

**VON DER PHÄNOMENOLOGIE ZUR MATHESIS
DER SUBJEKTIVITÄT:
VIELDIMENSIONALITÄT DER LEBENSWELT
UND KOMPLEXITÄT VON LEBENSFORMEN**

FAUSTO FRAISOPI

Abstract**From phenomenology to the *mathesis* of subjectivity: Multi-dimensionality of the Life-world and complexity of life forms**

Is it possible, after a century of scientific breakthroughs in Psychology, Anthropology, Ethno-Anthropology as well as after the radical critique to the idea of Subjectivity in Philosophy, to still look for a theory of subjectivity? The paper will put in question the idea of a unique “Self” starting from the phenomenological approach (by Husserl) to the Life-world and claim the pluralizing of Forms of Life (Life-Forms) as by Wittgenstein. The claim of a *plural multiple Self* from the point of view of Phenomenology will lead to describe the invariant Dynamics of every Self-reference. Such Dynamics will bring together two elementary features of a phenomenological theory of subjectivity and experience: the structure of horizon and the Life-world. Once described the non-metaphysical and context-related structure underlying the formation of Self-references, the paper will further sketch the task of a general non-metaphysical *Mathesis of Subjectivity* as convergence between Phenomenology and issues of cognitive sciences on one side and as critique of every metaphysical Egology on the other side.

Ist es möglich, nach dem Fortschritt der Psychologie, der Anthropologie, der Ethno-Anthropologie und der Neurowissenschaften sowie nach der radikalen philosophischen Kritik der Idee eines Subjekts als Kern eines kopernikanischen Universums, die Idee einer Subjektivität zu behalten und sie als Leitfaden einer wissenschaftlich-philosophischen Untersuchung zu wählen? Ist nicht „Das Subjekt“

<https://doi.org/10.14712/24646504.2019.3>

© 2019 The Author. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>).

ein Schein, welcher uns die Vielfalt, die Vieldimensionalität und die Komplexität des Lebens verdeckt? Wäre in diesem Fall eine phänomenologische Theorie der Subjektivität abzulehnen? In den Manuskripten über die Lebenswelt im 39. Band der Husserliana, dessen thematischer Kern die erneute Betrachtung der Horizontstruktur ist, verwendet Husserl ein Wort, das mehrere Perspektiven für die phänomenologische Beschreibung der Subjektivität sowie für eine phänomenologische Anthropologie eröffnet: „Violdimensionalität“¹.

In der *Krisisschrift* wird eine solche Violdimensionalität – die als Leitfaden der Besinnung über die verschiedenen Formen der subjektiven Selbstbeziehung in Verbindung mit der Identität des Individuums dient – dem Subjekt selbst zugeschrieben: „Aber als normale Menschen sind wir beständig (in einem erweiterten Sinne) zugleich in mannigfachen ‚Berufen‘ (Interesseneinstellungen): zugleich Familienvater, Bürger usw.“². Was bedeutet es für die Phänomenologie, als Projekt einer *Mathesis universalis* qua philosophischer Mannigfaltigkeitslehre, die Mannigfaltigkeit von Subjektivitätsformen als Formen der Selbstbeziehung zu thematisieren? Wie ist es möglich, eine solche Violdimensionalität im Rahmen einer *Mathesis* der Subjektivität zu denken? Unser Beitrag wird durch die Lektüre und die Interpretation der systematischen Verbindung zwischen der Lebenswelt, der Horizonthaftigkeit und der Violdimensionalität von Lebensformen bzw. Formen der Selbstbeziehung, die Aufgabe der Phänomenologie als *Mathesis* vom Standpunkt der Anthropologie – und einer möglichen phänomenologischen Anthropologie – aus betrachten. Es geht letztendlich darum, eine komplexe Frage zu beantworten: Wie kann heute eine phänomenologische Anthropologie der Vervielfältigung von Lebenswelt-Dimensionen und der damit verbundenen Vervielfältigung der subjektiven Selbstbeziehung („multiple self“) eine Form und einen einheitlichen Sinn geben?

Wir werden unseren Beitrag in drei Teile gliedern. Im ersten Teil werden wir uns mit der Frage der Möglichkeit der Violdimensionalität des Lebens als einer

¹ Vgl. Husserl Edmund, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*, New York, Springer, Husserliana [Hua], Bd. 39, 2008, S. 112: „der Horizont eine jeweilige Struktur hat, eine Ordnungsform der Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit der Implikation von Erfahrungen und Erfahrungsinhalten, der nachgehend (*man*) die Evidenz einer violdimensionalen Vermöglichkeit für immer neue, Neues vom selben Ding erfahrende Erfahrungen und so schließlich die Evidenz einer Unendlichkeit, und zwar einer violdimensionalen und allheitlich abgeschlossenen, gewinnt.“

² Vgl. Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag, Martinus Nijhoff, Hua 6, 1976, S. 139. Vgl. auch Husserl E., *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908–1937)*, New York, Springer, Hua 42, 2014, S. 396 „Ich bin Vater, Gatte, Freund, Bürger, Volksgenosse, Mensch in der allgemeinen Menschengemeinschaft und habe eine Mannigfaltigkeit von Pflichten zugleich, nach jeder dieser Richtungen.“

Mannigfaltigkeit von miteinander verschmolzenen Lebensformen beschäftigen. Dies wird nur möglich, wenn der Pluralität des Lebens (sowohl der Pluralität von einfachen Lebensformen als auch von komplexen bzw. vieldimensionalen Formen des Lebens) etwas Invariantes zugrunde liegt, was nicht bedeuten soll: eine egologische bzw. metaphysische Struktur. Wir nennen eine solche invariante Struktur „Selbstbeziehung“ oder „hybride Selbstbeziehung“. Im zweiten Teil werden wir uns der Pluralität selbst von Selbstbeziehungsformen durch eine Fragestellung über die Möglichkeit einer solchen Pluralität oder einer solchen Vieldimensionalität auf der Basis einer invarianten Struktur widmen und fixieren, was wir „das Transzendente der Selbstbeziehungsformen als Lebensformen“ nennen können. Im dritten Teil werden wir versuchen, die elementare und grundlegende Struktur der Selbstbeziehung zu klären, die notwendig bzw. konstitutiv von der Hybridisierung bestimmt wird. Zum Schluss werden wir uns, vielleicht von einem Standpunkt, der nicht derjenige Husserls ist, den letztendlichen Folgen der Dynamik der Selbstbeziehung als Hybridisierung für eine Theorie der Subjektivität und für die theoretischen Entwicklungen, die eine solche Perspektive finden kann, zuwenden.

