft, und wenn wir von einer *spielerischen Eigenschaft* sprechen können, dann deshalb, weil der sichtbare Eigensinn der Feder, ihr Verhalten nach der Regel des Eigensinns, eine Eigenschaft ist, die nicht auf ein mechanisches Ereignis zurückgeführt werden kann. Die Feder kann nur in dem Spiel, zu dem sie uns einlädt, eigensinnig sein, und so spricht das Verhalten, das wir beobachten, von einer fiktiven Eigenschaft – einer Eigenschaft, die gerade deshalb fiktiv ist, weil sie auf die reale Dimension des beobachteten Objekts nicht anwendbar ist.

Ähnliche Überlegungen gelten für viele andere Situationen und Objekte. Sonnenuntergänge sind nicht melancholisch und Weidenbäume sind nicht traurig, auch wenn wir sie nicht anders sehen können.<sup>12</sup> Wir sehen die Melancholie des Sonnenuntergangs, aber wir glauben nicht, dass der Sonnenuntergang wirklich melancholisch ist: Melancholie ist keine wirkliche Eigenschaft des Sonnenuntergangs – sie ist nur seine scheinbare Ausdruckseigenschaft<sup>13</sup>. Und es ist eine scheinbar Ausdruckseigenschaft, weil wir wissen, dass man nicht fragen kann, warum der Sonnenuntergang melancholisch ist oder was man tun oder sagen könnte, um die Stimmung des Sonnenuntergangs zu ändern.

Was diese Beispiele gemeinsam haben, ist leicht gesagt. Die Hartnäckigkeit der Feder und die Melancholie des Sonnenuntergangs sind Eigenschaften, die die naive Ontologie (die phänomenologisch zugängliche Ontologie) der Objekte, denen wir sie zuschreiben, zu *negieren* scheinen. Daher ihre Doppelnatur: Wir erleben sie als reale Objekte, die eine fiktionale Eigenschaft besitzen – als Objekte, die uns hartnäckig auf das Terrain der Imagination einladen.

Die Beispiele ließen sich fortsetzen, aber ich möchte mich auf ein letztes Objekt

---

12 Die unmittelbare Wahrnehmbarkeit von Ausdrucksmerkmalen ist ein Aspekt, der viele phänomenologische Überlegungen mit den Untersuchungen von Gestaltpsychologen wie Koffka (1935), Köhler (1938) und Metzger (1941) verbindet.

13 Am Ausgangspunkt dieser Überlegungen stehen die Betrachtungen, die Alan Tormey in einem Buch über den Begriff des Ausdrucks angestellt hat, das vielleicht immer noch eines der besten Werke ist, die zu diesem Thema geschrieben wurden (Tormey 1971).

beschränken, das uns direkt zu Caravaggios Gemälde zurückführt: die Leiche. Der Leichnam ist nicht einfach der Körper eines Toten, sondern etwas, über das man sinnvoll sprechen kann und das “da ist”, solange eine Reihe von zeremoniellen, “sozialen” und “affektiven” Eigenschaften wahrnehmbar sind, die wir dem zuschreiben, was wirklich da ist – dem materiellen Ding, das übrig bleibt, wenn das Leben verschwindet<sup>14</sup>.

Der Leichnam ist da, solange wir ihm eine Reihe von zeremoniellen Eigenschaften zuschreiben: Bestattungsriten sind die Form, in der wir dem Körper normalerweise Eigenschaften zuschreiben, die ihm streng genommen nicht mehr zugeschrieben werden können, weil sie sich genau an das richten, was abwesend ist – die Person, die diesen Körper belebt hat. Ähnlich verhält es sich mit dem affektiven und sozialen Verhalten. Man grüßt die Toten “ein letztes Mal”, man bemüht sich, ihnen einen “fröhlichen Gesichtsausdruck” zu geben, man streichelt sie, auch wenn all diese Gesten und Verhaltensweisen nur dann einen Sinn ergeben, wenn man sich vor Augen hält, dass sie das Objekt, an das sie sich richten, nicht wirklich adressieren können.<sup>15</sup>

Wir können nun zu unseren Gemälden zurückkehren und uns fragen, ob es möglich ist, einen *Leichnam* darzustellen, das heißt, ob es möglich ist, die Dualität, die ihn charakterisiert, im Bild zu erfassen. Ich glaube, dass diese Frage bejaht werden kann, und dass das Genre der Grablegung und der Pieta oft ein Versuch ist, diese doppelte Natur des toten Körpers zu zeigen: das, was da ist, und das, was man sich nur einbilden kann, dass es *noch* da sei.

Aber was geschieht mit den Bildern, in denen Judith Holofernes tötet? Mantegna entwirrt den Knoten gleich zu Beginn: Holofernes’ Körper ist nur noch ein Ding, aus dem das Leben endgültig gewichen ist. Auf der einen Seite ein Kopf, dessen Züge und Ausdruck wir nicht sehen können, auf der anderen Seite ein Körper, den wir kaum erahnen können und der sich in einem völlig ausdruckslosen Teil offenbart: einem Fuß. Botticelli ging noch einen Schritt weiter: Er malte ein Diptychon. Auf einem Bild stellt er Judith und Abba dar, die leichtfüßig auf Bethulia zugehen. Die eine trägt einen Olivenzweig, die andere den abgeschlagenen Kopf des Holofernes. Die Entdeckung der Enthauptung ist das Thema des zweiten Teils des Diptychons, und hier gibt es keinen Raum für Zweideutigkeiten: Wir sehen einen toten Körper ohne Kopf, der auf einem Bett liegt, als wäre er auf dem Tisch einer Anatomiestunde. Tintoretto, Lavinia Fontana, Mattia Preti und viele andere haben Holofernes auf diese Weise dargestellt – als toten Körper, als etwas, das keine Erinnerung mehr an das Leben wachruft.

Caravaggio, der in anderen Gemälden seine Meisterschaft in der Darstellung der Dualität des Leichnams demonstriert, wählt hier einen anderen Weg. Er stellt einen Körper dar, der lebendig und tot zugleich ist. Er malt Holofernes im Sterben, und die Art, wie er ihn malt, zeugt von der fiktiven Co-Präsenz von Leben und Tod: Die Arme, die nach Halt suchen, und die Faust, die sich in einer letzten Anstrengung ballt, zeugen von einem Leben, das noch da ist, aber Holofernes’ glasiger, zielloser Blick und sein stimmloser Schrei scheinen diesem Zeugnis offen zu widersprechen. Eine gegensätzliche Darstellung also, in der Tod und Leben zu einem einzigen Knoten verwoben sind.

Leichen sind Gegenstände, die einen latenten Widerspruch in sich tragen, aber man sollte die Besonderheit dieses Gemäldes von Caravaggio nicht übersehen. Hier geht die Phantasie den umgekehrten Weg: Sie versucht nicht, in einem toten Körper das Leben wiederzufinden, das ihn einst belebte, sondern sie sucht in einem noch lebenden Körper den Tod, der von ihm Besitz ergreifen wird. Das ist kein Zufall. Worüber Caravaggio nachzudenken auffordert,

---

<sup>14</sup> Für eine einführende Diskussion über die Ontologie des Leichnams siehe Wittwer, 2007.

<sup>15</sup> Der erste, der theoretisch über den doppelten Charakter des Leichnams nachdachte, war vielleicht Robert Hertz (1907). Zu diesem Thema, siehe auch Metcalf & Huntington, 2022

ist nicht unsere Unfähigkeit, im Leichnam die Person, die gerade noch da war, von dem zu trennen, was jetzt bleibt. Die Unfähigkeit, von der er spricht, ist eine andere: Es ist unsere Unfähigkeit, unseren eigenen Tod zu fühlen und zu erfahren. Aber die Widersprüchlichkeit des unmöglichen Augenblicks, in dem man sich seines Nichtmehr-Seins bewusst wird, manifestiert sich in Caravaggios Gemälde nicht nur in der Darstellung eines Körpers, in dem Leben und Tod gleichermaßen präsent sind; sie manifestiert sich auch dank der Grammatik der bildlichen Erzählung, die uns zwingt, in der Gegenwart zu verweilen, in der Holofernes vom Leben in den Tod übergeht. Wir schauen Holofernes an und sehen, wie er sich bewusst wird, dass in einem Augenblick sein Kopf fallen und sein Körper ein Ding unter vielen sein wird, aber der Knoten löst sich nicht: Der Moment wiederholt sich, und die Szene, die wir erwarten – und die Holofernes selbst voller Ehrfurcht erwartet –, kommt überhaupt nicht. Es ist notwendig, dass sie nicht kommt: Das Gemälde nutzt die Grammatik der Bilderzählung, um uns zu einer intuitiven Reflexion über unsere Unfähigkeit zu zwingen, uns selbst tot zu denken.

Das Gemälde friert die Erzählung in einer unbewegten Gegenwart ein – einer Gegenwart, die nicht vergeht, sondern immer auf eine nahe Zukunft verweist. Holofernes ist sich bewusst, dass er stirbt, aber das Standbild dieses Augenblicks zwingt uns, einer Fiktion Gestalt zu geben: Wir sind gezwungen, uns den Moment vorzustellen, in dem wir tot sein werden, aber diese Zukunft kann sich nicht in eine Gegenwart verwandeln. Wie Mark Twain in *Tom Sawyer* lädt uns Caravaggio ein, unsere eigene Beerdigung zu betrachten, und zwingt uns, die Fiktion zu formulieren, in der wir uns bewusst werden, dass wir nicht mehr bewusst sind. Der dramatische Gehalt dieses Gemäldes hängt nicht vom Realismus ab, mit dem es die krude Geschichte des Holofernes in Szene setzt, sondern von der Idee, deren Ausdruck es sein will: Caravaggio will den Tod in der ersten Person schildern. Dies gelingt ihm, weil die Grammatik der Bilderzählung es ihm erlaubt, den letzten Augenblick im Leben des Holofernes zu verlängern und ihn als eine Gegenwart zu verstehen, die von sich selbst sagt, dass sie keine Zukunft hat.

#### REFERENCES

- Barthes, R. (1980). *La Chambre Claire. Notes sur la photographie*, Gallimard, Le Seuil;
- Bergson, H. (1900). *Le rire. Essai sur la signification du comique*, Alcan, Paris;
- Currie, G. (1995). *Image and Mind. Film, Philosophy, and Cognitive Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge;
- Fragnito, G. (1997). *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura*, Il Mulino, Bologna;
- Gelman, R. (1990). "First Principles Organize Attention to and Learning about Relevant Data: Number and the Animate-Inanimate Distinction as Examples" in *Cognitive Sciences*, 14 (1), pp. 79-106;
- Hamburger, K. (1977). *Logik der Dichtung*, Klett Cotta, Stuttgart;
- Heider, F. & Simmel, M. (1944). "An Experimental Study of Apparent Behavior", in *American Journal of Psychology*, 57, pp. 243-259;
- Hertz, R. (1905). "Contribution a une étude sur la représentation collective de la mort", in *L'Année sociologique*, pp. 48-137 ;
- Husserl, E. (1966). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Zweites Buch, hrsg von M. Biemel, Nijhoff, Haag;
- Husserl, E. (1966). *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, hrsg von R. Boehm, Nijhoff, Haag;
- Husserl, E. (1980). *Phantasie, Bildbewusstesein, Erinnerung*, hrsg. Von E. Marbach, Nijhoff, Haag;
- Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen*, zweiter Band, hrsg von Ursula Panzer, Nijhoff, Haag;
- Ingarden, R. (1972). *Das literarische Kunstwerk*, Niemeyer, Tübingen;

- Kemp, W. (1995). "Narrative", in *Critical terms for art history*, hrsg von R. Nelson, Chicago 1996, pp. 58-69;
- Koffka, K. (1935). *Principles in Gestalt Psychology*, Harcourt, New York;
- Köhler, W. (1938). *The Place of Value in a World of Fact*, Kegan Paul, London;
- Lessing, G.E. (1959). *Laokoon oder über die Grenzen der Malerei und Poesie*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 2, hrsg. v. W. Stammler, München;
- Lomazzo, P. (1844). *Trattato dell'arte della pittura, scultura e architettura*, Del Monte, Roma;
- Metcalf, P. & Huntington, R. (2022). *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*, CUP, Cambridge;
- Metzger, W. (1941). *Psychologie*, Steinkopf, Darmstadt;
- Michotte, A. (1946). *La Perception de la Causalité*, Louvain ;
- Parovel, G. (2012). *Le qualità espressive. Fenomenologia sperimentale e percezione visiva*, Mimesis, Milano;
- Piana, G. (1992). *La fenomenologia come metodo filosofico*, <https://sites.unimi.it/archiviopiana/index.php/saggi-su-husserl-e-sulla-fenomenologia/77-la-fenomenologia-come-metodo-filosofico.html>;
- Pinotti, A. (2017). In Alois Riegl, *Historischen Grammatik der bildenden Künste*, Mimesis, Milano;
- Riegl, A. (2017). *Historischen Grammatik der bildenden Künste*, Mimesis, Milano;
- Scanu, L. (2021). "Svelare, occultare, esibire, contemplare" in Terzaghi 2021, pp. 35-46;
- Spinicci, P. (2022). "Il presente immobile. Riflessioni sulla natura della narrazione pittorica", *Paradigmi*, <https://www.rivisteweb.it/doi/10.30460/103666>, pp. 1-14;
- Terzaghi, M.C. (2021). *La Giuditta del Caravaggio e i suoi primi interpreti*, in *Caravaggio e Artemisia. La sfida di Giuditta*, herausgegeben von M. C. Terzaghi, Officina Libraria, 2021, pp. 47-79;
- Tormey, A. (1971). *The Concept of Expression*, Princeton University Press, Princeton;
- Wittwer, H. (2008). "Der Leichnam aus der Sicht der Philosophie", in *Deutsche Zeitung für Philosophie*, 56, pp. 97-117.



---

THOMAS BEDORF

FernUniversität Hagen

thomas.bedorf@fernuni-hagen.de

---

# SITUATIVE DIFFERENCE. A CONCEPT FOR POLITICAL PHENOMENOLOGY

---

## *abstract*

*To exist corporally, i.e., in corporeal difference, to the world means that the space of possibilities does not exist as a virtual multiplicity of abstract possibilities, but always only as a horizon of possibilities that orients actions in a situation. For a political phenomenology, the notion of situatedness is attractive because it articulates a rupture in the political. The perspective of an embodied situated subject can neither be transferred into an 'objective' situational picture (a position), nor can its place be assigned in it and thus mapped in it. But if situated subjects want to become visible in the agonistic field of power, they have to choose a position. Only as a position it becomes recognizable what one stands for, even if there is no safe way from situatedness to positioning. A phenomenology of situatedness thus leads to a politics of positioning.*

---

## *keywords*

*situation, position, political phenomenology, split subject, feminist phenomenology*

Situatedness is not something. It is not a thing, not something to be pointed at, not an entity. My situatedness is neither a phenomenon because it does not appear to me, it does not present itself to me as something in the manner of its appearing. But even if it does not appear itself, it is always given along with the appearing of things – what Husserl calls “co-given” (Husserl, 1989, p. 223) (“mitgegeben”). This character of being given along with something else makes it problematical to address the topic and indeed makes it impossible to address it in a direct manner. Our attention is then directed more to the “situation” than to “situatedness”, a concept familiar from numerous classical phenomenologists such as Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty and Waldenfels. The interest in the notion of situatedness is a political one, because the difference between the notion of situation and that of position, or between situatedness and positioning, can serve to show that we are inescapably politically responsible when we position ourselves *in* situations. In what follows, it will be argued that this difference, which might be called the “situative difference,” can provide a basic concept of political phenomenology.

This will be outlined through four steps: Firstly, I will summarize widely recognized phenomenological descriptions of situatedness. The second part will involve a reflection on the feasibility and limitations of addressing it as a subject. The third part will develop the concept of “situative difference,” which explores the relationship between situation and position, or between situatedness and positioning. Finally, the fourth and final step will initiate the development of a perspective for political phenomenology emerging from these discussions.

### **1. Givenness of the Situation**

Perception, speech and action exist only in situated form. Bodily forms of perception, speech and action do not exist as mere incidents at a seemingly neutral point in three-dimensional space, but rather are bound to and anchored in their situation from which space is accessed as space and thus as a context of significance. When things or people appear to me as something or someone, they do not do so as atomized particular objects, but rather embedded in a significant overall context. The phenomenality of things appears only in the meaningful context of a situation. Corporally I experience things in their relatedness – among each other and in relation to me. Desks, lecterns and rows of seats shape the room, they are familiar to me with regard to their utility and readiness to hand and make it possible for me to orient myself in space. Corporal orientation in space does not measure clearances and distances, but rather experiences them as appropriate, beneficial, difficult or unsuitable with respect to one’s own



wishes, aims and desires.

During my academic talk, the lectern shields a part of my body from the gaze of the others (specifically, the part that is considered insignificant in academic discourse according to Western norms: only my gestures, facial expressions and my speech organs are of interest), but it also supports me. I have something to hold on to when I feel insecure about the reaction to my lecture. The lectern gives stability and security to me. The lecture hall or seminar room is not only furnished with objects, but also with other bodies. The number of bodies in the room is not without meaning. If the room could accommodate more bodies, I would probably sense, that there aren't enough people in it. My own fear of failure correlates with the projection of potential reasons for emptiness, which could be due to me or the topic of my lecture. If, however, the room is fuller than expected, the expectation in the room adds up to a demand of which I'd fear that it cannot be fulfilled. One way or another: it is good that the room has these openings through which I came and through which, if need be, I could quickly escape. All entrances are potential emergency exits.