1. Vieldimensionalität des Lebens und Figuren der Selbstbeziehung

Wenn wir die letzten Manuskripte Husserls betrachten (insbesondere diejenigen, die in den Bänden 39 und 42 der Husserliana ediert sind), sehen wir, dass sich Husserl langen und tiefsinnigen Analysen zu verschiedenen Aspekten von dem, was er „Person“ oder „faktisches Wesen“ des Menschen nennt, widmet. Dies kann widersprüchlich zu der Betonung der wesentlichen Korrespondenz zwischen Transzendentalphilosophie und Anthropologie, die Husserl im Vortrag von 1931 formuliert,³ erscheinen. Aber dies ist nicht der Fall. Beide Aspekte stehen kaum im Widerspruch zueinander, weil er genau in diesem Vortrag von einer „transzendentalen Subjektivität als Erscheinungsfeld“⁴, d. h. als Erscheinungshorizont spricht. Innerhalb dieses Erscheinungshorizonts werden nicht nur Gegenständlichkeitsmannigfaltigkeiten thematischer Gegenstand einer phänomenologischen Analyse, sondern vielmehr das, was Husserl „Modi der Ichlichkeit“⁵ nennt, d. h. was wir Ichlichkeitsmannigfaltigkeiten nennen können. Wenn man darüber vom Standpunkt der gegenwärtigen Debatte über den Ego-Tunnel nachdenkt, erscheint

³ Husserl E., *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*, Dordrecht, Kluwer, 1989, Hua 27, S. 164–181.

⁴ Husserl E., *Grenzprobleme der Phänomenologie*, Hua. 42, *op. cit.*, S. 175–176.

⁵ Husserl E., *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*, Dordrecht, Kluwer, 2002, S. 182.

das Ergebnis solcher Analysen zuerst sehr kurios: Wenn das Leben zu Gehirn-Prozessen reduziert wird, erscheint das (einzelne) *Ego* als ein Tunnel (oder ein katholisches Kabel), während es, wenn das Leben des *Egos* phänomenologisch interpretiert bzw. aufgefasst wird, als eine Öffnung bzw. als eine „Offenheit“⁶, als ein vieldimensionaler Horizont von Erfahrungspotentialitäten (von sich selbst sowie von der Welt) erscheint.

Aber lassen wir die Äquivalenz – wenn nicht die Identität – zwischen dem Erscheinungsfeld und der transzendentalen Subjektivität, zumindest für unsere ersten Betrachtungen, welche entscheidend für das Erlangen einer spekulativen Auffassung des Verhältnisses zwischen Ich und Modi der Ichlichkeit (als Selbstbeziehungen oder Lebensformen⁷) sein werden, beiseite.⁸ Dass es eine Pluralität, eine Mannigfaltigkeit von Figuren gibt, in denen sich das Leben des Individuums ausdrückt – man könnte sagen, in denen es sich explizit macht, in denen es sich verflochten findet und worin es sich komplexifiziert – ist für Husserl kaum ein Ergebnis, sondern der Ausgangspunkt der Analyse selbst.⁹ Jede Einstellung oder, wie Husserl sich auch ausdrückt, jede Funktion (Vater-Funktion, Bürger-Funktion, usw.¹⁰) impliziert als „praktische Einstellung“ vor allem eine „Gemeinschaftsgegenwart“ und folglich als Erfahrungsform bzw. Lebensform ihren eigenen Horizont.¹¹ Aber welcher Horizont? Was bestimmt diesen äußersten Horizont? Dort, d. h. im Leben selbst, erscheinen die Vieldimensionalität der subjektiven Dimension und die Vieldimensionalität von Horizonten, in denen das Subjekt sich verwirklicht und entwickelt, wie zwei Seiten derselben Münze. Wenn wir die Grenzen der Modi von Lebensformen oder Selbstbeziehungen, die Husserl explizit als Beispiele nennt, erweitern – aufgrund der Tatsache, dass sie nicht *ex principio* festgestellt sind¹² –, können wir behaupten, dass jede Lebensform, als Erfahrungsform, eine Horizonthaftigkeit oder eine Form von Horizonthaftigkeit einschließt und zugleich erschließt. Solche Lebensformen enthalten auch als Teil,

⁶ Vgl. Tengelyi László, *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*, München – Freiburg i. B., Alber, 2014, S. 544–548.

⁷ Vgl. Wittgenstein Ludwig, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1984, Bd. I, § 630. Vgl. auch Wittgenstein L., *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2003, Bd. I, §§ 19, 23, 241; Bd. II, 485, 572.

⁸ Vgl. dazu die Betrachtungen, die in meinem Buch *Philosophie und Frage* entwickelt wurden. Vgl. Fraisoipi Fausto, *Philosophie und Frage*, 2 B.de, München – Freiburg i. B., Alber, 2016, §§ 35–37, S. 254–265.

⁹ Husserl E., *Die Lebenswelt, op. cit.*, Hua 39, S. 573.

¹⁰ *Ibid.*, S. 155.

¹¹ *Idem.*

¹² *Obwohl* Husserl immer dieselben Figuren nennt, als Figuren die, extrem moralistisch und puritanisch, die Idee des guten Familienvaters und des guten Bürgers darstellen.

als semantische Komponente, eine Sprache bzw. ein Sprachspiel, wie Wittgenstein betonen würde,¹³ oder ein Netzwerk von Bedeutungskategorien, wie Husserl betonen könnte. In diesem Sinn gibt es eine wesentliche Komplementarität zwischen der Lebensform, oder dem Modus der Ichlichkeit, und der thematischen Öffnung der Sacherfahrung, in der sich eine solche Ichlichkeit aktiviert. Wenn, wie wir bei Wittgenstein lesen können, das Sprachspiel ein Teil der Lebensform ist und wenn, wie wir (mit Husserl) behaupten können, die Lebensform (oder der Modus der Ichlichkeit) das Spiegelbild der Öffnung eines Raumes ist, worin die Subjekt-Objekt-Beziehung sich verwurzelt bzw. verortet, ist es vom phänomenologischen Standpunkt aus ebenso wichtig, die Komplementarität (wenn nicht die Kovarianz) zwischen der Lebensform einerseits und der horizonthaftig situierten Erfahrung andererseits zu denken und in Frage zu stellen.

Vor allem sollte man sich fragen, ob man wirklich eine *ex principio* geschlossene – und tatsächlich begrenzte – Menge von Lebensformen denken könnte, die wir Figuren der Selbstbeziehung nennen. Fragen wir uns zuerst über die Weite (die „range“) einer möglichen Ausbreitung von Formen bzw. Figuren der Selbstbeziehung. Als Anfangsgrenze, das *Alpha* einer solchen Ausbreitung, gäbe es ein metaphysisches, von der Erfahrung unabhängiges und selbständiges Wesen des Ich – nicht mehr als eine metaphysische Hypostase, die folglich unter die Reduktion fallen sollte. Eine andere, plausiblere Möglichkeit wäre das *Alpha* als ein reines bzw. transzendentes Ich zu denken, welches aber leer von jeder persönlich-substantialen Identität ist. Wir werden eine solche Hypothese nochmals am Ende betrachten. Andererseits würde sich als *Omega* eine Ausbreitung von Lebensformen bzw. von Figuren der Selbstbeziehung anbieten, deren Weite als eine Art von Identitätsverlust verstanden werden könnte: An einem gewissen Punkt der Multiplikation und der Verschmelzung von Lebensformen, dient die Selbstbeziehung nicht mehr als Träger einer Identität.

Wir befinden uns selbstverständlich zwischen diesen zwei Extremen, d. h. in der Situation eines faktischen Wesens des Menschen, des Individuums, das sich vor allem nach gewissen Funktionen (wie Vater-Funktion, Bürger-Funktion usw.) artikuliert, mit anderen Worten nach gewissen Formen der Ichlichkeit, durch die wir uns als Subjekte in der Handlung, in der praktischen Einstellung, unserer Identität bewusst bzw. gewiss sind. Ist es aber wirklich möglich, sich an gewisse, ein für alle Mal begrenzte, elementare Formen des Handelns bzw. des Erfahrens zu halten bzw. diese anzunehmen? Erfordert etwa die erotische Erfahrung – nur um aus der kleinbürgerlichen Moralvorstellung des Husserlschen Bildes herauszutreten – bzw.

¹³ Wittgenstein L., *Philosophische Untersuchungen*, op. cit., § 23.

impliziert sie eine eigene Form der Ichlichkeit als Form der Selbstbeziehung? Wir können dieselbe Frage für die kontemplative Erfahrung stellen, für die Erfahrung der Migration; aber warum nicht auch für die musikalische Erfahrung, für das einfache Müßig-Sein (für die Erfahrung des *otiums*) oder für die einfache Wahrnehmung und für die erkenntnistheoretische Erfahrung als solche? Weil jede Erfahrung ursprünglich situiert ist. Aber was genau ist das Situiert-Sein von Subjekt und Objekt? Husserl folgend:

Situation ist selbst etwas Relatives. Die Situation ist der lebendige Interessenhorizont, ist der praktische Horizont des Handelnden; er impliziert alle seine praktischen Möglichkeiten und ist selbst der lebendige und doch nicht enthüllte Geltungshorizont, der als Potenzialität alle Seinsgeltungen (einschließlich der Wertgeltungen) der in der Umgebung verlaufenden praktischen Tätigkeiten, Entwürfe etc. der Menschen enthält, auf die implizite gerechnet wird und auf die jeweils rekurriert wird, wo das praktische Interesse des Handelnden oder praktisch Erwägenden die Aktualisierung motiviert, also zur Weckung führt. Die Situation als dieser Horizont steht aber selbst in weiteren Horizonten. Auch durchdringen sich die Horizonte.¹⁴

Die Situation bzw. der Sinn der Situation selbst als „Griff“ auf gewisse gegenständliche (kontextuell charakterisierte) Sachverhalte öffnet uns gleichzeitig die Erfahrung der Gegenständlichkeit und die Form der Selbstbeziehung. Ein Beispiel: Ich arbeite als Mathematiker an gewissen Theoremen und mein Sohn schläft im Zimmer nebenan. Ich finde mich in der Selbstbeziehung als Mathematiker vor – weil der Habitus, eine bestimmte Sache als Mathematiker zu behandeln, zu manipulieren, zu erkunden, aktiviert ist – und gleichzeitig, auf eine konstitutive Art und Weise, habe ich eine thematische Öffnung über einen Horizont von Gegenständlichkeiten, die ich manipulieren, behandeln, erkunden kann, die ich nach dem Netzwerk von „vorgezeichneten Potentialitäten“, das der Horizont selbst ist, betrachten kann.¹⁵ Man könnte behaupten, dass in diesem Kontext die Idee des

¹⁴ Husserl E., *Die Lebenswelt*, op. cit., S. 543.

¹⁵ Husserl E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Bd. 1, Den Haag, Martinus Nijhoff, Hua. 3–1, S. 59. Vgl. auch *Die Lebenswelt*, op. cit., S. 595: „Ich beschäftige mich etwa mit reinen Zahlen und ihren Gesetzen: dergleichen ist nichts in der Umwelt, dieser Welt „realer Wirklichkeit“ Vorhandenes. Für mich da, eben als Objektfeld arithmetischer Beschäftigung, ist die Zahlenwelt ebenfalls; während solcher Beschäftigung werden einzelne Zahlen oder Zahlengebilde in meinem Blickpunkte sein, umgeben von einem teils bestimmten, teils unbestimmten arithmetischen Horizont; aber offenbar ist dieses Für-mich-da-sein, wie das Daseiende selbst, von anderer Art. Die arithmetische Welt ist für mich nur da, wenn und solange ich arithmetisch eingestellt bin.“ Wie Husserl bemerkt, in der Beilage N. 52: „Es ist also eine primäre Willentlichkeit aktiviert – mit nächsten Zielen und in einem weiteren Zweckzusammenhang, auf die ich zentral gerichtet, auf die