Additionally, the distribution of bodies within the room is not haphazard. Rather, there exists a discernible pattern of significance within the crowd, as I share a more or less extensive and meaningful history with certain individuals in the audience. On the other hand, there are others who remain entirely unfamiliar to me. The presence of familiar faces provides me with a sense of security, much like the lectern does. In moments when self-doubt threatens to overpower me, I can direct my attention solely towards them and allow the rest to fade into the background. Consequently, it is all the more jarring when the familiar face I am addressing appears vacant. Such a response can only be interpreted as skepticism or boredom, as I do not even entertain the notion of tiredness or distraction, which are unrelated to me.

However, beyond these individual factors, there exist atmospheres and tenors permeating the room itself, akin to the tuning of a musical instrument. There may not always be a resonance between the physical space and my own bodily presence, which can either amplify and intensify my own resonance or hinder it. The ambiance of the room can facilitate a smoother beginning than anticipated, but it can also feel chilly, suppressing my voice within my throat. Both my own emotions and those of others intertwine, resulting in co-affective situations. (Waldenfels, 2015).

To be related to the world corporally, by a physical body, that is, in corporal difference, means that the space of possibilities presents itself not as a virtual manifold of abstract possibilities, but rather always as a horizon of possibilities that orients action in a situation. The concept of *situation* is systematically in opposition to the concept of *position*. Physical things are located by an observer in three-dimensional space; this can also be done by technical means (for example floor plans, GPS systems, device tracking and the like). They are localized in a "general position" (Heidegger, 1962, p. 346)<sup>1</sup> in relation to other physical things, their outline is traced, their distances measured and sizes identified. They are *in* space. Physical bodies, by contrast, are "en situation" (Sartre), they are situated at the "zero-point of experience" (Husserl) *from which* space is constituted as space and thus becomes experienceable. Similarly, freedom, as existential phenomenology has shown, is first and foremost not conceivable as the abstract ability of a transcendental subject or an atomized liberal subject of law; rather, there is "freedom only in the situation, and there is a situation only through freedom." (Sartre, 1953, p. 489) In view of the facticities, conditions of possibility and limitations inherent to the situation, freedom is logically conceived as being at once groundless and unbounded and at the same time contextual and significant. It is *groundless*

---

1 Unfortunately, the English translators choose "situation" to translate "Lage". Correction of the translation is mine.

because it has no other ground or foundation than the situation in which it is articulated together with the actual possibility of overcoming its limitations from within the situation by “projecting” itself. But it is also always a *contextual* freedom, not abstract, but rather concrete freedom, and as such related to the horizon of possibility, of “I can”. However, “I can” is by no means the only dimension of experience in situations. Rather, in situations we are also confronted with moments of deficiency and impossibility. The desire, the intentions and the various forms of expression and action are confronted with resistance that shape the situation and limit the spaces of possibility. Even if it may be experienced as an external limitation, inability is not a subtraction from an essentially comprehensive ability that is supposed to represent the “truth” of the situation.

There is a considerable difficulty involved in becoming conscious of one’s own situatedness. In the words of Jean-Paul Sartre, it has the structure of a “totalizing totality”. It is the totality of the conditions of possible meaning, the totality of what can be experienced. Experience is always structured along the lines of sense; otherwise it would not be experience. That does not exclude nonsense or absurdity for it can only appear before a meaningful background as nonsense or absurdity. But things that are completely devoid of sense do not take part in situations (they are similar to noise in media communication).

The process quality of totalizing consists in the fact that it does not simply exist, but rather that it happens, or more precisely: it is done. The fact that one is *in* a situation does not mean that there is a choice to be outside of the situation and so to speak from there to gain information about what is happening “inside”. Rather, the fact that the situation “totalizes” means that by virtue of practicing the situation the totality of what is meaningful for someone in the situation is produced. Since we cannot be located outside of the situation, it cannot be addressed as an object without further ado. It is not a phenomenon that can be subjected to phenomenological description.

Hence, the situation can only become reflective when the unquestioned character of what is situatively obvious is fractured. When the horizon of the “practical possibility of the I can” (Husserl, 1989, p. 270) is obstructed by an “I cannot” (Ahmed, 2007, p. 161). In opposition to the conception of an expansion of bodily possibilities, as put forward by Husserl and Merleau-Ponty in their phenomenologies, Sara Ahmed speaks of a “phenomenology of ‘being stopped’” (ibid.). It may well be that situatedness as situatedness can only become conscious when “I can” is accompanied by “I can’t”, or more to the point: when it is thwarted.

### 2. Reflectivity of Situatedness

At the beginning it was said that the situation from which I proceed is my situation, that the first-person perspective is unavoidable. That is correct, but it needs to be made more precise inasmuch as the manner of expression is misleading in two ways that are related to each other. The first person is not one person and it is not a subject of consciousness.

- 1) Experiences that we have as corporal beings, as beings with a physical body are always more or less shared experiences; even if it is not the case that several people “have” the same experiences as experiences, they do take place in a space whose meaning dimensions are socially mediated. There is no private-language meaning. Just as there can be no private language (as Wittgenstein puts it), there are no “private situations” in so far as even purportedly private situations are characterized by the presence of other people even when they are actually absent. The sociality of meaning is based on the linguistic mediation of our relatedness to the world. We participate in meaning with others, and we have no other meaning to understand than that of others. Being is “co-”, as Jean-Luc Nancy tirelessly insists (Nancy, 2000). Not “co-being” or “co-existence” (in the sense that Heidegger referred to) – which would make it necessary to discuss what “being” and “existence” are – but rather the bare minimum of

determination of “co” or “with”, splitting, division, sharing. In the theory of alterity, intersubjectivity always begins with the “other in the core of myself” (Levinas, 1998, p. 141). In terms of social theory situations are experienced in embodied practices (in the sense of culturally formatted, habitualized units of performed actions). Practices are always situated practices. The first-person perspective is accordingly not an undivided experience with the first-person quality seal of sole responsibility and security; at best, it is a first-person-plural perspective in which the social and cultural mediation of all experience is also expressed.

- 2) By the same token, this “first person” is also not a subject of consciousness that “constitutes” the perspective of experience and the objects appearing in it. Rather, things also simply happen to the subject that is exposed as a physical body and is a befallen subject. Experiences do something “to me” while I “have” experiences. I am somewhat addressed by my experiences. What is called the first-person perspective is accordingly not experience with a guarantee of genuine, transparent consciousness. Rather, it designates the address of the person to whom an experience happens or who is befallen by the experience. Events in experience that do not just routinely repeat the same old things on and on (although in the identity of repetition there is, as we all know, a minimum of difference), these events are things that “befall” us, they are “Widerfahrnisse” (Waldenfels, 2002, p. 98sq.). (I don’t make them “happen” but they “happen to me”).

The consequence of these two corrections to an interpretation of the first person as an isolated, autonomous entity is that there is something implicit behind the first person or backing it up, something that provides the conditions of possibility for meaningful experience in the situation. Structures, social constructions of reality that make the world what it is for us or for me. And which help to shape my ability and inability in situations.

If, for example, we take my situation as a speaker giving an academic talk, it would be underdetermined if I narrow it down to my individual psycho-biographic insecurities and fears. It could seem that these are merely subjective characteristics of experience that have something to do with other people and the world only to the extent that they have an influence on my acting and speaking in the world and sometimes confine them. Fears always have an intersubjective tune and trigger, for example, previous experience or even experiences in early childhood or projections (as psychoanalysis teaches us). But the intersubjective trigger and characterization of one’s own mental economy is not what primarily matters to me here. Every situation as such has a social and cultural structure, it is pervaded by visible and invisible vectors, powerful allocations of space on the body, by inclusions and exclusions of the body. Spaces also have colors.

Calling a room “white” does not mean a color of the skin, but rather a sense-giving structure of space that organizes inclusions and exclusions and distributes the right to speak. In a white room I am “white” in this sense, that is, I am inconspicuous, my presence is not noticed as something special. I fit in, my position as a speaker is not disputed. Independent of my inner mental disposition, I am welcome here so that my white body is not an issue. The audience can concentrate completely on what is said and discuss the “things themselves” that I present. They do not bother about me because as a white man, I am neither invisible (or invisibilized), nor does white appear as a color. White is the non-color from which all the other conspicuous colors are set off. Since I am not conspicuous, my statements carry weight, they can be of consequence (which for its part intensifies my insecurities: I am obligated to have something to say). In structural terms, what is said can be extensive and occupy space in its own right because my position seems unmarked as a sort of empirical position

of objective speech in rational communication. The white place appears as a non-place, as the empirical presupposition of the “God’s trick” (Donna Haraway) that seems to speak from above or outside because it does not seem to occupy a shared place among other bodies. In this sense, my white speaking position tends to “ontological expansiveness” (Sullivan, 2006, p. 144). It is not limited by spatial separations and allocations of position, it appears to itself to be (if it appears at all) the most natural position at all. Since it does not seem to be a position among others, it can occupy every position and speak to everybody about everything. It is the universal position that evaluates and debates claims to validity without any need to address the situated genesis of validity. It thus presents itself paradoxically as an “unsituated situatedness”, or in other words: it imagines itself as the speaking position that does not owe its position to a situation.

Reflecting on the first-person perspective thus makes it possible to see that white situatedness is only one among innumerable others and hence that it is contingent. A critical look at the conditions of possibility, at the “historical apriori” of one’s own speaking, makes it possible to recognize that the genesis of one’s own claims to impartiality is an illusion. However, the term must not then be affiliated with Husserl, where it still denotes a teleology of “humanity” that finally ends at an “absolute apriori” that is supposed to be valid “for all men, all times, all peoples” (Husserl, 1970, p. 377) regardless of all historical and cultural differences. For Foucault, on the other hand, this is the designation of the ground of conflicting simultaneity and mutual modification of rationalities (Foucault, 1983, p. 202)<sup>2</sup>. To conceive of situatedness as a historical a priori means thus to reflect on the political-historical structures of contingent lifeworlds (Guenther, 2021, pp. 10–11). In very classical terms, criticism helps us to become aware of the limits of one’s own claim to valid descriptions.<sup>3</sup>

### **3. Situatedness and Positioning: Situative Difference**

Without explicitly stating so, I have been referring not merely to situations, but to situatedness and positions or positioning. It is crucial to refine this terminology further. As previously mentioned, a situation is a totalizing totality, the totality of conditions of possible meaning, the totality of what can be experienced. It is described in concrete terms for a corporal subject, a subject with a physical and living body in its here and now. In this context, I use the term situatedness to denote the “historical a priori” of the situation. It represents the underlying structural conditions of possibility that enable a situation to arise, which are subject to historical variability and shaped by “power-knowledge regimes” (Foucault). For the reflective ego, this implies that the situation one can describe, is the situation from a first-person perspective, while one’s own situatedness can only be perceptible indirectly through the viewpoints of others. Similar to how one can only perceive the external aspects of their physical body through the gaze of another person (as elucidated by Sartre’s phenomenological analysis of shame, Sartre, 1953, p. 252sq.), the reflection on one’s own situatedness necessitates the involvement of the other person’s view. The other person’s gaze encompasses my being-for-others, which is an inherent aspect of my experience, but only insofar as it is entwined with the perspectives of other individuals. Consequently, an exploration of the potentialities and limitations of one’s own situatedness can only be undertaken reflectively in communication with others, albeit even then such an understanding remains incomplete.

---

2 For more about the comparison of Husserl and Foucault on the historical apriori see Aldea, Allen 2016.

3 This attitude has lately been called a “critical phenomenology” or “political phenomenology”. See Weiss, Salamon, Murphy 2019 and Bedorf, Herrmann 2020. In what follows, “critical” and “political phenomenology” will be used interchangeably as designations for a common critical *practice* of phenomenological thought. The question of whether “critical phenomenology” can and should also serve as an organizing term for authors and phases in the history of phenomenology has already begun elsewhere. See Aldea, Carr, and Heinämaa 2022.

In concrete terms, reflecting on the situatedness of white speakers necessitates engaging with phenomenological analyses that shift the focus to the “color line” (Du Bois) from the perspective of People of Color. This approach is essential as it allows for a comprehension of the fear arising from questioning the validity of one’s own statements on the basis of a certain situatedness. For a different subject with a different situatedness, a complementary fear may arise: instead of the fear of failure on the stage of academic discourse, where the content itself holds significance, the foreground may feature the fear of invisibility and not being heard (as in Boger, 2020, p. 97). The initial fear of failure can be recognized as “white” since it appears to be a commonly shared experience. Some of you may already be familiar with this fear. It is deemed “white” because it does not stem from a specific situatedness. Furthermore, it can be labeled as “white” and “masculine” due to its association with the notion of a position characterized by universal and supra-historical impartiality, wherein everything can be expressed “objectively.” The corresponding fear linked to this position is the fear of losing potency, the apprehension of falling short in one’s own abilities (“I can”)—an ability that is simultaneously perceived as universal. From a psychoanalytical perspective, it can be understood as a fear of castration.

The comprehensive understanding of my whiteness relies on the contributions of feminist and post-colonial phenomenologists. Without their work, the assessment of my racial identity would not only remain incomplete but would also be rendered impossible. As previously mentioned, the recognition of racial markers, among other aspects, can only be achieved through interactions with other situated perspectives. Acknowledging the epistemological advancements made by phenomenologies of racialized subjects is not merely a superficial political gesture, nor is it merely a reflection of the prevailing spirit of political correctness. Instead, it emerges as an essential epistemological imperative.

The concept of position and positioning requires further examination, particularly as they are often used interchangeably in political and activist contexts. To provide a crucial distinction, we can explore the phenomenology of “corporal difference,” (Bedorf, 2017) a term that captures the unity within the diversity of the physical and living body (“Körper” and “Leib”). As discussed earlier, we can differentiate between situational and positional spatiality. Situations emanate from a place that they unfold and make accessible, similar to on-site works of art. On the other hand, physical bodies are situated in ways that determine the accessibility or inaccessibility of possibilities for perception, speech, and action. In contrast, positions refer to the objective spatial location that is externally delineated. Positions are determined by distances and gaps, yet within these terms, space lacks intentional direction.

One might perceive a dichotomy between place and space, as if phenomenology aims to rehabilitate the bodily place in contrast to the purportedly asubjective space of physical objects. However, treating the reinstatement of place (against an assumed asubjective space) as a return to fervent authenticity parallels the discourse on rediscovering or reconnecting with the living body. It suggests that place and body are inherently more authentic than space and physical objects, and thus need to be rediscovered. To avoid an overemphasis resulting from an authenticity-driven philosophy, place and space should be understood as differential concepts, just like the living body and the physical object. Just as Edmund Husserl occasionally referred to “Leib-Körper” (living-physical bodies), we can also consider the notion of “Orts-Raum,” a spatial place (Waldenfels). Similarly, I employ the term “corporal difference” to convey the ambiguous nature of the living and physical body; “situative difference” would be a suitable choice for “spatial place,” highlighting the ambiguity between one’s own place and the objective space. This perspective acknowledges that we are never merely situated, but also positioned or assigned a position. Positions, functioning as coordinate points in space, externally mark me, for example, within a political realm. Just as there is no inherent living

bodiliness, but rather bodily existence emerges through interactions with the routines of the physical body and external attributions of meaning, situatedness itself is not an isolated state but exists in relation to positioning. Therefore, any description of situatedness inherently incorporates positional concepts.

### 4. Perspectives for a Political Phenomenology

The concept of the situation in the perspective of phenomenological theory of corporeal practice aligns with the concept of situated knowledge in feminist epistemology. Feminist epistemology had shown that criteria of the objectivity of scientific knowledge turned out to be historically contingent and are thus dependent on socially allocated speech positions, exclusions and power asymmetries. To scientifically explore this reality, the perspectival nature of specific experiences will have to be taken into consideration rather than generalizing from *one* particular perspective (that of the standard disinterested white male subject). Thus, the understanding of objectivity requires the inclusion of situated perspectives as fundamental prerequisites. Like “correlationalist” phenomenology (Meillassoux, 2006, p. 18)<sup>4</sup>, feminist epistemology emphasizes the political responsibility that arises from acknowledging and engaging with perspectivizing situations (I shall come back to this in the concluding remarks).

Due to the possibility of taking a *position* in situatedness, situations can be politicized. However, it is important to note, that the opposition between situation and position implies that situations cannot be transformed into positions without difficulty. They are separated by a categorial gap. The perspective of an embodied, situated subject cannot be directly translated into a top-down floorplan view or be assigned a specific place within that plan. As a result, a literal “positing” in the sense of the Latin term “ponere” is unattainable within situatedness. Subjects find themselves situated without firm *ground* or foundation. While they do occupy a place, this place does not offer a natural footing or solid ground.<sup>5</sup> If an ethical dimension can be derived from groundless situatedness, it would involve a reminder not to lose sight of one’s own decenteredness or to projectively construct a false sense of positing. To borrow the words of Theodor Adorno, the ethical imperative resulting from groundlessness would then be “not to posit oneself” (Adorno, 1996, p. 251).