Habitus alles erklären könnte, aber *de facto* erklärt der Habitus nur die Genese einer partikulären Form der Selbstbeziehung als sedimentierte, hybride Form der Erfahrung, der Handlung wie der Selbstbeziehung.¹⁶ Was sich hier hervorhebt, ist eine Spaltung zwischen den Formen der Selbstbeziehung – deren Erklärung auch die allgemeine Erklärung der Struktur des pluralen Habitus erfordert – und einer invarianten Struktur, nämlich genau der Struktur der konstitutiven Situationalität sowohl jeder Sacherfahrung als auch jeder Form der Selbstbeziehung, was wir *Ethos* nennen können.¹⁷

Wenn sich der Habitus in seiner Vielfalt in einer Dimension des *Ethos* verortet bzw. gründet, in der die Welterfahrung, oder einfach nur die Sach-Erfahrung zu dem Habitus irreduzibel ist und der Habitus irreduzibel zu der Sach-Erfahrung ist, was ist dann die ursprüngliche Dynamik des *Ethos* selbst, ohne damit an mystische Subtraktionen oder an Fluchten ins Ursprüngliche zu denken?

2. Die spekulative Dynamik der Selbstbeziehung

Wenn wir uns an die invarianten Elemente halten, die in unseren vorherigen Analysen hervorgehoben wurden, ist zu bemerken, dass sich die Formen der Selbstbeziehung auf eine wesentliche Art und Weise zu den 1) Beziehungsformen (Subjekt-Objekt-Beziehung oder Subjekt-Objekt-Korrelation) und 2) zu dem Charakter der Horizonthaftigkeit jeder Beziehung als solcher verhalten. Es ist genau der Charakter der Beziehung als horizonthaftig situierte Beziehung, den wir be-

ich konzentriert bin – und eine zweite, wo es nicht an dem Darauf-Gerichtetsein fehlt, (das aber in einem sekundären, nebenbei dafür Wachsein (besteht), das unter Umständen aber umschlägt in ein primäres. Das primäre und das sekundäre, das Konzentriert- und Distrahiertsein, kann aber, wie man hier zugleich sieht, einen verschiedenen Sinn haben. – Es ist jetzt meine Arbeitszeit, es sind meine Berufsstunden, in denen ich auch berufstätig bin: Der ganze Zweckzusammenhang mit seiner Einheit der Willensorganisation ist jetzt in primärer Weckung; auf ihn bin ich konzentriert, und darin in dem anderen Sinne auf das Nächste, das Thema der „Hand anlegenden“ Arbeit. Als Wissenschaftler (bin ich konzentriert auf) die jetzt erwogenen Gedanken, die jetzigen Entscheidungen, die jetzt gelungenen Einsichten, jetzt als Prämissen für weitere Gedankenarbeit fungierend.“

¹⁶ Vgl. dazu Cavallaro Marco, „Das ‚Problem‘ der Habituskonstitution und der Spätlehre des Ich in der genetischen Phänomenologie E. Husserls“, in *Husserl-Studies*, Vol. XXXII, 3, Springer, 2016, S. 237–261.

¹⁷ Honnefelder Ludger, „Sittlichkeit/Ethos“, in Hübenthal M. – Werner M. H. (Hrsg.), *Handbuch Ethik*, Stuttgart – Weimar, Metzler J. G., 2002, S. 491–496, S. 491: „Ursprünglich bedeutet Ethos der Weideplatz, also den Umkreis, innerhalb dessen ein Lebewesen seine Nahrung holt und in dem es befriedigt verweilt, dann aber auch den ständigen Aufenthalt überhaupt, den Sitz einer Volkerschaft. Hier bedeutet *Ethos* den Sitz, den der Mensch in seinem eigenen Wesen nimmt, den Standort, den er einzunehmen, in den er sich eingewöhnt hat, damit er sich auf menschliche Weise zu sich und seiner Welt verhält.“

trachten sollten, um die „elementare“ und invariante Form der Selbstbeziehung als solche denken zu können. Wir haben es sozusagen mit einer doppelten optischen Dynamik zu tun, durch welche die dioptrische Öffnung über „das Thematische“ (die thematische Gegenständlichkeit) als solche mit einer katoptrischen Dynamik, als Selbstbeziehung, verschmolzen ist.

Eine solche Situation ist schon von zwei Ansätzen in der phänomenologischen Dimension der Erfahrung anerkannt worden: Der eine Ansatz stammt von Heidegger, der andere von Merleau-Ponty, jeweils als es für beide darum ging, die Grundlagen oder die Grenzen der allgemeinen phänomenologischen Struktur der Erfahrung aufzufassen. Am Punkt b) des fünfzehnten Paragraphen der *Grundprobleme der Phänomenologie*¹⁸, dort, wo es darum geht, das „Mitenthülltsein in seinsverstehendem Sichrichten auf Seiendes“ zu fixieren und zu beschreiben, betont Heidegger:

Das Dasein bedarf nicht erst einer Rückwendung zu sich selbst, gleich als stünde es, sich selbst hinter dem eigenen Rücken haltend, zunächst starr den Dingen zugewandt vor diesen, sondern nirgends anders als in den Dingen selbst, und zwar in denen, die das Dasein alltäglich umstehen, findet es sich selbst. Es findet sich primär und ständig in den Dingen, weil es, sie betreuend, von ihnen bedrängt, immer irgendwie in den Dingen ruht. Jeder ist das, was er betreibt und besorgt.¹⁹

Dies führt zu einem scheinbar paradoxen Schluss:

Es [das Dasein] bedarf nicht einer eigenen Beobachtung und einer Spionage gegenüber dem Ich, um das Selbst zu haben, sondern in unmittelbarem leidenschaftlichen Ausgebensein an die Welt selbst scheint das eigene Selbst des Daseins aus den Dingen wider.²⁰

Heidegger bemerkt schließlich: „Das ist keine Mystik und setzt keine Beseelung der Dinge voraus, sondern ist nur der Hinweis auf einen elementaren phänomenologischen Tatbestand des Daseins, den man vor allem noch so scharfsinnigen Gerede von Subjekt-Objekt-Beziehung sehen muss“²¹. Merleau-Ponty hilft uns seinerseits, eine solche dioptrische und zugleich katoptrische Dimension der horizont-

¹⁸ Heidegger Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt a. M., Klostermann, GA 24, 1997, S. 227.

¹⁹ *Idem.*

²⁰ *Idem.*

²¹ *Idem.*

haftig situierten Erfahrung durch eine ähnliche Analyse zu verstehen.²² Folglich tritt in jeder Erfahrungsform als Sacherfahrung, die einerseits von der Korrelation bestimmt und horizonthaftig situiert ist, ein katoptrisches, wesentliches Moment auf, welches die Selbstbeziehung als eine Form der Selbstbeziehung bestimmt bzw. sich immer wieder aktivieren lässt. Es geht um eine zugleich dioptrische und katoptrische Dynamik, welche in ihren zwei Aspekten sowohl zu einer reinen dioptrischen Schau – in der das Reale jeder Undurchlässigkeit erfahrbar wäre – als auch zu einer reinen inneren Schau irreduzibel ist. Aber trotz der Heidegger'schen Bemerkung, „Das ist keine Mystik“, befinden wir uns hier in einer unüberwindbaren Situation, in einem *non plus ultra*, welche den phänomenologischen Rationalismus fern von der Grundannahme einer metaphysischen Neutralität zu bringen scheint.

Doch ist dies (auch) wirklich so? Sollte man nicht versuchen – da eine Begründung bzw. eine Letztbegründung unmöglich ist – eine solche Situation durch deutlichere phänomenologische Analysen zu klären? Gibt es eine grundlegende Dynamik, als Invariante, die ohne metaphysische bzw. mystische Hypostasen die Selbstbeziehung verstehen lässt? Eine solche Dynamik ist doch deutlich von Husserl selbst beschrieben, dort, wo am Anfang der *Logischen Untersuchungen* das Ich in die Ordnung des phänomenologischen Diskurses eintritt, und eben zuerst *nur* als „wesentlich okkasioneller Ausdruck“ erscheint.

Vor allem ist das „Ich“ ein *extrem untypisches Deiktisches*.²³ Zunächst scheint es so, als würde es die Unterscheidung zwischen *Bedeutung* und *Anzeige* aufheben, die wesentlich für die phänomenologische Theorie der Bedeutung ist.²⁴ Jedes Auftreten des „Ich“ (deiktisch gebraucht) bringt ein Problem für jene Bedeutungslehre, die das Verhältnis zwischen jedem Ausdruck und seiner logischen Idealität

²² Merleau-Ponty Maurice, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, Paderborn, Wilhelm Fink Verlag, 2004, S. 183: „Sehen und Berühren beginnen dort, wo ein bestimmtes Sichtbares, ein bestimmtes Berührbares sich zurückbezieht auf alles Sichtbares und Berührbares, an dem es teilhat, oder wenn es sich von diesen plötzlich umgeben findet, oder wenn sich durch wechselseitigen Austausch zwischen ihm und dem Ganzen eine Sichtbarkeit an sich, ein Berührbares an sich herausbildet, die im eigentlichen Sinne weder dem Körper als Faktum noch der Welt als Faktum angehören, – ebenso wie auf zwei voreinanderstehenden Spiegeln zwei unendliche Reihen ineinander verschachtelter Bilder entstehen, die in Wahrheit keiner der beiden Oberflächen angehören, da eine jede nur die Replik der anderen ist und infolgedessen beide zusammen ein Paar bilden, ein Paar, das wirklicher ist als jede einzelne von ihnen. Deshalb sieht der Seiende, der vom Gesehenen eingenommen ist, immer noch sich selbst: es gibt einen grundlegenden Narzißmus für jedes Sehen; und aus demselben Grunde erleidet er das Sehen, das er praktiziert, auch vonseiten der Dinge [...]“

²³ Husserl E., *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Den Haag, Martinus Nijhoff, Hua 19, 1984, S. 86. Für eine Analyse der Deixis bei Husserl vgl. Mulligan Kevin, – Smith Barry, *A Husserlian Theory of indexicality*, Grazer Philosophische Studien, 28, 1986: 133–163 (insbesondere §§ 8–10).

²⁴ Husserl E., *Logische Untersuchungen, op. cit.*, S. 86.

behauptet. Solche deiktischen Ausdrücke – von denen das „Ich“ eine atypische Instanziierung ist – scheinen unsere Überzeugung von Idealität und der Gegenständigkeit der Bedeutung zu erschüttern, weil nur „im Hinblick auf die tatsächlichen Umstände der Äußerung, [...] hier [...] eine bestimmte Bedeutung unter den zusammengehörigen Bedeutungen“²⁵ sich überhaupt hervorheben kann.

Die deiktischen Elemente scheinen nicht nur den Unterschied zwischen Bedeutung und Anzeigen aufzuheben, sondern auch den Unterschied zwischen Aussage und Ausgesagtem niederzuschmettern. Das ist so (oder scheint so) im Falle des Wortes „Ich“: „Das Wort ‚Ich‘ nennt von Fall zu Fall eine andere Person – bzw. *eine andere Bedeutung des Selbst* – und es tut dies mittels immer neuer Bedeutung“²⁶. Folglich: „Welches jeweilig seine Bedeutung ist, kann nur aus der lebendigen Rede und den zu ihr gehörenden, anschaulichen Umständen entnommen werden“²⁷. Das, was jedes Mal seine Bedeutung konstituiert, kann nur aus dem lebendigen Diskurs und den intuitiven Gegebenheiten stammen, die daran teilhaben. Wenn ich das Wort „Ich“ richtig verstehe, muss ich nicht zwangsläufig eine Selbst-Anschauung haben, sondern es genügt, dass ich dadurch eine Art Selbst-Bezeichnung verstehe. Wenn ich jedoch „Ich“ sage, brauche ich keinen ersetzbaren oder austauschbaren Begriff mehr: „Wir wissen, dass es ein Wort ist, und zwar ein Wort, mit dem der jeweilig Redende sich selbst bezeichnet. Aber die so angeregte begriffliche Vorstellung ist nicht die Bedeutung des Wortes ‚Ich‘“²⁸. Das Wort „Ich“ bedeutet also: „Der jeweilig Redende, der sich selbst bezeichnet“. Aber „offenbar würde die Substitution nicht bloß zu ungewohnten, sondern zu bedeutungsverschiedenen Ausdrücken führen“²⁹. Wenn also die begriffliche Darstellung nicht die wahre Bedeutung des Wortes „Ich“ ist – denn ein Ersatz des „Ich“ durch ein Syntagma führt zu Aussagen, die vielleicht den gleichen Wahrheitsgehalt, gleichwohl einen Bedeutungsunterschied haben – stellt sich die Frage, was dies im Ausdruck des „Ich“ ausmacht. Das, was wir hier suchen, ist keine „Erklärung“ des Wortes „Ich“, sondern seine „Bedeutung“, oder besser, „seine allgemeine Bedeutungsfunktion“: „Es ist die allgemeine Bedeutungsfunktion des Wortes ‚Ich‘, den jeweilig Redenden zu bezeichnen, aber der Begriff, durch den wir diese Funktion ausdrücken, ist nicht der Begriff, der unmittelbar und selbst seine Bedeutung ausmacht“³⁰. Wenn es einen Unterschied zwischen der Bedeutung und