Given that the concept of situative difference highlights the *inseparability* of situations and positions, it becomes evident that an emphatic, purely situative corporality would be an unrealistic and idealized notion. Positions are thus indispensable. To maintain the corporeal metaphors of phenomenology, positionings can be referred to as *stances* adopted within situated contexts. As stances occur in space, they can be comprehended as political positions, particularly when they are *collective* in nature. It is important to note that stances should not be confused with moral actions; instead, they represent political responses to the ethical imperative not to posit oneself.

One *is* situated, but one *takes* a position. The distinction between being situated and taking a position is significant. This syntactical difference highlights that situatedness is not a matter of personal choice, whereas a position is. The transition from a situation to a position should not be assumed as automatic or predetermined. In terms of the *situative difference*, it is impossible to *avoid* taking a position. However, a particular position does not necessarily arise from a given situation. Consequently, since the transition from situatedness to positioning

---

<sup>4</sup> This adjective was meant as a criticism of phenomenology in the brief debate on “speculative relativism”; in truth, however, it is a quite appropriate characterization of phenomenology and should be affirmed by phenomenologists.

<sup>5</sup> Except in the newer sense of a relational instead of a substantial ground (“terre”) on which one “lands” (“atterrir”). See Latour 2017.



always involves a rupture, it can only occur as a strategic choice (as illustrated by Gayatri Spivak's perspective on this matter). A position reflects one's behavior in response to and in consideration of their own situatedness. As a result, in political theory, the opposite term to situation is not position, but rather *positioning*, which is flexible and can be altered or revoked. Therefore, a political phenomenology of the corporally situated subject leads to a "politics of positioning."

It is not by chance that the expression "politics of positioning" is derived from the experience of the political struggles of the marginalized – and that it arises from their situation. It emerged from feminist, anti-racist, and post-colonial theories and practices that challenged the notion of presumed objectivity. These theories and practices stemmed from the recognition of specific experiences of minority groups, experiences of oppression and exclusion, and the imperative to assert their own visibility and audibility within the political realm. Such recognition became the starting point for their situated political struggles.

From this historical context, I will conclude by providing a brief reminder of Donna Haraway's perspective to highlight the connection between feminist "standpoint theory"<sup>6</sup> and political phenomenology. Stemming from the historical and epistemological convictions about "objectivity" as a power relation that arose from political struggles for emancipation, feminist epistemology has embraced the concept of "situated knowledge" (Haraway, 1991, p. 188). It addresses the double task, as articulated by Haraway, of acknowledging the contingency of knowledge *while* still remaining committed to understanding the realities of the world. This notion of "feminist objectivity" can be characterized by four key elements:

1. In situated knowledge, the consideration of *corporeality* is essential. The conventional epistemological division between knowing subjects and known objects, between processes and materialities, is not inherently objective because all acts of seeing *are* inherently shaped by corporeality and materiality. Even the perspectives captured by laboratory cameras are not neutral, detached views from an objective standpoint. To put it succinctly, as Donna Haraway states, "only a partial perspective promises objective vision" (Haraway, 1991, p. 190).
2. It is important to note that the acknowledgment of partial, situated perspectives does not lead to relativism. Calling situatedness relativistic is precisely to dismiss the very starting point from one experiential space that makes perspectives possible in the first place. It is an attempt to assume an objectifying meta-perspective that claims equal validity for all perspectives, effectively being nowhere while pretending to be everywhere. As Haraway asserts, "Relativism is a way of being nowhere while claiming to be everywhere equally." (Haraway, 1991, p. 191) In this perspective, relativism and totalizing objectivity are both seen as illusory constructs. They are both "god's tricks" (Haraway, 1991, p. 191), as they presume the possibility of detachment from situated perspectives. Consequently, Haraway maintains skepticism towards the proclaimed death of the subject that was declared long ago. The notion of the dying subject, often associated with the "command center of will and consciousness" as identified by the "boys in the human sciences", is approached differently. By embracing the idea of "non-isomorphic subjects" (Haraway, 1991, p. 192), the heroic proclamation of their demise becomes unnecessary.
3. Partiality, far from hindering it, actually enables "objectivity". The idea of a central command center of knowledge is fiction, just as the divine gaze is an idealized image of scientific knowledge. However, if the self is understood not as a unified identity

---

6 The term is due to Nancy Hartsock. See Hartsock 1983.

but as a division, then intersubjective validity of knowledge can only be conceived through the exchange between subjects and their inherently partial experiences. This “partial connection” among multidimensional selves forms the foundation of the new notion of objectivity, and it is this intertwining of perspectives that renders these scientific views inherently political. An “optics is a politics of positioning.” (Haraway, 1991, p. 193)

4. *Rationality* is rooted in a political-ethical positioning. The idea that non-political standards of rationality ensure the scientificity of knowledge, with subsequent decisions made using criteria external to science, is not accurate. Instead, positioning entails taking “responsibility for our enabling practices. It follows that politics and ethics ground struggles for the contests over what may count as rational knowledge.” (Haraway, 1991, p. 193)

The generation of situated knowledge originates from bodily experiences, wherein the partiality of a particular perspective is embedded. This process leads to the production of objectivities that do not rely on a detached “view from nowhere.” Similarly, the phenomenological notion of situatedness contributes to understanding a historically contingent reality that possesses meaningful structure, characterized by its projection towards possibilities and encounters with obstacles. Thus, even if coming from different philosophical grounds, the politics of positioning can be seen as a common feature of feminist standpoint theory and political phenomenology.

Crucial for the political or: politicizable dimension of situated corporeality is that while each experience is singularly situated, there is always *more* than *one* experience that gives rise to conflicts that cannot be reconciled by common “standards of rationality” but exist as irreducible conflicts (Bedorf, 2006). The plurality of situated modes of experience situates them within an “agonistic power field.” (Haraway, 1991, p. 185) It is not just a matter of trivially acknowledging the existence of other experiences, but rather, if objectivity is linked to situatedness, there is always contention over “situated objectivity.” Situations become political when they are collectively and publicly articulated, in other words, when they are positioned. They gather experiences from which political actions may emerge. A “politics of location” (Rich, 1994, p. 215), which begins with bodily situatedness, always entails a responsibility that arises from situatedness itself (Rich, 1994, p. 220). The responsibility to position oneself in relation to these experiences cannot be delegated. On the contrary, as Haraway emphasizes, the recognition of the situatedness of knowledge makes (political) responsibility inevitable. Just as phenomenologically speaking, “ethics is an optics” (Levinas, 1969, p. 23) because every response to otherness simultaneously provides us with a perspective on the world, every optic, i.e., every perspectival situatedness of our experiences, implies a “politics of positioning”.

Translated by Donald Goodwin

### REFERENCES

- Adorno, Theodor W. (1996). *Probleme der Moralphilosophie* (1963). *Nachgelassene Schriften, Abteilung IV: Vorlesungen*. Vol. 10. Edited by Thomas Schröder. Frankfurt/M.: Suhrkamp;
- Ahmed, S. (2007). “A Phenomenology of Whiteness.” In *Feminist Theory* 8 (2). 149–168;
- Aldea, A. S. & Allen, A. (2016). Special Issue: Cont Philos Rev 49. no. 1.: Historical A Priori in Husserl and Foucault;
- Aldea, A. S., Carr, D. & Heinämaa, S. (2022). *Phenomenology as Critique. Why Method Matters*. London, New York: Routledge;



- Bedorf, T. (2006). "The Irreducible Conflict. Subjectivity, Alterity and the Third." In *Archivio di Filosofia* 74, no 1. 1-3, 259-270;
- Bedorf, T. (2017). "Selbstdifferenz in Praktiken. Phänomenologie, Anthropologie und die korporale Differenz." In *Phänomenologische Forschungen*. No. 2, 57-75;
- Bedorf, T. & Herrmann, S. (2020). *Political Phenomenology. Experience – Ontology – Episteme*. London, New York: Routledge;
- Boger, M.-A. (2020). "Warum haben Menschen Angst vor Emanzipation und Mündigkeit? – Zu den Grundängsten im platonisch-badiouischen Verfassungskreislauf." In Christane Thompson, Jörg Zirfas, Wolfgang Meseth and Thorsten Fuchs (ed.), *Erziehungswirklichkeiten in Zeiten von Angst und Verunsicherung*. 82-100. Weinheim: Beltz-Juventa;
- Foucault, M. (1983). "Structuralism and Post-Structuralism." In *Telos*. Vol. XVI, no. 55, 195-211;
- Guenther, L. (2021). "Six Senses of Critique for Critical Phenomenology." In *Puncta. Journal of Critical Phenomenology*. Vol. 4, no.2, 5-23;
- Haraway, D. (1991). "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective." In *Simian, Cyborg, and Women. The Reinvention of Nature*. 183-201. New York: Routledge;
- Hartsock, N. (1983). "The Feminist Standpoint: Developing Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism." In *Discovering Reality. Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*, edited by Nancy Hartsock and Merrill Hintikka. 283-310. Dordrecht: Reidel;
- Heidegger, M. (1962). *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. Oxford, Cambridge: Blackwell;
- Husserl, E. (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press;
- Husserl, E. (1989). *Ideas pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution. Collected Works*, vol. III. Translated by Richard Rojcewicz and André Schuwer. Dordrecht, Boston, London: Kluwer;
- Latour, B. (2017). *Comment atterrir? Comment s'orienter en politique*. Paris: La Découverte;
- Meillassoux, Q. (2006). *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris;
- Levinas, E. (1969). *Totality and Infinity. Essay on Exteriority*. Translated by Alphonso Lingis. Pittsburg: Duquesne UP;
- Levinas, E. (1998). *Otherwise than Being, or, Beyond Essence*. Translated by Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne UP;
- Nancy, J.-L. (2000). *Being Singular Plural*. Translated by Robert D. Richardson and Anne E. O'Byrne. Stanford: Stanford University Press;
- Rich, A. (1994). "Notes toward a Politics of Location," In: *Blood, Bread, and Poetry. Selected Prose 1979-1985*. 210-231. New York: W.W. Norton;
- Sartre, J.-P. (1953). *Being and Nothingness. A Phenomenological Essay on Ontology*. Translated by Hazel E. Barnes. New York et al.: Washington Square Press;
- Sullivan, S. (2006). *Revealing Whiteness. The Unconscious Habits of Racial Privilege*, Bloomington, Indianapolis: Indiana UP;
- Waldenfels, B. (2002). *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie – Psychoanalyse – Phänomenotechnik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp;
- Waldenfels, B. (2015). "Koaffektion und Kointention." In *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*. 73-109. Berlin: Suhrkamp;
- Weiss, G., Salamon, G. & Murphy, A. V. (2019). *50 Concepts for a Critical Phenomenology*, Evanston, Ill.: Northwestern UP.



# REFEER CONTRIBUTIONS

# FREE CONTRIBUTIONS

*Hanan Alkhalaf*

The Root of Femininity: A Merleau-Pontian Approach to Iris Marion Young

*Shewli Dutta*

Rethinking Borderline Cases of Personal Identity: A First-Person Perspective

*Corijn van Mazijk*

Do great apes switch perspectives? Husserl, Tomasello, and operative intentionality

---

HANAN ALKHALAF  
Kuwait University  
hanan.alkhalaf@ku.edu.kw

---

# THE ROOT OF FEMININITY: A MERLEAU-PONTIAN APPROACH TO IRIS MARION YOUNG

---

## abstract

*In On Female Body Experience: "Throwing Like A Girl" and Other Essays, Iris Marion Young examines the feminine modalities representing women in contemporary industrial and commercial society. She reveals the "root" of these modalities, which she refers to as the state of "self-reference." The main task of the present paper is to extend Young's understanding of femininity by arguing that this state of "self-reference" is rooted in the state of "reversibility." Such rootedness is essential to Young's concept of femininity, as it explains the constitution of the objectified state that represents feminine experience. It also justifies the three aspects of her definition of femininity: the non-essentiality of femininity, the structural conditions that constitute women's situations in a certain society, and women's lived experiences according to these situations. This paper is mainly inspired by Maurice Merleau-Ponty's existential and phenomenological approach, as represented in his Phenomenology of Perception and The Visible and the Invisible. It is also inspired by Edmund Husserl's concept of "double senses" as presented in his Thing and Space: Lectures of 1907. An exploration of Young's definition of "femininity" in relation to arguments related to essentialism is followed by a discussion of her argument that the modality of self-reference is the root of the other feminine modalities. The rest of the paper looks at how her understanding of femininity can be extended by presenting the concept of reversibility as the root of the formation of the state of self-reference and the other feminine modalities.*

---

## keywords

*embodied mind, existential phenomenology, femininity, reversibility, self-reference, intentionality*

---

---

In her 2005 essay, “Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment, Motility, and Spatiality,” Iris Marion Young examines the feminine modalities representing women in contemporary industrial and commercial society. She argues that the “root” (p. 38) of these modalities is the modality which she refers to as the state of “self-reference.” The main task of the present paper is to extend Young’s understanding of femininity by arguing that this state of “self-reference” is rooted in the state of “reversibility.” Such rootedness is essential to Young’s concept of femininity, as it explains the constitution of the objectified state that represents feminine experience. It also justifies the three aspects of her definition of femininity: the non-essentiality of femininity, the structural framework that constitutes woman’s situation, and women’s lived experiences according to this situation.

This paper is mainly inspired by Maurice Merleau-Ponty’s existential and phenomenological approach, as represented in his *Phenomenology of Perception* and *The Visible and the Invisible*. It is also inspired by Edmund Husserl’s concept of “double senses,” as presented in his *Thing and Space: Lectures of 1907*. An exploration of Young’s definition of “femininity” in relation to essentialism is followed by a discussion of her argument that the modality of self-reference is the root of the other feminine modalities. In the rest of the paper, her understanding of femininity is extended by presenting the concept of reversibility as the root of the formation of the state of self-reference and other feminine modalities.

### **1. Defining the Concept of “Femininity”**

At the beginning of her article, Young reviews aspects of a study by the psychologist Erwin Straus (1952), particularly those concerning his conclusion that there are “remarkable differences in the manner of throwing” (p. 552) between girls and boys, which led him to believe that there is a unique style that distinguishes girls’ behavior (see also Chessick, 1999). Despite Young’s (2005) agreement with Straus regarding the existence of such a style, which she calls “feminine existence” or “femininity” (p. 31), she criticizes Straus’s view that this phenomenon is related to a “deep-seated restraint and inclination” (p. 553). Young (2005) argues that this implies the existence of a “mysterious feminine essence” (p. 29), which forces a deterministic understanding of women’s behavior. Her rejection of such determinacy follows many feminist theorists, most notably Simone de Beauvoir (particularly in *The Second Sex*).

In her understanding of feminine existence, Young (2005) defines “femininity” not as “a mysterious quality or essence that all women have by virtue of their being biologically female ... [but as] a set of structures and conditions that delimit the typical situation of being a woman in a particular society, as well as the typical way in which this situation is lived by the women

themselves” (p. 31). Young’s definition of femininity encompasses three aspects of femininity. First, following many other feminists in rejecting biological determinism, Young’s definition specifies that femininity is not an essence. Second, her definition calls for a structural understanding of “femininity” in terms of the practices of social institutions and power relations.<sup>1</sup> Third, Young’s definition is linked to women’s lived experiences of femininity. At this point in the paper, a discussion of some of the early and developed feminist theories is necessary to understand this concept of femininity.

The most general point on which feminists agree is the need to defy the essentialism represented by “biological determinism,” a view that goes back to the end of the nineteenth century. Such determinacy is based on the “two-sex model,” which specifies that there is an essential difference between males and females on account of the fundamental differences between their “reproductive systems.” The two-sex model is described as “pervasive”—that is, as affecting all systems and organs in bodies of both sexes—as it views the ovaries and testicles as affecting each cell of the bodies to which they are related (Moi, 1999, p. 11). This pervasive female sex not only affects the female’s related body but also everything she touches, including childcare and housework. In this sense, heterosexuality and all its related activities are justified as natural and predetermined. Accordingly, any man or woman deviating from these two sexes and their related activities would be considered unnatural or unreal.

In her rejection of biological determinism, Young presents her lived body approach, which she defines as “a unified idea of a physical body acting and experiencing in a specific sociocultural context” (2005, p. 16). It is a situated body that is the product of both “facticity” and “freedom.” The body’s facticity reflects both its material and social capacities. The material capacities are related to a woman’s bodily features, such as the organs, size, skin color, health, and feelings. The social capacities are related to the social context in which a woman’s body exists. Both kinds of bodily capacities influence a woman’s performance in her environment. Young (2005) suggests that woman “has an ontological freedom to construct herself in relation to this facticity” (p. 16). According to a woman’s free will, she can set her projects in life, work toward achieving them, and express her way of living. However, achieving these projects depends upon how woman can function with respect to her freedom regarding material and social facticities.

In addition to the importance of the lived body approach to defining a woman, Young suggests that a structural approach to femininity is also needed to reveal the oppressive conditions that affect a woman’s life and cause the injustice of her situation. Young (2005) defines oppressive structures as the “institutional rules and interactive routines, mobilization of resources and physical structures, which constitute the historical givens in relation to which individuals act and which are relatively stable over time” (p. 20). Oppressive structures position women and men within frameworks of division of labor, normative heterosexuality, and gendered power hierarchies. Young (2005) considers the concept of gender an essential tool for theorizing oppressive structures related to women. She defines gender as “a particular form of the social positioning of lived bodies in relation to one another within historically and socially specific institutions and processes that have material effects on the environment in which people act and reproduce relations of power and privilege among them” (p. 22).