²⁵ *Idem.*

²⁶ *Idem.*

²⁷ *Idem.*

²⁸ *Ibid.*, S. 87/88.

²⁹ *Ibid.*, S. 88.

³⁰ *Idem.*

der Bedeutungsfunktion des Wortes „Ich“ gibt, ist es diese Funktion, welche die Bedeutung in der unmittelbaren Wahrnehmung, die wir von der Persönlichkeit „Ich“ auf „universell effiziente“ Weise haben, vervollständigen muss.³¹ Doch welche Funktion des Anzeigens kann eine Anzeige haben, die sich nicht auf die Anschauung bezieht; die also nicht die Anschauung eines Sachverhalts voraussetzt, um ihren Charakter zu haben?

Was bedeutet überdies „der Teil des universell-effizienten Anzeigens“? Es scheint so, als würde sich die Wortbedeutung „Ich“ als *Figur der eigenen Erfahrung* darstellen, aber gleichzeitig erscheint durch die Reduktion zur Immanenz der Phänomenalität die Behauptung einer Figur der *eigenen* Erfahrung, als einziger Träger der persönlichen Identität, als etwas *Mythisches*. Das Wort „Ich“ liegt nicht in einer Handlung, durch die ich mich selbst direkt als mich selbst darstelle: Wir haben keine direkte Darstellung von uns als wir selbst. Im Rahmen der deiktischen Ausdrücke und vor allem im Rahmen der Deixis funktioniert die universelle, aber unvollständige Bedeutung des „Ich“ als Anzeige für *eine andere Bedeutung*. Die Bedeutungsfunktion des Wortes „Ich“ ist also verweisend, weil sie die Konstruktion selbst der vollständigen Bedeutung erlaubt und ihre Komplementierung angibt. Die Funktion, die wir dem „Ich“ zuschreiben, ist also eine Anzeigefunktion, jedoch eine Funktion der Anzeige von anderen Bedeutungen, welche die Weise anzeigt, die konkrete Bedeutung zu konstruieren und ergänzen, die das Wort bei Gelegenheit annehmen wird. Die Bedeutung kann sich durch eine oder mehrere andere Bedeutungen „konstruieren“. Das „Ich“ als Ausdruck ist folglich ein bedeutsames Phänomen, dessen intuitive Erfüllung nur kraft vollständiger oder teilweiser Erfüllung der angezeigten Bedeutungen gegeben sein kann. Wie kann das funktionieren? Kehren wir zu der Situationalität (bzw. der Situiertheit) der Selbstbeziehung zurück. Das Ich kann nur „aus der lebendigen Rede und den zu ihr gehörenden, anschaulichen Umständen“ seine Bedeutung durch eine Art Rückbestimmung finden.³² Selbstverständlich spielt sich eine solche Rückbestimmung zwischen dem atypischen deiktischen Ausdruck, dem „Ich“, und den typischen deiktischen Ausdrücken, dem „hic“ und „nunc“, welche die Umstände fixieren, ab. Die Erfüllung des *Ego* hängt von der Erfüllung von deiktischen Ausdrücken, die wir primitiv-deiktisch nennen, ab: Ihre Erfüllung zeigt die Situation und aktiviert den Sinn der Situationalität der Erfahrung als horizontthaftig situierte.

Das Problem ist dann: „Wie können die primitiv-deiktischen Ausdrücke sich erfüllen?“ Oder anders gefragt: „Welches ist die Verbindung zwischen der Erfül-

³¹ *Idem.*

³² Vgl. Benoist Jocelyn, *Entre acte et sens. La théorie phénoménologique de la signification*, Paris, Vrin, 2002, S. 217.

lung der primitiv-deiktischen Ausdrücke und der Situationalität?“ Ist die Situationalität als ein einfaches materiales Apriori, das gegebenenfalls aktiviert wird, verstehbar? Es ist nicht so einfach. Können wir „atomare“ Horizonte sowie „atomare“ materiale Apriori denken, die als vorgezeichnete Strukturen für die Anerkennung der Situationalität bzw. für die Erfüllung der zwei primitiv deiktischen Ausdrücke dienen können? Gibt es eine eins-zu-eins Korrespondenz zwischen dem Sinn der Situationalität und der Selbstbeziehung einerseits und dem Horizont andererseits?

Was sind das „hic“ und „nunc“ dieser aktuellen Erfahrung, d. h. meines Schreibens oder ihres Lesens? Sind sie etwas, das sich durch einen einfachen Horizont charakterisieren lässt? Erinnern wir uns daran, was Husserl bezüglich der Situation selbst behauptet: „Die Situation als dieser Horizont steht aber selbst in weiteren Horizonten. Auch durchdringen sich die Horizonte“. Das „Ich“ als Bedeutung erfüllt sich durch einen Hinweis auf primitiv deiktische Ausdrücke, die sich ihrerseits auf Komplexe von Horizonten, die nicht eine einfache Struktur aus linear abzählbaren Prädikaten sind, beziehen. Die Komplexe von Bedeutungen und vorgezeichneten Potentialitäten von Erfüllung, welche die kontextuelle Salienz bestimmen, sind nicht lineare Mengen von Merkmalen, sondern Mengen von Dimensionalitäten, die miteinander verschmolzen sind. Die kontextuelle Salienz, durch die sich einige primitiv deiktische Ausdrücke erfüllen (z.B. das „hic“ und das „nunc“ einer Situation statt einer anderen), und durch die das Ich als Ziel einer Form der Selbstbeziehung identifiziert wird, ist das Zeichen der Komplexität des Lebens und zugleich der Hybridisierung bzw. der hybridisierten Natur jeder Selbstbeziehung. Jedoch zeigt gleichzeitig die Aktivierung der Selbstbeziehung durch die kontextuelle Salienz auch die grundlegende Dynamik, die jede Erfahrung, sowohl als Sacherfahrung als auch als Selbsterfahrung, charakterisiert. Jede thematisch orientierte Sacherfahrung, die wir „dioptrische Erfahrung“ nennen können sowie jede entsprechende Selbsterfahrung bzw. Selbstbeziehung, die wie „katoptrische Erfahrung“ nennen können, entstehen aus einer plastisch kontinuierlichen Verbindung zwischen Ichlichkeit und Horizonthaftigkeit als Spiegelungsverhältnis zwischen einer Form des Ichs und dem Horizont (dem „Kontext“ der Erfahrung) mit seinen vorgezeichneten Potentialitäten.

3. Die Hybridisierung der Subjektivität

Die Fixierung der hybriden Selbstbeziehung (HSB) ausgehend von der spekulativen, d. h. dioptrischen (*de specula prospicere*) und katoptrischen (*per speculum videre*), Situation, zeigt uns indirekt, dass das „Selbst“, weit weg von einem

ursprünglichen Sein, vor allem wesentlich *abgeleitet* und in der Folge wesentlich *mehrdeutig* ist.³³ Die Setzung eines „Selbst“ als Terminus einer Selbstbeziehung stammt aus einer ontologischen Verpflichtung, welche die Neutralität der phänomenologischen Immanenz verlässt. Jede Selbstbeziehung ist die Zuschreibung des Titels (des Namens) „Subjekt“ zu einem „Selbst“. Jedes „Selbst“, das wir als eine Form der HSB denken, als Konstitution einer Spiegelungsdynamik zwischen der Öffnung des intentionalen Lebens und der leibhaftigen Erfahrung, ist nicht das (heraus)-kristallisierte Subjekt, funktionales Zentrum der transzendentalen Erfahrung oder die kartesische *res cogitans*. Das *Ego* ist *seiner* und *jeder* Kernnatur enteignet, die *Selbstbehauptung* ist nichts anderes als die Behauptung *eines* Selbst bzw. mehrerer Formen des Selbst. Deswegen betrifft die ontologische Verpflichtung „ein“ Selbst unter den zahlreichen möglichen. Der spekulative und relativierte Begriff des „Subjekts“ verhindert einerseits zumindest das substantialistische und möglicherweise das transzendentalistische Ausschweifen des *Egos*, impliziert andererseits aber auch die Vertiefung des Begriffs von der Relativierung bezüglich des Subjekts. Was bedeutet es, dass das Subjekt „relativ“ oder „relativiert“ ist? Was bedeutet schließlich die *egologische Relativität*? Erstens ist das „Subjekt“ relativ – relativiert durch die spekulative Situation –, weil es nicht etwas Ursprüngliches, etwas Primäres, etwas Unherleitbares ist. Man kann also jede Selbstbeziehung „hybrid“ und diese hybride Selbstbeziehung [HSB] „Subjekt“ nennen, ohne in gewisse Schwierigkeiten zu fallen.

Die Hybridisierung selbst ist nun in der Mannigfaltigkeit von miteinander verschmolzenen Lebensformen, d. h. Horizonten der Erfahrung zu suchen. Das „Selbst“ ist nicht nur relativ im Sinne einer Begründung, sondern es ist auch relativ, weil seine „eigene“ Konstitution von einem intentionalen und kognitiven Kontext bzw. Netzwerk abhängt. Wenn sein relatives Sein in erster Linie von seinem HSB-Charakter abhängt und so eine „modal“ ursprüngliche Öffnung als solche voraussetzt, deren Hybridisierung es als besondere Hybridisierung realisiert – diese Hybridisierung (Ich als Lehrkraft, ich als Familienvater, ich als erotische Leiblichkeit usw.)³⁴ –, setzt es Bezugspunkte, die eine kontextuelle Salienz verwirklichen, voraus, diejenige, die dann sein *Sosein* in der Art der HSB bestimmen.

³³ Vgl. Fraisopi F., *Philosophie und Frage*, op. cit., S. 278–279. Für eine historisch-begriffliche Analyse der Trennung zwischen der Idee einer dioptrischen Erfahrung (Welterfahrung) und einer katoptrischen Erfahrung (Selbsterfahrung) bei Augustinus, vgl. auch Fraisopi F., „Horizon and Vision. The phenomenological Idea of Experience vs. the Metaphysics of Sight“, in *Horizon. Studies in Phenomenology*, Vol. 4, 1, 2015, S. 237–261.

³⁴ Vgl. Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, op. cit., S. 139.

Das „Selbst“ ist mehrdeutig und vieldimensional, *genau wie das Leben*: Es besteht als Spiegelungsdynamik zwischen der ursprünglich modalen Öffnung des „Horizonts“ und der Fixierung einer kontextuellen Salienz, die habituell sedimentiert ist bzw. wird. Wenn man das „Subjekt“ gerne als eine Linearität von Akten oder *cogitationes* denken möchte, muss man trotzdem gestehen, dass sich diese Linearität multipliziert und dass die Komplexität des intentionalen Lebens von einer Vervielfältigung (bzw. Multiplikation), von einer inflationären Verbindung (bzw. Faserung) dieser linearen Dimensionen und überall von ihrer Faserung herrührt. Hierin besteht seine modulare Mehrdimensionalität, sein *Multiversum*.³⁵ Um zur zweiten Hypothese der Ausbreitung des subjektiven Lebens zurückzukommen, die wir oben erwähnt haben: Wenn das „Ich“ nichts Substantielles, kein ontologischer Kern der Identität ist, bleibt die Hypothese, nach der das Alpha der Ausbreitung selbst ein transzendentes Ich sei. Unseren Betrachtungen jedoch nach kann das Nicht-Faktische – nachdem das faktische Ich sich sedimentiert – nur die strukturelle Öffnung dieses *Multiversums* sein, in dem jede Form des subjektiven Lebens sich verorten lässt und nach dessen Vieldimensionalität seine eigene Dimensionalität und ihre Faserung Platz finden kann.