Young (1994) considers gender a “social series.” She borrows this concept from the late philosophy of Jean-Paul Sartre and his definition of a series as “a mode of being for individuals

---

1 In *Justice and the Politics of Differences* (1990), Young presents five forms of oppression related to oppressed groups, including women, and describes oppression as a social structure (p. 43). Furthermore, in *Inclusion and Democracy*, she discusses the inequality between women and men in relation to structural differences (92).



*both in relation to one another and in relation to their common being ... [that] transforms all their structures*" (Sartre, 1967, p. 266). Young understands Sartre's series as a form of social collective in which related individuals are affected by certain social objects named the "practico-inert" (p. 724). In that sense, members of a series experience themselves participating in similar daily routines and habits without acknowledging any kind of unity among themselves. However, they become a social group if they identify themselves in relation to some shared situation. Accordingly, Young defines "women" as a series that is not identified by common attributes shared by individuals but rather by certain "structural constraints" (1994, p. 728) that define individuals' actions. Over the course of human history, these structures have been enforced by heterosexuality.

Young (1994) presents her concept of "series" in response to the dilemma raised by attempts to understand women as a single group. On the one hand, women cannot raise any political claims without being referred to as a collective group. On the other hand, determining any attributes that all women have in relation to their bodies, behaviors, or experiences will lead to some kind of essentialism in understanding women. In that sense, any attempt to fit all women into a single group would "empt[y] the category women of social meaning by reducing it to the attributes of biological female" (733). Accordingly, Young considers the possibility that an understanding of women as a series could provide a way out of such a dilemma, as it provides the unity required to conceptualize women without the need to identify certain attributes shared by all women. Such unity, however, is passive in the sense that it is related to women being socially positioned by the social structures described above and through their activities in relation to practico-inert objects.

Alison Stone (2004), however, criticizes Young's concept of women as a "series" on the grounds that such a concept "tacitly" sustains the descriptive essentialism that is defined as a universal claim about all women sharing social positions and experiences which Young seeks to reject (Stone, 2004, p. 145). Although Young rejects the proposition that all women share similar experiences, she considers their lives to be affected by cross-culturally variable "expectations" of social structures of heterosexuality and sexual division of labor. Stone describes Young's claims regarding these expectations as being "ambiguous," as they "cannot be said to unify the structures by which women are serially positioned" (Stone, 2004, p. 145). Young needs to rely on the unity of these expectations to maintain "a coherent feminine gender" (p. 145). Accordingly, she needs to maintain that both normative heterosexuality and the division of labor have universal cross-cultural meanings. Such a claim, however, makes Young fall into descriptive essentialism.

To avoid such essentialism, Stone considers the concept of woman as having a "genealogy" in the sense that "women always acquire femininity by appropriating and reworking existing cultural interpretations of femininity, so that all women become situated within a history of overlapping chains of interpretation" (Stone, 2004, p. 135). In her view, a genealogy can be achieved by reflecting on feminine concepts and through interactive experiences of femininity (p. 149). According to such an interpretation, women do not share any attributes that can be considered to apply to all women, yet "they become feminine by reworking pre-established interpretations of femininity with reference to their specific situations" (p. 150). According to such a reworking, each woman belongs to a historic chain of women involved in this process.

Stone's account, however, misses the role of Young's sexual division of labor in achieving the structural unity needed to constitute women as a series without falling into descriptive essentialism. Young describes this role as follows:

What usually structures the gendered relation of these practico-inert objects is a sexual division of labor. Though their content varies with each social system, a division of at

least some tasks and activities by sex appears as a felt necessity. The division between caring for babies and bodies, and not doing so, is the most common sexual division of labor, over which many other labor divisions are layered in socially specific ways ... The context of the sexual division of labor varies enormously across history, culture, and institutions. (Young, 1994, p. 730).

From the above, it is clear that the sexual division of labor organizes practio-inert objects, including bodies, in relation to one another. Young specifies such a relation with the division of who takes care of babies and bodies, which she considers a relationship of a “caretaker” (Young, 1990, p. 51) type. In her view, this represents a form of “gender exploitation in which ... [women’s] energies and power are expended, often unnoticed and unacknowledged” (p. 51). The “caretaker” form of exploitation, however, becomes the basis for constituting other forms of sexual division of labor over time, culture, and institutions, as shown in the above passage. Accordingly, despite the fact that these forms of exploitation vary across time, cultures, and institutions, they imply the “caretaker” type of relationship, which unites them all. This indicates that the unity of Young’s women series remains intact without falling into descriptive essentialism.

Furthermore, the above understanding of Young’s concept of women as a series implies Stone’s genealogy. As discussed earlier, Young considers feminine lived experience to reflect the interaction between “facticity” and “freedom.” With respect to facticity, she considers that feminine structures “are historically given and condition the action and consciousness of individual persons” (Young, 2005, p. 25). However, such facticity is enacted by women with respect to their freedom by “forming their own habits as verities of those possibilities” (Young, 2005, p. 25). Due to the historic aspect of feminine structures, women’s interpretations of these structures will also be historically overlapped. Such an understanding of women’s lived experiences implies Stone’s genealogy, which understands women as a result of “reworking pre-established interpretations of femininity with reference to their specific situations” (Stone, 2004, p. 150). Not only is it plausible to detect a genealogy in Young’s concept of a series, it is also plausible to detect a genealogy in her feminine modalities of women’s lived experiences, as she considers that some of the feminine bodily modalities, such as the modality of “inhibited intentionality” and the modality of “discontinuous unity,” are rooted in the modality of “self-reference” (Young, 2005, p. 38). This kind of genealogy will be explored in the following section.

### *1.1 The root of femininity*

The above analysis shows that Young’s (2005) theorizing of femininity is based on the lived body and structural approaches. On the one hand, gender structures create the facticity constituting a gendered-constrained environment. On the other hand, gender structures are lived by individuals as a “personal experiential response” (p. 26). These two approaches justify the aspects observed in Young’s definition of femininity, described earlier in this paper. Despite the importance of these two approaches in defining the concept of femininity, how they are related is not clear at this point of the analysis. Furthermore, it is not clear how these two approaches are related to the state of femininity in which oppressed women live.

Young (2005) seems to be aware of the importance of the lived body in showing the relationship between the two approaches. She refers to such a concept as “offer[ing] a way of articulating how persons live out their positioning in social structures, along with the opportunities and constraints they produce” (p. 25). She focuses on theorizing the lived body based on Merleau-Ponty’s philosophy, but with an emphasis on how the body lives its “position” in social structures. Furthermore, the importance of the concept of the lived body

is articulated in her *Throwing Like a Girl* through her attempt to explore the “modalities of feminine bodily existence” that manifest themselves on the level of the lived body.

Young (2005) considers the modality of “bodily self-reference of feminine comportment” to be the “root” (p. 35) of the other modalities:

[T]he modalities of feminine bodily existence have their root in the fact that feminine existence experiences the body as a mere thing—a fragile thing which must be picked up and coaxed into movement, a thing that exists *as looked at and acted upon*. To be sure, any lived body exists as a material thing as well as a transcendental subject. For feminine bodily existence, however, the body is often lived as a thing that is other than it, a thing like things in the world. To the extent that a woman lives her body as a thing, she remains rooted in immanence, is inhibited, and retains a distance from her body as transcending movement and from engagement in the world’s possibilities. (2005, p. 39).

She considers the “self-reference” modality to only reveal the feminine body as a “thing” and not as a “capacity” (Young, 2005, p. 35). Being the root means that such a modality becomes the cause of and the existential condition for the emergence of other existential feminine modalities.

Following Young’s stream of thought, the present paper intends to show that the modality of “self-reference” is rooted in the experience of “reversibility,”<sup>2</sup> whereby one can experience sensing and being sensed in relation to oneself, the world, and the Other. Such a phenomenon is related to the phenomenology of the body, which explores the lived body. Despite the fact that the concept of reversibility is discussed by several existential and phenomenological philosophers—such as Husserl, Merleau-Ponty, and Sartre—the focus in this paper will be on Merleau-Ponty’s conception of this phenomenon.

Showing that the experience of reversibility is the root of Young’s feminine modalities provides support for her thesis on femininity, as it justifies the feminine lived body as a thing and not as a capacity. Furthermore, the experience of reversibility justifies the intersubjective experiences that women have with the world, which Young needs to justify her structural understanding of femininity. Overall, the shifting between the subjectivating and objectivating functions, which constitute the phenomenon of reversibility, provides support to Young’s theory, as well as to other feminist theories, against feminine determinacy.

## 2. The Root of Feminine Comportment

### 2.1. Inhibited Intentionality

In her attempt to reveal “feminine existence,” Young describes a woman’s motor intentions as inhibited—they are released in a state of “I can’t” (p. 36). The state of “I can’t” is not a mental state—it is, instead, a bodily state that lacks the proper skills to cope successfully with the situations with which it is faced. Young interprets the modality of feminine inhibited intentionality as a discontinuity between perception and intentional movement that does not stimulate the constitution of a structural relationship between them. Young argues that “Feminine motion often severs this mutually conditioning relation between aim and enactment” (p. 36). Aim as a perceived situation loses its capacity to guide the body to conduct the appropriate intentional movement, and, in return, the body loses its capacity to direct perception to reshape the appropriate situation for the subsequent intentional movement. The woman’s body expresses the inhibited intentionality caused by her immobility, loss of flexibility, confusion, and hardship while dealing with the situation.

---

2 This concept will be explored in detail later in the paper.

Young explains that the discontinuity between a woman's intentional movement and her perception is based on Merleau-Ponty's (1962) opinion that our bodies "inhabit space" (p. 161). Such space is not the objective space formed from a group of converging points, nor is it the space composed of the relationships formed by a reflective mind as an idea in the mind. Instead, it is a lived space that includes the body's motor intentionality that enacts a relationship between "here" and "yonder"—"here" as the present potential and "yonder" as the goal to reach. Accordingly, the limitations that inhibit a woman's bodily movement "here" threaten its continuity to reach "yonder," and, therefore, a woman's space is characterized by its division into two separate spaces, "here" and "yonder." Young (2005) suggests that "the space of 'yonder' is a space in which feminine existence projects possibilities in the sense of understanding that 'someone' could move within it, but not I" (p. 41).

Young justifies the discontinuity between "here" and "yonder" by the social constraints and limitations imposed on a woman's space, which restrict her movement compared to that of a man. A woman finds the movement available to her in a limited space, and what is beyond that space is not available to her. In this sense, there is a discontinuity between a woman's motility and the space where she exercises her motility.

In an extension of Young's view, it can be said that the distribution of social roles between men and women in masculine-biased societies plays a role in drawing the boundaries for women's movement and behavior. When women exercise their daily skills within the permitted social domains, their practices are as efficient as those of men. However, when women go beyond their regular domains and assignments, their acts become less efficient and inhibited because they are not used to them. In these cases, their bodies do not possess the skills related to the new tasks they intend to perform. Accordingly, their movement becomes inhibited in situations to which they are not accustomed.

## *2.2. Discontinuous Body Unity*

In Young's view, femininity is characterized by inhibited intentionality and a discontinuous unity of the body with its surroundings. She bases this conception on Merleau-Ponty's views on the existential unity of the body. He describes bodily "spatial relations" as being "interrelated in a particular way" instead of being "spread out side by side" (Merleau-Ponty, 1962, p. 114). Such inter-relations are related to the tasks required from the body in a particular situation. At the level of lived experience, all body parts support the part achieving the required task (see Dillon, 1988).

The body unites its organs in facing a situation in the world and endeavors to unite itself with the world to face such a situation and achieve the task. Thus, considering this orientation to the world, the body perceives itself and the things in the world in relation to this task. Its movement also begins to connect body parts with things in its perceptual domain as an extension of its being. For example, the blind man's stick is no longer perceived by him as an object but rather as an extension of his body, so when he holds it, its other point becomes an extension of his hand, extending the scope and active radius of touch (Merleau-Ponty, 1962, p. 165).

Young believes that the existential state of a woman's body denotes a state of "discontinuous unity" at the level of the body and in its relationship with the world. This is evident in the movement of a woman's body when completing a task, as the transcending part of the body becomes isolated from the remaining parts, which stay immobile. A good example is how girls throw balls compared to boys, as described in the study by Straus mentioned above: when girls throw balls, their bodies do not support their throwing hands. Boys' bodies, however, support their throwing hands better. Young (2005) attributes this lack of unity to

a woman's inhibited motor intentions, which "sever[...] the connection between aim and enactment, between possibility in the world and the capacity in the body" (p. 38).

According to Young's modality of discontinuous unity of the body, it is possible to say that such a modality results from women's lack of accumulated experiences related to specific social roles, such as masculine roles, which they are not used to. The lack of these experiences contributes to not acquiring the proper daily skills to manage these roles and situations.

### 2.3. Self-Reference

Young believes that the two modalities of feminine bodily existence, represented by inhibited intentionality and discontinuous body unity, are rooted in an existential phenomenon called "self-reference," which refers to a woman's bodily existence in a state of oscillation between subjectivity and objectivity when it engages and interacts with the world. She observes that "feminine bodily existence is frequently not a pure presence to the world because it is referred onto *itself* as well as onto possibilities in the world" (Young, 2005, p. 38). Accordingly, this oscillation of focus between the body and the world influences the orientation of the feminine body's motor intentions toward the world in the form of inhibited intentionality. It also affects the discontinuous unity of the body in its confrontation with the world. Young provides examples of some cases of *self-reference*, as follows:

- 1) Woman's experience of her body represents the first case as the object of motion rather than its creator. Young (2005) comments in this regard that "feminine bodily existence is self-reference in that the woman takes herself to be the *object* of the motion rather than its originator" (p. 39). For example, this type of self-reference appears when she participates in a ball game. In such a case, she does not seek to catch the ball as much as she waits for it to come at her. In addition, while playing, she tends to fear being injured or harmed. These two situations indicate that a woman's intentional motion is self-referred rather than directed toward the world.
- 2) The second case of the self-reference phenomenon is represented by a woman's uncertainty about her body's capacities when she performs intentional acts, as she is not aware of the limitations of her body's capacity, nor does she feel that its motions are entirely under her control while performing tasks. Young (2005) relates this condition to a woman's dispersed focus between achieving an aim and her attempts to coordinate her body parts to achieve this aim (p. 39). In addition to Young's explanation, we can relate such a condition to the woman's treatment of her body not as a subject but as a tool to which she is unaccustomed and the potential of which is unfamiliar.
- 3) The third case of the self-reference phenomenon is represented by a woman's feeling that she is the object of the gaze and actions of the Other. A woman experiences the gaze of the Other in diverse situations, especially in the scope of public space, as she feels that someone is observing her and measuring her manners; accordingly, she becomes the object of this gaze. Young presents some examples that reflect a woman's experience of herself as an object, such as her interest in her conduct, social manners, her interest in her body, her frequent staring at the mirror, and her fear of rape. Young believes that woman's adoption of this objectifying view of herself leads to the alienation of herself from her body, as she views her body as an object, not as a subject, which explains the immobility of her body in situations that require her to function as an embodied subject (2005, p. 39).

Indeed, the phenomenon of self-reference explains the passivity of a woman's lived body. This is done by showing her reliance on the surrounding circumstances rather than her intentional moves to succeed in her tasks. It can also be said that the self-reference phenomenon

expresses a woman's accumulated experience of being an object of the intentionality of the Other.

The self-reference phenomenon reveals how the feminine body is objectified at the level of lived experience. Given the importance of this phenomenon, the discussion below extends Young's analysis of femininity by linking the concept of "self-reference" to Merleau-Ponty's concept of "reversibility." The phenomenon of reversibility is a condition for self-reference and, accordingly, is the root of all feminine modalities following the phenomenon of self-reference.

This section shows how Young's modality of self-reference is rooted in the phenomenon of reversibility. It relies on Merleau-Ponty's concept of reversibility and Husserl's concept of "double sensation." In his *Thing and Space* lectures, Husserl presents the phenomenon of "double sensation" in discussing touch sensations:

If with my left hand I touch my right, then along with the touch-sensations and the kinaesthetic sensations there is constituted, reciprocally, the appearance of the left and right hands, the one moving over the other in such and such a manner. At the same time, however, i.e., with a reversal of the apprehension, the self-moving appears in an other sense, which applies only to the Body, and in general the same groups of sensations which have an Objectivating function are apprehended, through a reversal of the attention and the apprehension, as subjectivating and specifically as something which member of the Body, those that appear in the Objectivating function, "have" as localized within themselves. (1997, p. 137)

The double sensation shows the body's capability to be in a state of sensing and being sensed. As for the sensation of touching, if one hand touches the other, each hand can possess a state of sense that can be reversed to a state of being sensed. Accordingly, the body can occupy both "subjectivating" and "objectivating" functions. The objectivating function represents the objectified state that defines feminine existence.

The concept of "double sensation"<sup>3</sup> is represented as "reversibility" by Merleau-Ponty. In *The Visible and the Invisible*, Merleau-Ponty explains the body's capacity to be in "subjectivating" and "objectivating" functions in its intentional acts toward itself, the world, and the Other. He cites certain tactile experiences as revealing the concept of reversibility, saying, "When one of my hands touches the other, the world of each opens upon that of the other because the operation is reversible at will" (p. 141). When our right hand touches our left hand, the right hand becomes in a state of subjectivating function, while the left hand retracts to become in a state of objectivating function. The roles between the two hands can also be reversed (p. 133).

According to the discussion above, the experience of reversibility is the root and condition for a woman's experience of self-reference. Since the phenomenon of self-reference, as described earlier, expresses a bodily existence not being a pure presence to the world but one that refers to itself as well as to the possibilities in the world, such a phenomenon requires in advance the ability of a woman to experience the subjectivating and objectivating functions alternately. Such an ability is embedded in the experience of reversibility. Accordingly, reversibility is considered a prerequisite for all of the cases related to self-reference described

### 3. Reversibility As the Root of Femininity

---

3 The concept of "double sensation" is also presented in Merleau-Ponty's earlier book, *Phenomenology of Perception*, p. 106, p. 109.



above, as well as for the modalities of inhibited motor intentions and discontinuous body unity.

Furthermore, not only is the experience of reversibility the root of the experience of self-reference but it also paves the way for a woman's intersubjective relation to the world. This is because the phenomenon of self-reference requires such openness to the world, as shown earlier in the case of throwing and receiving a ball. Merleau-Ponty introduces reversibility in relation to the world presented in tactile experience, whereby the hand can exchange roles with things in the world. At one time, the hand takes on the role of touching things, and at another time, the roles are reversed between the hand and the worldly thing, and the hand becomes touched by things. The phenomenon of reversibility can also be manifested in shaking hands with the Other. Merleau-Ponty (1968) cites handshaking as an example: "[t]he handshake too is reversible; I can feel myself touched as well and at the same time as touching" (p. 142). Thus, tactile experiences reveal the ability of the embodied subject to be a subject or an object with things and others. Merleau-Ponty refers to the ability of the embodied subject to feel the Other in their participation in an element called "*flesh*" (p. 146).<sup>4</sup>

Accordingly, it can be said that reversibility in relation to the world is the existential root of feminine passive movements and of the fear of harm, which represent two modalities of self-reference. As described earlier, woman's comportment seems passive because she does not initiate movement in her relationship to the world. Examples of these movements are not seeking to catch the ball, taking precautions, and relying more on surrounding circumstances to achieve goals. The common factor among these kinds of feminine existence is that they all assume the capability of the lived body to be open to the world. They also assume the capability of the lived body to take the objectivating function concerning its relationship to the world. Such bodily existence requires bodily reversibility to the world in advance.

Furthermore, vision reversibility is a condition for the constitution of the gaze state. Merleau-Ponty (1968) describes vision reversibility thus: "As soon as I see, it is necessary that the vision (...) be doubled with a complementary vision or with another vision; myself seen from without, such as another would see me, installed in the midst of the visible, occupied in considering it from a certain spot" (p. 134). When we look at things in the world, we can reverse our vision so that these things seem to be looking at us from without. This reversibility also applies when we look at another person looking at us and find that our vision of her/him can be reversed, so that we feel the Other is looking at us. Vision reversibility may extend to situations in which we are not looking directly at the other. According to Merleau-Ponty (1968), we possess vision reversibility because we and others belong to the same component that makes our bodies, as "[o]ne feels oneself looked at (...) because to feel one's body is also to feel its aspect for the other" (p. 245).

Accordingly, reversed vision can be considered the root of the state of self-reference in which a woman feels that she is an object of the gaze of the Other. Such a condition applies to a situation described earlier in which a woman experiences her body as an object of the Other's observation during her social behavior in the domains of family and work, her obsession with her appearance, and when she feels the threat of being raped. A woman cannot experience this self-reference unless she can reverse her experience of vision so that she becomes capable of evaluating her own body as an object for the gaze of the Other. In this

---

4 Merleau-Ponty describes flesh thus: "We must not think the flesh starting from substances, from body and spirit—for then it would be the union of contradictories—but we must think it, as we said, as an element, as the concrete emblem of a general manner of being" (1968, p. 146). For more on this topic, see Barbaras (2004).

sense, vision reversibility becomes the root of the self-reference modality characterized by the gaze of the Other.

Thus far, the present paper has located the roots of Young's feminine modalities in the state of reversibility. However, it is not clear how a woman's experience, which is mostly locked within the objectivating function, is related to such modalities. Since these modalities function on the level of the lived body, it is appropriate to use Merleau-Ponty's analysis of the lived body where those experiences are located. He locates the lived body in the life world, which is not an objective world but a human and a phenomenal world. He describes such a phenomenal world thus: "Not only have I a physical world, not only do I live in the midst of earth, air, and water, I have around me roads, plantations, villages, streets, churches, implements, a bell, a spoon, a pipe. Each object is moulded to the human action it serves" (1962, p. 405). In his view, human consciousness of the phenomenal world precedes consciousness of the objects related to the material world (1983, p. 166).

Perception plays a prominent role in opening consciousness to a phenomenal world.<sup>5</sup> Through perception, things appear to consciousness as poles that attract human behavior, not as objective qualities available for sensory monitoring. Objects in the perceptual domain always seem to trigger action, such as an apple that looks "edible," a spoon that looks "usable," or a ball that looks "playable." Merleau-Ponty (1962) describes things in experience: "Through their combined values they delimit a certain situation, an open situation moreover, which calls for a certain mode of resolution, a certain kind of work" (p. 122). Thus, perception constitutes a situation of a specific value that requires a specific successful behavior to contain this situation. Perception contributes to constituting situations without requiring any representative mental processes.

Merleau-Ponty (1962) explains the formation of the human phenomenal domain by examining the first stages of a child's life, in which perception begins to form its own values. For example, the light of a candle appears to a child at first as an attraction to the senses, but when she/he experiences its painful effect after burning her/his finger, the candle later appears to her/him as repulsive to the behavior of approaching and touching (p. 60). In more advanced stages of life, for example, in the context of engaging in ball sports, the lines drawn in the playground, and the movement of the players in it appear to the player as poles that attract or repulse her/his movement.

Accordingly, the body never opens to its phenomenal world as an objective body, but rather as a "phenomenal body" ready to act in certain situations. Merleau-Ponty (1962) says in this regard, "It is never our objective body that we move, but our phenomenal body, and there is no mystery in that, since our body, as the potentiality of this or that part of the world, surges towards objects to be grasped and perceives them" (p. 121). The body forms its awareness through motor intentions directed toward the world, trying to understand and achieve its potential and goals. Accordingly, the intentional potentialities of the body depend on the motor capacities of the body in seeking, grasping, and organizing its surroundings in interaction with the meanings that things symbolize in the perceptual domain.

Merleau-Ponty (1962) considers motor intentions as motor skills acquired by the body through interacting with existing beings. Motor skills express the body's capacity to distinguish specific potentials in its perceptual domain suitable for performing those skills daily. All the habits a person practices, such as the ability to dress, drive a car, and type, are considered motor skills. Acquiring a motor skill means that the body is grasping a motor significance, which is considered to be an embodied understanding of the world (p. 166).

---

5 See Merleau-Ponty (1964) for further discussion of Merleau-Ponty's thesis of the primacy of perception .



Merleau-Ponty (1962) defines embodied understanding as “to experience the harmony between what we aim at and what is given, between the intention and the performance” (p. 167). By harmony, he means a structural relationship that links intentional movement with perception, as each is guided by the other without representing the world as an object of thought. For example, when acquiring the skill of typing, the embodied consciousness does not represent the keyboard, as the body already knows how to practice these skills via the perception that presents the keyboard as a situation that requires containment. Accordingly, motor intentions are not the product of mental representational knowledge, but rather of “knowledge in the hands” (p. 165).

With reference to the above analysis of Merleau-Ponty’s lived body, it is possible to explain how a woman’s lived experience gets locked within the objectivating function, the state of self-reference, and other relevant feminine states. Due to the structural relation that connects a woman’s perception to her bodily motor intentions, which operate on the level of everyday skills, a woman’s perception of herself, the world, and others is influenced by the social skills she practices daily. From an early age, objects in a woman’s perceptual field appear as meaningful poles of attraction, constituting valuable situations for her bodily motor intentions. In this sense, a woman’s perceptual domain is formed according to her social context. Accordingly, the objectivating function a woman takes in these modalities is influenced by certain skills, habits, and roles—such as caretaking—that are imposed on her by the heterosexual and division of labor systems. These social skills and habits lock her perception into the objectivating function.

If we go back to Young’s explanation of Straus’s study, girls are still taught to behave themselves and to play within an enclosed inner space, which prevents their freedom. Also, their physical activities are usually suppressed, as they are taught to be careful in their movements not to get hurt or to keep their clothes clean while playing. Girls are habitually directed to focus on themselves, especially their bodies. Accordingly, girls’ perceptual field is driven toward their bodies instead of the world, which causes them to be in a state of objectivating function. The influence of the heterosexual system on a woman’s lived experiences, and specifically on shaping her perception, underscores the importance of the structural understanding of femininity. Not only does such understanding show the oppressive conditions that cause unjust situations for a woman but it also shows the condition that sets her to be in a state of objectivating function. This answers the earlier question about the relationship between the lived body approach and the structural approach, which Young adopts in her definition of femininity.

**Conclusion** In conclusion, reversibility can be considered the root of the self-reference modality, and thus it may be suggested that this study has contributed to our understanding of Young’s discussion of femininity in several respects. First, by accepting Young’s analysis, the study has taken a further step to uncover the root of feminine experience, particularly concerning the state of the objectivating function that represents this kind of experience. Second, the function of reversibility, which illustrates the capacity of woman’s perceptual experience to be in both subjectivating and objectivating functions, offers support to Young’s stance against feminine determinacy and to Straus’s views in this regard. Third, as reversibility functions at the level of the lived body, this allows for an existential and phenomenological analysis of woman’s lived body and its relation to the world and others. Such an analysis would justify the relation between the lived body and structural approaches that constitute the two aspects of Young’s definition of femininity, in addition to the aspect related to the rejection of biological determinacy.

## REFERENCES

- Barbaras, R. (2004). *The being of the phenomenon: Merleau-Ponty's ontology*. Bloomington, IN: Indiana University Press;
- Chessick, R. D. (1999). The phenomenology of Erwin Straus and the epistemology of psychoanalysis. *American Journal of Psychotherapy*, 53(1);
- de Beauvoir, S. (1989). *The second sex* (H. M. Parshley, Trans.). New York: Vintage Books;
- Dillon, M. C. (1988). *Merleau-Ponty's ontology* (2nd ed.). Evanston, IL: Northwestern University Press;
- Husserl, E. (1997). *Thing and space: Lectures of 1907* (R. Rojcewicz, Trans.). Dordrecht, the Netherlands: Kluwer Academic;
- Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of perception* (C. Smith, Trans.). London; Atlantic Highlands, NJ: Routledge & Kegan Paul;
- Merleau-Ponty, M. (1964). *The primacy of perception: And other essays on phenomenological psychology, the philosophy of art, history and politics* (J. M. Edie, Ed.). Evanston, IL: Northwestern University Press;
- Merleau-Ponty, M. (1968). *The visible and the invisible* (A. Lingis, Trans.). Evanston, IL: Northwestern University Press;
- Merleau-Ponty, M. (1983). *The structure of behavior* (A. L. Fisher, Trans.). Pittsburgh, PA: Duquesne University Press;
- Moi, T. (2001). *What is a woman?: And other essays*. Oxford: Oxford University Press;
- Sartre, J.-P. (1967). *Critique of dialectical reason* (A. Sheridan-Smith, Trans.; J. Rée, Ed.; F. Jameson, foreword). London: Verso;
- Stone, A. (2004). Essentialism and anti-essentialism in feminist philosophy. *Journal of Moral Philosophy*, 1(2), 135–153.
- Straus, E. W. (1952). The upright posture. *The Psychiatric Quarterly*, (26)4;
- Young, I. M. (1990). *Justice and the politics of differences*. Princeton, NJ: Princeton Press;
- Young, I. M. (1994). Gender as seriality: Thinking about woman as a social collective. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 19(3);
- Young, I. M. (1997). *Intersecting voices: Dilemmas of gender, political philosophy, and policy*. Princeton, NJ: Princeton University Press;
- Young, I. M. (2000). *Inclusion and democracy*. Oxford: Oxford University Press;
- Young, I. M. (2005). *On female body experience: "Throwing like a girl" and other essays*. Oxford: Oxford University Press.



---

SHEWLI DUTTA

Vidyasagar University, India  
shewli@mail.vidyasagar.ac.in

---

# RETHINKING BORDERLINE CASES OF PERSONAL IDENTITY: A FIRST-PERSON PERSPECTIVE

---

## abstract

*Personal identity include both first-person and third-person identities. The objective of the essay is to demonstrate the primitiveness of first-person identity, or self-identity, by re-examining a few well-known thought experiments that are referred to as 'borderline cases of personal identity'. The primary goal of the essay is to demonstrate that no borderline case poses a significant challenge to first-person identity. The discussion is divided into three sections. The first section motivates the debate. Additionally, the importance of the first-person identity statement 'I am I', which is immune from error through misidentification, is established. In the second section, five well-known thought experiments are evaluated to demonstrate that none of them poses a genuine threat to first-person identity. In the third and final part, some real pathological case studies are analysed to strengthen the main argument.*

---

## keywords

*personal identity, person, self, I, thought-experiment*

- I It is believed that the problem of personal identity is peculiar and paradoxical in nature. This is because the identity of a person is significantly different from the identity of any other object in the external world. Persons are intelligent beings; they have reasoning capacity and apperception. But the most peculiar characteristic of a person is that he can understand his own identity. Understanding identity makes personal identity peculiar, as it creates a sharp difference between persons and other beings. Within the domain of personal identity a sharp demarcation exists between understanding one's own identity and understanding the identity of others who are different from oneself. Understanding one's own identity is known as first-person account of personal identity, whereas understanding the identity of others is known as other-person or third-person account of personal identity. Both accounts of personal identity require distinct philosophical discourses.

Loosely speaking, the phrase 'personal identity' generally refers to first and third-person accounts. Significantly, however, the philosophical discourse on personal identity is usually centred around first-person identity, namely, how a person identifies himself through different episodes of his spatio-temporal existence. But whenever a thought experiment attempts to put forward a critical point of first-person identity, all the arguments are narrated from a third-person perspective. Naturally, whenever a special instance of first-person identification – as in a thought experiment – is used as the subject of third-person analysis, it invites needless complexity. Philosophers might have overlooked the fact that it is almost impossible to contest first-person identity.

Dutta (2020) argues that a criterion is necessary when someone seeks to establish the identity of others. No criterion is required to understand one's own identity. To be specific, in order to determine the identity of a person other than myself, I must look at all the necessary and contingent characteristics (i.e., nature) of that person. My identity to myself, however, is beyond any reasonable doubt; I do not need any criterion when I look upon my own identity. In the present article, I shall explore some famous thought experiments to establish the primitive characteristic of first-person identity. These thought experiments were invented by philosophers to probe the borderline cases of personal identity. To demonstrate that no thought experiment can deny the first-person realization of identity, I shall examine these hypothetical situations in turn. In addition to these thought experiments, I shall also look at some real-world examples of psychiatric disorders to provide additional support to my claim.

The discussion assumes significance from the perspective of finding a suitable answer to an unanswered question, namely, whether the knowledge of personhood presupposes the

knowledge of identity or vice versa. Unfortunately, every attempt to answer the question either commits the fallacy of infinite regress or the fallacy of circularity. If it is argued that the notion of a person cannot be understood without the notion of identity, then it is also reasonable to believe that the notion of identity requires the notion of person because identity in this context refers to a person's identity. This line of reasoning commits the fallacy of infinite regress. On the other hand, if understanding identity implies understanding personhood, and understanding personhood implies understanding identity, then the arguments fall prey to the fallacy of circularity.

Due to this apparently never-ending dispute, sometimes it appears that the issue is a pseudo-problem and has no importance in the discourse of personal identity. However, the problem is legitimate, because if we can answer this fundamental question satisfactorily, we might be able to rule out some significant problems of personal identity. For instance, there are conflicting views on what constitutes an appropriate criterion of personal identity. Philosophers differ on whether the criterion should be psychological, physical, or psycho-physical. Even according to some philosophers, identity is a matter of degree, and no criteria can provide a strict yes-or-no answer to the question of personal identity. Since the primary question has not yet been satisfactorily answered, the debate persists.

Approaching the question from two perspectives is one potential strategy for resolving the disagreement. That is, identity from the first person's point of view is completely distinct from identity from the third person's point of view. Identity refers to identification when referring to those other than myself. No one is able to determine another person's numerical identity. Imagine that I spotted two crows sitting in the same location at two different hours of a day. I cannot prove that these two birds are numerically identical; that they are one and the same. In the same way, I cannot assert that each time I refer to my father as father, he is the same person. Identity claims in the case of third-persons are merely based on inferential generalization; proving identity in these cases is impossible.

The issue of numerical identity is unquestionably settled from a first-person perspective. Here, a criterion is not required. First-person identity is considered primitive by philosophers like Locke and Shoemaker, who contend that consciousness, which is made up of memory and thought, constitutes personal identity. But except the consciousness of my own identity, does it really matter to me whether I can remember my own past actions for claiming my identity? I think it does not. By means of the thought experiments, I shall try to show that except consciousness, nothing is required to understand one's own identity.

Another point needs to be made here. The form of the statement that I am going to establish for the primitiveness of first-person identity is 'I am I' or 'I am myself', which is a variant of the assertion 'I am F'. In 'I am F', 'I' stands for the subject while 'F' stands for the predicate. 'I am X' or 'I am a teacher' is a statement of the form 'I am F'. Following the referential theory of meaning, 'I', the subject term, is a referring expression, an indexical that always refers to the (right) object it intends to refer to. Whenever someone utters 'I', 'I' infallibly refers to the utterer. It is not possible that someone utters 'I' and it does not refer to that person. 'F', the predicate term, refers to some properties of 'I', no matter whether the property is contingent or necessary for the identification of 'I'. If 'F' indicates some necessary properties of 'I', 'I am F' becomes an analytic proposition, whereas if 'F' indicates some contingent properties of 'I', 'I am F' becomes a synthetic proposition. 'I am Juliet' is a synthetic proposition since the name Juliet is only contingently related to me. If my name were Kim or Mary, I would remain the same. But the statement 'I am I' or 'I am myself' is by nature analytical, like 'Red flowers are red'. Every time the utterance 'I am I' is made, it refers to the utterer without failure and also refers to the identity of that utterer with himself at that

particular point of time. It does not matter at all whether the utterer knows himself to be a person. Being a person is only a secondary quality for the utterance 'I am I'.

One could argue that assertions of the type 'I am I' are meaningful but vacuously true, as they do not provide any factual information. Identity statements are generally of the form 'I broke the front window yesterday'. Definitely, the latter statement conveys some information regarding the continuity of someone who is conscious of one of his past deeds and, on the basis of memory, is claiming his identity with an earlier person. 'I am I' has no time reference, whereas, generally, personal identity statements contain time reference. The answer to this objection is that while I am claiming 'I am I' as a statement of personal identity, I am not at all rejecting statements of the form 'I broke the front window yesterday' or those of the form 'a person  $P_2$  at time  $t_2$  is identical with an earlier person  $P_1$  at an earlier time  $t_1$ '. But there is a remarkable difference between any accepted identity statement and 'I am I'. While any accepted identity statement is not immune from error through misidentification, 'I am I' is. Secondly, one can utter 'I am I' having any time reference in mind. I may or may not remember some of my previous actions and experiences, but that forgetting cannot be a hindrance to saying that 'I am I'.

The requirement for the utterance of 'I am I' or 'I am myself' is consciousness. Here, 'consciousness' means bare consciousness, not preloaded with memory. No doubt, memory is a part of consciousness but it does not form a necessary part, rather a contingent one. If someone loses his memory, cannot remember any of his past deeds but otherwise behaves normally, can respond to external stimuli, he/she is an eligible candidate for uttering 'I am I'. There is no other prior condition for the utterance of 'I am I' or 'I am myself'. If somebody is conscious and is able to utter 'I am I' then without failure his every utterance of 'I' will refer to himself.

Every time we try to give self-identity an objective structure, the concept of self and its understanding becomes obscure, since objectivity calls for verifiability and invariably brings up the idea of others. The self, as it is portrayed in Western metaphysics, is purely an object of private investigation, and that is why no criterion is needed to understand self-identity. My self-identity is an object of my understanding. I may determine my identity on the basis of my consciousness and memory, but I do not know whether others, whenever they focus on their own identities, realize the same. Due to this peculiarity, the form of the self-identity statement cannot be 'I broke the front window yesterday', but rather 'I am I'. Even if I am unable to recall any of my past deeds or I find myself in a new body with old memories, the assertion 'I am I' remains genuine to me every time I say it. No abnormality can stop me from discovering who I am. Only I know who I am, and whoever I am, I am myself.

There is one crucial point that has to be mentioned. The distinction of 'I am I' resides in the fact that even if a person fully loses all sense of self, such words, if said, continue to be true. 'I' always refers to the intended object due to its indexical nature. If someone says, 'I am I,' whether he or she is a person, a Lockean 'man,' or something else, the statement nonetheless refers to himself without failure.

- II Let us start our examination of well-known thought experiments with John Locke's Prince and Cobbler example (Locke, 1979; p. 340). In Locke's experiment, a prince's soul with the memories of his past life enters the empty, soulless body of a cobbler and immediately afterwards the cobbler's body becomes the person prince. For, according to Locke, consciousness makes personal identity, no matter which body that consciousness is annexed to. In Locke's view, consciousness is the only criterion for deciding who is who. Thomas Reid (Reid, 1941; pp. 213-214) argues that by the term 'consciousness' Locke essentially means memory. In Locke's view, if I can display full consciousness of a past action, that is, if I can



distinctly remember some of my past actions, then I am the person who did those actions and I am also accountable for those actions, no matter which material body I am conjoined with. Locke purports to show that because the cobbler's empty body with the prince's soul shows the consciousness of prince's past life, it is the prince.

In Locke's theory, one's own identity is a matter of first-person verification, for according to him, "Consciousness makes a man be himself to himself" (Locke, 1979; p. 340). Only a person can know whether he is a person and whether he is identical to himself. Locke, in his essay, differentiated between first-person accounts and third-person accounts of personal identity. He used different terms to explain different sorts of identities. The term 'person' was used to explain first-person identity, whereas the term '*man*' was used to explain other-person identity. What Locke failed to realize is that any constitutive criterion of personal identity actually implies its verifiability by others who are not persons but *men*. But how can a *man* who is not a person guarantee that a person is the same person every time he remembers his own past? Two alternatives lie here. Either I have to admit that first-person identity does not require any criteria, or I have to admit that only *men* exist; there is no person. Locke's theory would reject the second alternative altogether; hence, only the first alternative remains acceptable. That is, criteria are required for the identification of others (in Locke's terminology, *man*), but not for establishing personal (or self) identity. Whether or not I can remember some of my past actions, therefore, does not affect my knowledge of my identity. It follows that Locke did not fully appreciate the true sense of first-person identity: which is that a person himself does not require any criteria of identity to be identical with himself.

Thomas Reid (Reid, 1941; pp. 213-214) imagined a brave officer who is at present an army general and is conscious of taking a standard from the enemy on his first campaign, though he cannot remember robbing an arcade when he was a schoolboy; although, when he took the standard as a young officer, he was conscious of having been flogged at school for robbing the arcade.

Reid speculated on the thought experiment of the brave officer to show an absurdity in Locke's theory of personal identity. The absurdity is that a person may be, and at the same time not be, the person who did a particular action. Briefly, if the person who was flogged at school is identical to the person who took the standard, and if the person who took the standard is identical to the general, then following the logic of transitivity, the general is the same person as the boy who was flogged at school. But as consciousness is 'momentary' and 'transient', therefore the general cannot be the same person who was flogged at school as his present consciousness is not identical with his past consciousnesses. Due to this momentariness, consciousness cannot constitute personal identity as 'identity supposes an uninterrupted continuance of existence' of the person, who by nature is 'indivisible', substantial (as he equates person with Leibniz's *monad*) and 'permanent'.

Reid's major line of critique is as follows: If and only if the subject (or self) associated to  $x_1$ ,  $x_2$ , and  $x_3$  are the same, then  $x_3$  at time  $t_3$  is identical with  $x_2$  at an earlier time  $t_2$  and  $x_1$  at an even earlier time  $t_1$ . Since mental states are fleeting and temporary, none of them—including thinking, memory, and consciousness—can suggest that  $x_1$  and  $x_3$  are the same. I do not care whether I can recall some of my prior deeds as long as I am aware that it is 'I' whose past deeds they are. Despite all the physical and psychological changes that I have experienced throughout my life, I, the person, the self has remained constant and unchanging. I am, according to Reid, a *monad* or a substance.

The problem is that Reid is silent about the nature of the unchanging stuff whom he named 'self' or 'I'. Let us investigate the character of that stuff or substance. God, mental substance, and physical substance are the three types of substances recognized in Western philosophy. Indivisibility, non-spatiality and capability of continuous thinking are the main

characteristics of mental substances. Some philosophers claim that this substance is the 'I', while others assert that it is the 'self' or the 'person'. A person is a thinking, intelligent being, and as consciousness is a necessary component of thinking, persons are conscious beings. It is impossible to imagine a person without consciousness, even though consciousness can be fleeting or constantly changing. Moreover, nobody can say 'I' or 'I am I' if they are not awake. 'I am I' is meaningless if proclaimed by a machine.

Reid's thought experiment, though it successfully challenges Locke's idea of personal identity, cannot challenge the importance of the idea of consciousness of a person. No unconscious being can be identified as a person. Despite giving sufficient importance to first-person identity, he did not fully appreciate the fact that personal identity and continuity of consciousness are complementary to each other. As a result, his thought experiment failed to establish the primitiveness of first-person identity on sufficient ground.

Sydney Shoemaker's (Shoemaker, 1971; p. 26) famous thought experiment in Brown-Robinson-Brownson case again points out that there is no fixed criterion of personal (self) identity. In a nutshell, the brains of two persons, Brown and Robinson, were exchanged. Brown's body with Robinson's brain unfortunately ceased to exist, and Robinson's body with Brown's brain survived. In this context Shoemaker opines that the third-person version of personal identity (which in most cases is a matter of dispute of words) needs a criterion based on convention. On the other hand, the first-person version of personal identity is person-dependent in the sense that only a person can answer how he considers his identity. According to Shoemaker, memory assures personal identity; one knows one's identity by recollecting one's own past. In Shoemaker's body-swap case the problem is not whether Brownson is a person but rather who is who, i.e., is Brownson Brown or Robinson?

The Brown-Robinson thought experiment clearly shows that the third-person version of personal identity is based on the nature of persons, and from the third-person point of view, identity is identification that depends on the characteristics of persons. We know all the facts about Brown and Robinson's latest incidence. We know that the new person with Robinson's body and Brown's brain shows all the psychological continuity of Brown and all the bodily continuity of Robinson. Supporters of the psychological criterion will claim that the surviving one is Brown, and supporters of the bodily criterion will claim that he is Robinson<sup>1</sup>. From a third-person standpoint, the decision is completely convention-based, and according to our adopted convention about the nature of persons we decide upon the criteria of identity. However, the nature of identity from a first-person point of view is a different matter and cannot be analysed from a third-person viewpoint. Nothing more can be said on this matter since this thought experiment is merely a modified version of Locke's prince-cobbler example.

I shall now discuss the well-known reduplication experiment of Bernard Williams (Williams, 1973; p. 4). In this experiment, a person named Charles seems to recall various incidents and deeds that he did not actually carry out. Instead, all of those incidents are consistent with the life and history of an old man named Guy Fawkes. Similar to Charles, another person called Robert also asserts that he can recall Fawkes' earlier actions and experiences. The question is: who is who. Here, the following questions are of importance:

Is Charles the same person as Guy Fawkes?

Is Robert the same person as Guy Fawkes?

---

1 Though it is a matter of debate whether supporters of bodily continuity criterion will accept that the resulting person is Robinson; as Bernard Williams argues that bodily continuity provides the necessary criterion of personal identity, but without the memory continuity criterion the bodily continuity criterion alone might not be sufficient.

Is Charles identical to Robert if both of them share Fawkes' characteristics?

What should the conclusion be if the last three questions have negative answers? In other words, how can we know who is who?

Here also, the concern is not about the ascription of person-property to Charles and Robert. Williams has no hesitation in considering both Charles and Robert as persons, since both Charles and Robert display all the essential characteristics of being a person. Williams constructed the thought experiment to indicate the insufficiency of any psychological continuity criterion of personal identity and to point out the necessity of bodily continuity as well.

However, this experiment is significant for the following reasons. First, it apparently raises a serious problem for self-identity. If a person undergoes irreversible loss of all kinds of autobiographical memory (as Charles and Robert did), then it would be impossible for that person to identify himself as himself. Charles, while claiming that he was Guy Fawkes, could not claim that he was Charles. Second, it questions the logical character of identity. If at the same time both Charles and Robert claim to be identical to Guy Fawkes, then three people, who are not spatio-temporally co-existent claim to be identical. Can two or more spatially and temporally separate objects be identical?

Two things can be said here. First, consonant with the observation made in the last section, self-identity is primitive and cannot be contradicted. The point is that when a person claims, 'I am myself', his claim is absolutely certain from his own point of view. If Charles claims to remember everything that fits with the life and actions of Guy Fawkes and if Charles has no memories regarding his (i.e., Charles') own past, then it would be a major problem for the supporters of the psychological continuity (including brain continuity) criterion to ascertain whether Charles is Charles or Charles is Guy Fawkes. Verily, when I claim to remember some other person X's actions and experiences as my own, I have no doubt regarding my identity. It is the problem of other people who want to decide whether I am X, for they have to rely on some criterion to come to a conclusion.

Second, Williams' thought experiment is silent about Charles' present experiences. Let us take the present experience of feeling pain. If a person asserts that he is in pain, then it is beyond any reasonable doubt (provided the person does not make a false assertion) that his statement is true. Now when Charles says, 'I am in pain', his claim is true whether he is Charles or Guy Fawkes. Even if Charles claims that he is Guy Fawkes and thinks and experiences in the same way that Guy Fawkes used to think or experience, the assertion 'I am in pain' cannot be falsified. When Charles claims that he is Guy Fawkes, he does not claim that he is Charles. When I say 'I am I' or 'I am myself,' my claim is true, no matter whether I know what my name is or whether I am a person. It appears that these experiments are alike in one respect. Almost all of these experiments question the notion of criteria of personal identity and create a borderline case by putting a person's consciousness in a new body. But none of them poses any serious problem to the notion of self-identity.

We now turn to Derek Parfit's thought experiment on teletransportation (Parfit, 1984; pp. 199-200). Parfit provides two versions of teletransportation. In the first version, the person loses consciousness for about an hour. On earth, the scanner destroys his original brain and body while recording the exact states of all his cells. The replicator on Mars creates exactly the 'same' person out of new matter and out of the original person's recorded state of cells. As Parfit says,

It will be in this body that I shall wake up. Though I believe that this is what will happen, I will hesitate. But then I remember seeing my wife's grin when, at breakfast today, I revealed my nervousness. As she reminded me, she has often

been teletransported, and there is nothing wrong with *her*. I pressed the button. As predicted, I lose consciousness and seem to regain consciousness at once, but in a different cubicle. Examining my new body, I find no change at all. Even the cut on my upper lip, from this morning's shave, is still there (Parfit, 1984; p. 199).

In the second thought-experiment of teletransportation, the person does not lose consciousness. The scanner records his blueprint without destroying his brain and body and creates a replica. Even the original person can see his replica and communicate with that organic replica. Parfit imagines,

The attendant later calls me to the intercom. On the screen, I see myself just as I do in the mirror. But there are two differences. On the screen, I am not left-right reversed. And, while I stand here speechless, I can see and hear myself in the studio on Mars, standing to speak (Parfit, 1984; p. 200).

No doubt, Parfit's example of teletransportation is highly imaginary, but nevertheless it does not put our claimed relationship in jeopardy. Rather, it questions any accepted criteria for personal identity. Parfit argues that problems of personal identity are about numerical identity and qualitative similarity. He says, "...we claim that he, the same person, is not now the same. We merely mean that this person's character has changed. The numerically identical person is now qualitatively different" (Parfit, 1984; pp. 201-202). In both cases of teletransportation, the organic replica is no doubt qualitatively similar to the original person, but it is not numerically identical. Parfit argues in favour of degree of identity, or degrees of persistence, and if personal identity is a matter of degree, one person can be at most exactly alike with his temporal predecessors but cannot be identical.

The above two thought-experiments point to an absurdity. In the first example if I know that I shall cease to exist after teletransportation, and shall be revived in Mars and continue to exist thereafter, then my knowledge includes a contradiction, namely, 'I shall cease to exist and I shall not', and therefore it is not a knowledge at all. Either I shall die or I shall not. If I do not die, then I shall remain myself. My first-person identity shall remain as it is. If I die, then whoever survives post teletransportation is not at all my concern. Again, in the second case of teletransportation I can see my organic replica and I know that it is my identical double and not myself. My double may in all respects be identical to me but I know that she is only my '*double*'. I shall remain myself unless and until I cease to exist. Both the speculative cases cannot challenge my (self) identity.

Finally, we would like to discuss David Wiggins' case of fission (Wiggins, 1967; p. 50), where two hemispheres of a person's brain are inserted into two empty skulls of two different human bodies. If each hemisphere is capable of retaining all the psychological features of the original person, then after the event of replacement, two new persons arise from an earlier person. Each of the resulting people has memories of living the life of the original person. The problem is, if at all, who retains the numerical identity with the original one?

It may appear that if this sort of highly improbable scenario actually materializes, the significance of numerical identity is called into question. Because it is impossible to prove the identity of two future individuals with an earlier individual since identity implies (in the case of individuals) both spatio-temporal and psychological continuity. In Wiggins' case, significantly, both the resulting persons no doubt retain psychological continuity with the original one, but none is spatio-temporally continuous with the original person. Therefore, none of them can be identical with the original person. More clearly, if a person X is identical

with two persons Y and Z, where Y and Z retain psychological continuity with X but do not retain physical continuity (as it is impossible that more than one physical objects are identical), then it is impossible that X is identical to Y and Z.

But the problem of self-identity cannot be resolved in this simple manner. Every time I think that I am going to become two future persons, an uneasiness arises. I start to contemplate my future situation because I would like to survive not as two but as one. There are two possibilities. I may think that I shall survive as one of the two future persons. The other person, though will carry my consciousness and memory and half of my brain, will not be myself since he or she will collect new experience and memory after the surgery; or I may think that none of them will continue as myself, as both of them have a common past but will enjoy different futures. Individually, each of them will have a distinct identity. It would be the problem of the rest of the world to find out who they actually are if they bear witness to all my previous experiences. But, whoever they are, each time they utter 'I am myself', it will be true to them unquestionably.

The issues raised by Wiggins' thought experiment, however, are disturbing, because to think that I, presently existing as one, shall continue as two is meaningless, and I cannot think in this way. Every time I think that 'I shall remain identical with two future persons,' it violates the law of identity as a primary law of thinking. The question is, is it at all possible to find out which of the two future persons I am contemplating at present will retain my identity? The answer is no. If I try to find the answer, I have to divide myself into three (which is absurd to think about). The first one is myself, the first-person, the 'I'; the second and the third are the two future persons, the 'others' who are going to survive. Is it possible for me to contemplate my identity with both future persons or with any of the two future persons? As I have already pointed out, the first alternative results in a contradiction. But I can choose to retain my identity with one of the two resulting persons if and only if there is some criterion. Only on the basis of a criterion I may select my future substitute. More specifically, I must utilize certain objective criteria in order to choose my future continuer when I, as other, attempt to prove my identity with one of the two other persons. Whoever I shall be, either I survive or I do not. If I do not survive, the experiment will not create any difficulty for me. If I survive, I shall remain as I am now. No alternative can compel me to compromise my first-person identity.

I now discuss a few real life cases that seem to go against the claim of first-person identity. The discussion of these cases serves, among other things, to show that, similar to the borderline cases, no pathological case can contest the primacy of first-person identity. To fix ideas, let us assume that there is a sixteen-year-old schoolboy named Rahul. One fine morning, he started claiming that his younger brother Raja is Rahul and that he is actually Raja. He began acting in the manner Raja does. The question that arises is, is Rahul Raja or Rahul? It is a legitimate concern for everyone, except Rahul, who has no trouble claiming his identity. III

Patients with some psychiatric conditions, such as delusional misidentification syndrome (DMS), tend to mentally duplicate or misidentify people, places or things, even though they are otherwise perfectly normal. Capgras Syndrome (Capgras and Reboul-Lachaux, 1923; pp. 6-16) is one of the most common DMS whose essence lies in the delusional belief in the patient's mind that a person or persons have been replaced by their respective doubles or imposters. In an actual case study found in 1979 (Feinberg *et al.*, 2005; p. 101), a forty four year old man who sustained a traumatic brain injury claimed that his first and actual wife and five children had been replaced by substitutes. Some patients even claim that their parents, siblings, and friends are not 'real' but are 'look-alikes' or 'doubles' of the originals.

In contrast to the Capgras syndrome, patients suffering from Frégoli Syndrome (Courbon

and Fail, 1927; pp. 121-124) misidentify people or places. In a certain instance, a 61-year-old man suffering from a traumatic brain injury developed Frégoli misidentifications for many members of his rehabilitation hospital, claiming they were actually sons, daughters-in-law, co-workers, and town officials, and he even claimed that an ice skater on TV was himself.

From the above examples, it appears that patients suffering from DMS do not misidentify themselves but other people. They have no problem identifying others as others, but their identification is not based on predetermined and fixed social identification marks; rather they identify others with a new identification sign. It is really hard to determine whether DMS patients are actually using any criteria for other person identification. But this sort of circumstantial misidentification indicates the contingent character of other person identification. The so called 'new identity' is problematic only to a third-person, who is different from the DMS patient. Here the debate is between other and another, whereas the first-person identity remains untouched and unaltered.

Patients suffering from amnesia cannot distinctly remember their past actions due to loss of autobiographical or episodic memory.<sup>2</sup> One particular type of amnesia is confabulation or the production of fictitious narratives<sup>3</sup> (as Charles does in Williams' thought experiment), which can be understood as a specific form of autobiographical memory disorder. Another kind of amnesia is Korsakoff syndrome. In his well-known book, Oliver Sacks (Sacks, 2021) described his encounter with Jimmie G, a forty nine year old man with Korsakoff syndrome who is unable to recollect events after turning nineteen years old. Jimmie forgets what he has learned since then and sees the world through the eyes of an adolescent. He describes himself as a nineteen year old young adult who can remember the days of serving as a marine in World War II, but nothing that happened after 1945. Even though this illness is undoubtedly challenging for a psychiatrist, it poses no threat to first-person identity as long as the patient has a minimal concept of self, or can consciously utter 'I am myself'. It is claimed that complete and irreversible loss of the entire autobiographical memory is really rare among all psychiatric diseases.

The peculiarity of these psychopathological cases attains a new height in the mirror sign delusional misidentification syndrome, where persons otherwise normal become abnormal only in front of the mirror or any reflecting surfaces (Postal, 2005; pp.131-146). The patient cannot recognise himself in the mirror; rather, he identifies the reflection in the mirror to be some other person. Some patients can even recognize themselves in photographs but cannot recognize their reflections in mirrors. These cases indicate that at some point in a person's life, self-identity merges with other identities. When a person in front of a mirror identifies himself as other, it implies that in identifying oneself, one does not necessarily take into account the information regarding how one looks. This case evidently shows that sometimes bodily features are not necessarily included in the notion of self, and identifying oneself in terms of a particular body becomes problematic. The empirical evidence of such cases points to the fact that there is no strict line of demarcation between self, 'I', and the other. Nevertheless, such

---

<sup>2</sup> Laboratory tests differentiate among various types of memory, e.g., episodic memory (often used interchangeably with autobiographical memory), semantic memory, perceptual memory, priming, and procedural memory. Episodic memory and autobiographical memory are the two main types of memory. "Episodic memory requires conscious and self-related reflections, or autonoetic consciousness and the experiencing self, allowing time travel to the past and containing context embedded specific and distinctive events" (Fujiwara and Markowitsch, 2005; p. 66). Autobiographical memory frequently stands for the retrieval of personal past experiences. Episodic or autobiographical memory is closely related to the knowledge of self and identity.

<sup>3</sup> (According to the narrativity theory of self,) in which a person narrates or describes his life-history in the form of a story.



cases do not violate the primitive character of the first-person identity. Self-identity does not necessarily contain the identification of a particular body. Body is only contingently related to one's own identity.

All the speculative thought experiments and the psychopathological cases listed above indicate that problems related to personal identity are actually problematic from a third-person viewpoint. Any 'problematic' self-assertion becomes a matter of investigation for someone who did not make that assertion. This is where the peculiarity of self-identity lies. Every time an individual makes a claim about his self-identity, other individuals evaluate the appropriateness of that claim. But to the individual making the assertion this type of evaluation may seem absurd. It is even possible that a person does not pay any attention to what others think of his identity as long as he can utter 'I am myself'. No identifying marks can influence one's sense of self; they can only interfere with the perceptions others have about that individual. It is perhaps impossible to find out how a person identifies himself as every assertion he makes about himself is not analysable by any person other than himself.

#### REFERENCES

- Capgras, J., & Reboul-Lachaux, J. (1923). L'illusion des 'sosies' dans un delire systematise. *Bulletin de Société Clinique de Médecine Mentale*, 11, 6-16;
- Courbon, P., & Fail, G. (1927). Syndrome d'illusion de Frégoli et schizophrénie. *Bulletin de Société Clinique de Médecine Mentale*, 15, 121-124;
- Dutta, S. (2020). Some findings on the relationship between identity and nature of a person. *Philosophy and the Life-world*, 22, 65-76;
- Feinberg, T. E., Deluca, J., Giacino, J. T., Roane D. M., & Solms, M. (2005). Right-hemisphere pathology and the self: Delusional misidentification and reduplication. In T. E. Feinberg & J. P. Keenan (Eds.), *The Lost Self* (100-130). New York: Oxford University Press;
- Fujiwara, E. & Markowitsch, H. J. (2005). Autobiographical disorders. In T. E. Feinberg & J. P. Keenan (Eds.), *The Lost Self* (65-80). New York: Oxford University Press;
- Locke, J. (1979). *An essay concerning human understanding* (Edited by P. H. Nidditch). Oxford: Clarendon Press;
- Parfit, D. (1971). Personal identity. *The Philosophical Review*, 80(1), 3-27;
- Parfit, D. (1984). *Reasons and persons*. Oxford: Clarendon Press;
- Postal, K. S. (2005). The mirror sign delusional misidentification symptom. In T. E. Feinberg & J. P. Keenan (Eds.), *The Lost Self* (131-146). New York: Oxford University Press;
- Reid, T. (1941). *Essays on the intellectual powers of man* (Edited by A. D. Woozley). London: Macmillan;
- Sacks, O. (2021). *The man who mistook his wife for a hat*. New York: Vintage Books;
- Shoemaker, S. (1971). *Self-knowledge and self-identity*. Bombay: Allied Publishers;
- Wiggins, D. (1967). *Identity and spatio-temporal continuity*. Oxford: Blackwell;
- Wiggins, D. (1980). *Sameness and substance*. Cambridge, MA: Harvard University Press;
- Williams, B. A. O. (1973). *Problems of the self: Philosophical papers (1956-1972)*. Cambridge: Cambridge University Press.





---

CORIJN VAN MAZIJK  
University of Groningen  
c.van.mazijk@rug.nl

---

# DO GREAT APES SWITCH PERSPECTIVES? HUSSERL, TOMASELLO, AND OPERATIVE INTENTIONALITY

---

## *abstract*

*In Becoming Human (2021), evolutionary psychologist Michael Tomasello provides a comprehensive account of the social intentionality which makes us human. One of the many themes discussed is the intentionality required for switching between perspectives. A number of interesting claims are made in these parts, including that great apes (and young infants) have no sense of perspective, no understanding of false beliefs, and do not know they could be wrong about how they experience things. While I am sympathetic to the general purport of Tomasello's theory of switching perspectives, I believe his theory misrepresents the intentional skills that are involved in various pre-conceptual forms of switching perspectives, to the extent that it is worth a brief commentary. I first outline Tomasello's theory of perspectivalness, and subsequently develop an alternative, based on the phenomenological distinction between operative and thematic intentionality.*

---

## *keywords*

*intentionality, primate cognition, theory of mind, phenomenology, Tomasello*

---

**1. Introduction** *Becoming Human: A Theory of Ontogeny* (2021, references to this work are with page numbers only) is the latest monograph of Michael Tomasello, one of the leading developmental and evolutionary psychologists of our time. The work draws on decades of empirical studies on the social-cognitive skills of primates and infants. By and large, it defends the same social intentionality framework found in earlier works such as *Origins of Human Communication* (2010) and *A Natural History of Human Thinking* (2014), based on the central concepts of joint attention and collective intentionality. *Becoming Human* is notably wider in scope, however, spanning diverse themes such as communication, a sense of perspective and reality, normativity, and morality.

One of the many themes Tomasello discusses concerns the cognitive-intentional skills involved in switching between different perspectives, and through that, acquiring a sense of conflict, false belief, and ultimately, objective reality. According to Tomasello, being able to understand the perspective of another is a necessary step in coming to an understanding of objective reality: “participants must come to understand that the two of us are sharing attention to one and the same thing, but at the same time we each have our own perspective on it” (45). An individual can then come to construct “an ‘objective’ world independent of their own or anyone else’s way of construing it” (46).

A number of interesting claims regarding the cognitive-intentional basis of this kind of perspective switching are made in the relevant sections of the book (mostly Chapter 3). Among these are the claims that non-human great apes (throughout: great apes) have no sense of perspective, no understanding of false beliefs, and do not know they could be wrong about how they experience things. All these claims depend on the more fundamental suggestion that there is an absence of perspectivalness in great ape intentionality. A brief explanation of this general pronouncement, as well as of the empirical data on which it is based, is therefore required in order to understand his other claims.

In what follows, I first outline Tomasello’s account of the mindreading behavior of great apes, which involves no sense of perspectivalness from the ape’s viewpoint. I then introduce the concept of operative intentionality, which I derive from the works of Edmund Husserl (1859-1938). In the following sections, I demonstrate how this concept can be used to better account for second and first order intentionality in great ape behavior, without thereby implying the sort of executive functioning involved in actively comparing different perspectives. I conclude that Tomasello’s account would benefit from this concept of operative

intentionality, as it allows of a better interpretation of great ape intentionality, and the ability to relate various viewpoints prior to making active comparisons.

Great apes, and likewise infants in their first two years of life, possess quite remarkable skills of mindreading. Whereas wild apes do not naturally perform pointing gestures, they follow “the gaze direction of others and understand [...] intentional states of others” (52). They can perfectly well “imagine the actual psychological content of what others are seeing, hearing, knowing, and inferring” (49), and they make use of this information in deciding upon their own courses of action (104). Moreover, it is likely that great apes also perform second order gestures. This shows in the fact that apes can track whether their audience has perceived them, as well as whether they grasped their intentions – usually to make another do something –, meaning they are aware of the intentional states of the other in relevant respects (e.g. Byrne et al. 2017; Tomasello and Call 2019; Tomasello 2021).

Consequently, it seems reasonable to suggest that there is a sense in which great apes grasp the perspective of another as one distinct of their own. After all, they understand the intentional states of others, even when they are different from their own (they understand their own signal, but the other does not), and they are capable of acting upon perceived differences. Tomasello (2021), however, resists this interpretation, at least in his latest monograph. In his view, the way they switch perspectives is essentially nonperspectivally. As he explains it, “what we have called ‘imagining what another sees and knows’ does not involve different perspectives”. Indeed, there is here “no sense of perspective”, not even of “a single perspective” (64). This is because, when “the subject is imagining the other’s experience, [...] her own experience is not part of her mental processing” (64). The participant is “seeing ‘through’ his perceptual experience, not examining or comparing it with something else”; “their own perception of the situation is not an object of attention at all” (64).

A lot depends on what it means for someone’s experience to be “part of [one’s] mental processing” (64). What is lacking in ape cognition, according to Tomasello, is “an executive level of functioning in which the two perspectives may be compared in the same representational format” (66). Apes, then, do not reflect on the different perspectives; they do not get into the business of “comparing them to their own knowledge states or to the objective situation” (72-73).

This is all very well. However, we should ask whether such an active comparing of multiple perspectives is the only way in which perspectives can be a part of one’s mental processing. As I see it, any kind of third order intentional act – as of the sort “I see that you want to show me X”, which is the structure of basic cooperative acts such as pointing – requires some form of perspectivalness in and of itself, even if there is no executive functioning involved. This is, arguably, the common sense viewpoint on the matter. For instance, when I aim to show something to someone by pointing, I need to navigate between my own and the other’s perspective. If their gaze does not follow the direction of my pointing, then the communicative act fails, and I will be forced to acknowledge a discrepancy between my viewpoint and that of the other. All basic third order intentional acts which seek to align perspectives in joint attention therefore include at least some sense of perspectivalness. We might characterize this as a *passive* perspectival understanding, which may or may not motivate a subsequent *active* comparison, for instance in an attempt to resolve a perspectival conflict.

Note that such a passive form of perspectivalness does not necessarily presuppose that different ways of seeing the same thing are involved, nor that an active comparison of different intentional states takes place. Great apes lack the cognitive-intentional skills needed for actively comparing various perspectives and resolving any conflict between them. But

## **2. Perspectivalness in third order intentionality**

do they also lack the skills for basic third order intentional acts? This is of interest here, as it seems difficult to deny that these acts inherently include some grasp of perspectivalness, even when the more complex executive skills required for actively resolving perspectival conflict are absent. It is worth noting that great apes do, according to Tomasello and others, possess the relevant cognitive-intentional infrastructure to understand third order intentional acts (95), although this is hardly used in the wild. This means they are, at least in controlled environments with human interaction, in which they are appropriately motivated by cooperative (human) subjects, capable of some form of perspectivalness. They are just not capable of thematically reflecting upon these perspectives to actively resolve conflict.

I have just drawn a distinction between two ways in which a multiplicity of perspectives may figure in one's intentional states. This distinction is one between passive and active intentionality, which might alternatively be addressed as thematic and operative intentionality. This distinction is well-known among phenomenologists. While it is often associated with Merleau-Ponty, it derives from various works of Husserl, on which I base my account here. Husserl used this distinction throughout his oeuvre, albeit in different terms. For instance, in *Ideas I* from 1913 Husserl distinguishes intentionality "in the pregnant sense" (Husserl 1983, 68, 72, 77), also called the "egoical mental processes", and "mental processes that compel a broadening of [that] concept" (Husserl 1983, 68), also called "operative experience" (Husserl 1983, 52). The distinction is found more explicitly in *Experience and Judgment* (1938), between pre-predicative (also called passive) and predicative (active) experience.

In my view, active or thematic intentionality is involved when something becomes an explicit theme for consciousness. Perspectives, for instance, become themes when they are actively compared in what Tomasello would call executive functioning. But an understanding of perspectives can also function in intentionality passively or operatively, as when I aim to show something to someone else by pointing. This involves an intentional relation to the intentional states of the other, which currently do not align with mine, in an attempt to achieve such alignment. If successful, I understand that we are both directed at the same thing; if unsuccessful, I understand that we are not. This understanding does not involve me actively contemplating their differences by making them thematic, nor that different ways of seeing the same thing are involved, but it is an understanding of different perspectives and their alignment nonetheless.

It seems to me that, without speaking of a passive or operative understanding of perspectivalness, third order intentional acts such as pointing cannot be adequately accounted for. This is for the simple reason that a cooperative act like pointing by definition includes the attempt to align two or more perspectives on a certain matter. Likewise, knowing whether this attempt has been successful or not includes some form of awareness of how these perspectives relate to each other. The concept of operative intentionality should allow us to account for this.

### **3. Switching perspectives in second order intentionality**

It is worth asking whether a similar sort of perspectivalness – one which does not yet include an active comparison of perspectives in executive functioning – shows in other examples of great ape behavior, perhaps even those involving only second order intentionality. There are various studies of ape behavior which indicate second order intentionality, of which gaze following is the most typical case ("I see that you see X"). Such more basic acts of mindreading do not presuppose third order intentionality, as is typical of cooperative acts such as pointing ("I see that you want me to see X"). Second order intentional acts seem to figure frequently in ape social behavior, especially in competitive settings, and this is widely supported by the literature (e.g. Hare and Tomasello 2004; Tomasello et al. 2005; Zuberbühler 2008).

What exactly happens in gaze following? In following another's gaze, I am directed at that which another is directed at. Moreover, and crucially, I grasp at the same time that the other is directed at this as well. Put differently, I have, simultaneously, the acts "I see X" (after following the other's gaze) and "I grasp that you see X". There is, then, a definite sense in which I grasp that I *and* the other are directed at that something. Our two perspectives are not, then, completely distinct, such that there would be "no sense of perspective" (64) at all, as Tomasello suggests. Admittedly, gaze following does not include that "we" are "together" directed at that something. Also, it does not imply my capacity to actively reflect upon differences between both perspectives. Yet, even without third order acts, there is here a certain joining of perspectives on the side of the gaze follower, albeit without the other's intention of sharing mental states.

To give a more concrete example of this, a chimpanzee might track head directions of another to determine where the other presumably thinks food is hidden, and subsequently pursue it themselves (104). The question is whether we can address this kind of second order intentionality without invoking an understanding of perspectivalness. If there were indeed at any point only single viewpoints in the ape's mind, as Tomasello appears to suggest on multiple occasions, then the ape's behavior becomes puzzling. For in that case, the two viewpoints and their respective intentionalities would have to be firmly distinct in the ape's mind. This would make it impossible for the ape to relate the other's perspective to their own, in order to subsequently act upon the differences and quickly pursue the food themselves. Naturally, we do not want to invoke the idea of an active reflection on mental contents where there is no indication that this takes place. But this should not prevent us from adequately characterizing the sense in which there is perspectivalness in the ape's mind.

The ape, in the example given, does not ponder over the differences between both perspectives, in order to determine the most fitting course of action. In this regard, Tomasello's theory accommodates all the relevant facts. However, the absence of a thematic or active understanding cannot be taken to mean that the ape has no understanding of the different perspectives whatsoever, as its intentional life includes operative or passive intentionality as well. The situation in second order acts is therefore structurally similar to the earlier example of an act of pointing. While there is no thematic understanding of perspectivalness in either case, there is an operative understanding of it.

Part of the reason, I suspect, why Tomasello is brought to his conclusion that there is "no sense of perspective", not even of "a single perspective" (64) at the level of second order intentionality, is that he does not work explicitly and consistently with a conceptual distinction between operative and thematic intentionality. Only in the sort of executive functioning of actively comparing perspectives does a multiplicity of perspectives become thematically available to me. It is deceptively easy to mistake this type of thematic intentionality for intentionality as such, and to then conclude that great apes lack a sense of perspective altogether. In my view, while they indeed do not actively scrutinize the differences between various perspectives to come up with creative solutions to incongruities, perspectival differences do figure "passively" in their intentionality, which is why they can act upon them.

It would be unfair to represent Tomasello's account as completely ignorant of the notion of operative intentionality. Something akin to it figures in certain parts of the text, for instance, in speaking of an "'implicit' understanding" (49) of ape false belief states, and of the non-linguistic experiences children have of false belief (79). The distinction between operative and thematic intentionality is thus itself operative in Tomasello's works. It is not, however, explicitly drawn to the fore. Doing so, I suggest, would benefit his analysis, and our understanding of non-thematic perspective switching in general.

#### 4. Operative intentionality

The distinction drawn between operative and thematic intentionality is not just applicable to social intentionality, i.e. second order mindreading and third order cooperative acts. It even works on the level of individual intentionality, and indeed in a variety of ways. Take, for instance, the concept of false belief. According to Tomasello, apes and young infants are not capable of understanding false beliefs. As Tomasello himself duly notes, “[c]hildren have nonlinguistic experience all day every day in which they believe something to be the case which turns out not to be” (79). However, for him, this does not imply an understanding of false belief. In his view, apes and infants, when things turn out differently than expected, “just update their thinking and move on” (74). There is here no sense of an incongruity of perspectives, of any form of conflict between doxic intentional states. The situation runs parallel to the switching of perspectives in second order acts, in which case young infants and apes would “simply track the knowledge states of others – full stop” (72), thus without any sense of a multiplicity of perspectives in a single representational format. In effect, apes and young infants are perpetually experiencing the truth, as they don’t have any sense of perspective at all – an interpretation which strikes me as unsatisfactory.

I introduced earlier the idea that there are two fundamentally different ways in which we can speak of intentional operations, namely as thematic intentionality and as operative intentionality. Thematic intentionality simply means that something becomes a “theme” for the mind. In social intentionality, we speak of thematic intentionality for instance when actively comparing my and another’s perspectives on a certain matter. In individual (non-social) intentionality, we can use it when speaking of any type of active reasoning about things or concepts.

Operative or passive intentionality, on the other hand, generally involves the same categories, predicative structures, and logical operators that are actively explicated in predicative-thematic acts – such as the “less than” (<) and “greater than” (>) operators, or negation (–), but only as passively operating. They here appear not in thematic intentionality, but function in operative intentionality. To give an example, a chimpanzee might pursue a bigger plate of bananas instead of a smaller one. This choice is not motivated by an active comparison of the two plates, but the understanding that one plate is bigger than the other does figure in passive intentionality.

A similar analysis in terms of operative intentionality can be given of false belief states, again in mere individual intentionality. The phenomenologist Edmund Husserl provided a detailed and intriguing account of this already in the 1930s (Husserl 1997, 87-101; see also discussions in van Mazijk 2016; 2020). On his account, any ordinary perception involves tacit anticipations, which serve to provide a sense of the object’s unperceived sides. In normal, unobstructed perception, these “protentional anticipations” (Husserl 1997, 87) are constantly “fulfilled”, as the object gets more precisely determined in the course of movement and perception.

However, a perceptual negation – in operative intentionality – may occur when these anticipations are obstructed. For instance, in the progress of perception, a ball may have been anticipatorily apprehended as being uniformly red, on the basis of sides already perceived. On further exploration, there “emerges a consciousness of otherness which disappoints the anticipation: “not red but green” (Husserl 1997, 88). As Husserl notes, a “uniform framework of sense thus maintains itself”, as a certain part of the experiential content acquires “the character ‘not so, but otherwise’” (Husserl 1997, 88). In this way, Husserl continues, “a conflict arises between the still living intentions [of the ball as red] and the [new] content of sense which appears in the originality which has just been established” (Husserl 1997, 88).

Husserl’s account unambiguously invokes an operative “uniform framework”, functionally similar to what Tomasello calls a “representational format” (66), but which he took to be



altogether absent in false belief states at the level of the individual intentionality of young infants and apes. In Husserl's view, in the moment of perceptual negation, there is an actual conflict between two doxic states: two perspectives on one thing are entertained simultaneously in a single framework. As Husserl writes, there is a "*doubling in the total sense-content of the perception*"; the "certitude which has been overcome is still present to consciousness, although with the character of 'null'"; "the old sense is still present to consciousness, but it is overlaid by the new" (Husserl 1997, 89-90). He concludes that it "thus appears that *negation is not first the business of the act of predicative judgment [as it] already appears in the prepredicative [operative or passive] sphere of receptive experience*" (Husserl 1997, 90).

The interpretation Husserl provided in *Experience and Judgment* is clearly one of operative or passive intentionality. It seems to me that it can do perfect justice to the observable behavior of apes and young infants, in such cases where second order mindreading is involved, and different perspectives are processed and acted upon, as well as in conflicts in individual intentionality, prior to any executive skills required for an active comparison. This contrasts with Tomasello's account, which restricts talk of perspectives and false belief states entirely to the sphere of thematic intentionality, and therefore cannot provide a satisfactory account of simpler, passive understandings of perspectivalness.

The concept of operative or passive intentionality allows us to better address the complex cognitive processes involved in various intentional acts which lack thematic intentionality. We may, I suggested, speak of a certain simultaneity of perspectives in a single cognitive framework in certain third order intentional acts, second order acts, and even in individual intentionality. I further suggested that Tomasello's account of switching between perspectives falls short in this regard, as it does not include an operative sense of perspectivalness, and inadequately characterizes such states as involving no sense of perspective whatsoever.

I do not know why Tomasello has not developed an account of operative or passive intentionality. The concept seems absent in other recent literature as well. Nevertheless, it seems important to introduce it, especially when it comes to addressing second order and higher acts, as these always include two or more perspectives, which makes it odd to describe them as lacking perspectivalness altogether.

When reading Tomasello's latest monograph, it struck me that his account is in fact somewhat negligent of second order intentionality in general. This led me to wonder whether this might partially explain why he overlook passive or operative intentionality. The central concepts of Tomasello's cognitive-intentional framework – those of joint attention and collective intentionality – do not seem to enable him to refer specifically to second order intentional acts; both concepts appear to require third order intentionality on his account. Relatedly, second order acts are usually not considered by him as forming a distinct step in the transition from individual to collective intentionality (for instance, 56). Whereas "joint attention" refers to "shared experience, common cultural knowledge" (Tomasello 2010, 5), thus to third order intentional acts, "collective intentionality" enables the formation of shared norms and an objective viewpoint, which is developed on the basis of third order intentionality. There is, then, or so it seems, no particular concept to refer to the peculiar joining of perspectives in second order intentional acts.

In summary, I argued that the concept of passive or operative intentionality could be useful in today's debates on primate cognition. I have not contested any of the empirical data, but only discussed the application of a different concept of "perspectivalness" to acts more basic than the ones Tomasello assesses. More philosophical engagement with recent primatological and psychological literature might reveal many more useful applications of phenomenological concepts, as I have tried to demonstrate elsewhere (van Mazijk 2024a; 2024b; 2024c; 2024d).

## 5. Closing remarks

## LITERATURE

- Byrne, R. W., Genty, C. E., Graham, K. E., Hobaiter, C., Tanner, J. (2017). “Great ape gestures: intentional communication with a rich set of innate signals”, *Animal Cognition*, volume 20, 755–769;
- Corballis, M. C. (2002). *From Hand to Mouth: The Origins of Language*. Princeton: Princeton University Press;
- Corballis, M. C. (2003). “From mouth to hand: Gesture, speech, and the evolution of right-handedness”, *Behavioral and Brain Sciences*, 26, 199-260;
- Hare, B., Tomasello, M. (2004). “Chimpanzees are more skillful in competitive than in cooperative cognitive tasks”, *Animal Behaviour*, 68, 571-581;
- Husserl, E. (1983). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*. F. Kersten (transl.). The Hague: Martinus Nijhoff Publishers;
- Husserl, E. (1997). *Experience and Judgment: Investigations in a Genealogy of Logic*. Evanston: Northwestern University Press;
- Planer, R. J., Sterelny, K. (2021). *From Signal to Symbol: The Evolution of Language*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press;
- Pollick, A. S., de Waal, F. B. M. (2007). “Ape gestures and language evolution”, *PNAS*, 104 (19), 8184-8189, <https://doi.org/10.1073/pnas.0702624104>;
- Tomasello, M., Carpenter, M., Call, J., Behne, T., Moll, T. (2005). “Understanding and sharing intentions: The origins of cultural cognition”, *Behavioral and Brain Sciences*, Vol. 28, 675-735;
- Tomasello, M. (2010). *Origins of Human Communication*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press;
- Tomasello, M. (2014). *A Natural History of Human Thinking*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press;
- Tomasello, M. (2021). *Becoming Human: A Theory of Ontogeny*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Harvard;
- Van Mazijk, C. (2016). “Kant and Husserl on bringing perception to judgment”, *MetaJournal: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, Vol. 8, No. 2, 419-441;
- Van Mazijk, C. (2020). *Perception and Reality in Kant, Husserl, and McDowell*. London, New York: Routledge;
- Van Mazijk, C. (2023). “Symbolism in the Middle Paleolithic: a phenomenological account of practice-embedded symbolic behavior”, in: *The Oxford Handbook of Cognitive Archaeology*, T. Wynn, F. Coolidge, L. Overmann (eds.), Oxford: Oxford University Press, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780192895950.013.55>;
- Van Mazijk, C. (2024a). “Iconic origins of language? An essay review of Steven Mithen’s *The Language Puzzle*”, *Biology and Philosophy*, DOI: 10.1007/s10539-024-09952-2;
- Van Mazijk, C. (2024b). “Intentionality, pointing, and early symbolic cognition”, *Human Studies*, <https://doi.org/10.1007/s10746-024-09713-w>;
- Van Mazijk, C. (2024c). “Prehistory, anti-Cartesianism, and the first-person viewpoint”, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, special issue *Philosophy and Prehistory: New Perspectives on Minds, Art, and Culture*, eds. C. van Mazijk, A. Killin, K. A. Overmann, <https://doi.org/10.1007/s11097-024-09982-x>;
- Van Mazijk, C. (2024d). “Symbolism in the Middle Paleolithic: A phenomenological account of practice-embedded symbolic behavior”, in: *The Oxford Handbook of Cognitive Archaeology*, T. Wynn, K. A. Overmann, F. L. Coolidge (eds.), Oxford: Oxford University Press, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780192895950.013.55>;
- Zuberbühler, K. (2008). “Gaze following”, *Current Biology*, Vol. 18, No. 11, 453-455.



## **Editorial Team**

*Raffaele Ariano, Università Vita-Salute San Raffaele*  
*Bianca Bellini, Università Vita-Salute San Raffaele*  
*Francesca Boccuni, Università Vita-Salute San Raffaele*  
*Laura Caponetto, University of Cambridge, Università Vita-Salute San Raffaele*  
*Bianca Cepollaro, Università Vita-Salute San Raffaele*  
*Marco Di Feo, Università Vita-Salute San Raffaele*  
*Greta Favara, Università Vita-Salute San Raffaele*  
*Francesca Forlè, Università Vita-Salute San Raffaele*  
*Alfredo Gatto, Università Vita-Salute San Raffaele*  
*Giuseppe Girgenti, Università Vita-Salute San Raffaele*  
*Barbara Malvestiti, Università di Bergamo*  
*Carlo Martini, Università Vita-Salute San Raffaele*  
*Nicole Miglio, University of Haifa, Università Vita-Salute San Raffaele*  
*Giacomo Petrarca, Università Vita-Salute San Raffaele*  
*Francesca Pola, Università Vita-Salute San Raffaele*  
*Francesca Pongiglione, Università Vita-Salute San Raffaele*  
*Maria Russo, Università Vita-Salute San Raffaele*  
*Virginia Sanchini, Università di Milano, KU Leuven*  
*Sarah Songhorian, Università Vita-Salute San Raffaele*

## **International Advisory Board**

*Lynne Baker (University of Massachusetts, Amherst, USA) († 2017)*  
*Jocelyn Benoist (Université de Paris 1- Sorbonne, FRANCE)*  
*Silvia De Toffoli (Princeton University, USA)*  
*Shaun Gallagher (University of Memphis, USA)*  
*Vittorio Gallese (Università di Parma, ITALY)*  
*Margaret Gilbert (University of California, Irvine, USA)*  
*Mirja Hartimo (University of Helsinki, FINLAND)*  
*Sara Heinämaa (University of Jyväskylä, FINLAND)*  
*Barbara Herman (University of California, USA)*  
*John Horton (Keele University, UK)*  
*Neil Levy (University of Melbourne, AUSTRALIA)*  
*Dieter Lohmar (Universität zu Köln, GERMANY)*  
*Susan Mendus (University of York, UK)*  
*Glyn Morgan (Syracuse University in New York, USA)*  
*Carlotta Pavese (Cornell University, USA)*  
*Jean-Luc Petit (Université de Strasbourg, FRANCE)*  
*Sonja Rinofner Kreidl (Graz Universität, AUSTRIA)*  
*Alessandra Tanesini (Cardiff University, UK)*  
*Lea Ypi (London School of Economics, UK)*  
*Dan Zahavi (Københavns Universitet, DENMARK)*  
*Wojciech Żelaniec (Uniwersytet Gdański, POLAND)*