Das Ich als *Topos* des Lebens und als Bedingungsmöglichkeit seiner Vieldimensionalität, das nur durch eine Rückbestimmung, d. h. eine Spiegelung mit der weltlichen Erfahrung eine Deklination, als Selbst, finden kann, ist zugleich der Horizont, welcher als Invariante ständig sowohl die Selbstbeziehung als auch die Beziehung zu den Phänomenen begleitet. Es wäre dann ungenau, zu behaupten, dass das Ich immer einen Horizont habe, als ob dieser Horizont das Ergebnis einer Zuschreibung von der Außenwelt sei, als ob es im Vorher einen Kern, ein Inneres, einen spirituellen Kokon, der einen geheimen Raum beherbergen würde, gebe. Das Ich ist immer und nur der Horizont seines Lebens, welcher aufgrund der Sedimentierung seiner Erfahrung verschiedene sedimentierte Formen annimmt, welche als Dimensionen seiner Selbstbeziehung zu verstehen sind. In diesem Sinn ist die transzendente Subjektivität zugleich Erscheinungsfeld und das Transzendente der Subjektivität nur ihre Horizontalität, die Offenheit ihres Horizont-Seins selbst. Das Ich ist anders gesagt das offene *Topos* (das kein physischer Raum ist) der Strukturierung und der Sedimentierung des Lebens in seiner Vieldimensionalität und in seiner Komplexität.

Zum Schluss darf man zwei Hypothesen vorschlagen. Die erste ist, dass die Erkundung eines solchen *Multiversums*, das ist die Erkundung der Topologie der

³⁵ Vgl. dazu Fraisopi F., *Philosophie und Frage*, op. cit., S. 232–236.

Komplexität des Lebens und der Struktur der miteinander verschmolzenen Formen der Ichlichkeit, eine der Aufgaben der Phänomenologie ist, die wir als *Mathesis* der Subjektivität bezeichnen können. Die zweite ist, dass die Phänomenologie sich genau zwischen der Formulierung und der Vollendung einer solchen Aufgabe befindet. Von diesem Standpunkt hat es keinen Sinn, von einem Scheitern der Phänomenologie zu reden.³⁶ Anstatt zu scheitern, vertieft, erweitert und vollendet sich die Phänomenologie in der Beschreibung der Modell-Struktur der hybriden Selbstbeziehung und in der Erklärung der Lebensformen überhaupt, die aus dieser Struktur entstehen. Folglich wäre von einem Scheitern der Phänomenologie zu reden, zweimal sinnlos. Erstens, weil sie nicht nur das Untergehen einer solchen strukturellen strengen Beschreibung öffnet, sondern auch den Sinn eines *Ethos* entdeckt. Ein solcher *Ethos*, der als Invariante diese Lebensformen systematisch denken lässt, zeigt, dass das Leben nicht nur der komputationale Prozess eines Gehirns ist, der zu einer Maschine reduziert werden kann. Zweitens, weil die Phänomenologie, als radikales Denken, d. h. als Erkundung, sich weder zu einem Buchhaltungsberechnungskalkül von Kosten und Einkommen noch zu einem Kommentar zu den Neurowissenschaften reduzieren lässt,³⁷ sondern ihnen, um der Kant'schen Metapher zu folgen, in der Gefahr der Erkundung den Weg erst eröffnet und aufklärt.³⁸

Anhang: Thesen zur *Mathesis* der Subjektivität

1. Das selbstbezogene Leben jedes Individuums ist als eine plastische vieldimensionale Öffnung bzw. Offenheit zu verstehen.
2. In der vieldimensionalen Öffnung des selbstbezogenen Lebens ist jede Form von Erfahrung, Gefühl und Handlung als Potentialität enthalten.

³⁶ Vgl. z. B. Dennett Daniel, *Consciousness Explained*, Little, Brown & Company, 1991, S. 44: „Phenomenology failed to find a single, settled method that everyone could agree upon“. Vgl. auch Metzinger Thomas, *The Problem of Consciousness*, in Metzinger T. (Ed.), *Conscious Experience*, Paderborn, Schöning, 1995, S. 25: „The phenomenological movement was the first comprehensive attempt to establish the conceptual and epistemological basis for a systematic, autonomous science of consciousness. That is its merit. Its failure was mainly due to its reliance on the evidence of inner perception.“

³⁷ Vgl. dazu Fraïssopoli F., „L'intentionnalité naturalisée. Le seuil métathéorique entre phénoménologie et sciences cognitives“, in *Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, XXXVIII, 2, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2015, S. 185–206.

³⁸ Vgl. dazu Kant Immanuel, *Der Streit der Fakultäten*, in *Kants Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften, Berlin-Leipzig, 1900 sgg., 29 B.de, Bd. 7, S. 28. Was damals für die Theologie galt, gilt heute für die Hegemonie der Neurowissenschaften, die „den stolzen Anspruch, dass die Philosophie ihre Magd sei, einräumen“: „wobei doch noch immer die Frage bleibt: ob diese ihrer gnädigen Frau die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt.“

3. Jede dieser Formen schließt eine hybride Selbstbeziehung [HSB] ein und setzt diese zugleich voraus, d. h. sie lässt sich als eine HSB bestimmen und zuerst durch eine HSB beschreiben.
4. Jede Lebensform (Erfahrungs-, Gefühls- bzw. Handlungsform) ist genetischer Natur, d. h. etwas Sedimentiertes, insofern sie aus reiterierten und immer wieder aktivierten HSB-Formen und zugleich Lebensformen entsteht.
5. Die Selbstbeziehung besteht in der mittelbaren Bestimmung der primitiv deiktischen leeren Bedeutungsfunktion des Ich [*ego*] durch die Erfüllung von zwei anderen primitiv Deiktischen, das „hier“ [*hic*] und das „jetzt“ [*nunc*].
 - 5.1 [*hic*] und [*nunc*] sind kontextuelle deiktische Funktoren.
 - 5.2 Die primitiven deiktischen Funktoren [*hic*] und [*nunc*] lassen sich kontextuell durch die Salienz gewisser Orientierungspunkte erfüllen und bestimmen.
6. Die Dynamik der Individuation salienter Orientierungspunkte (und folglich der Erfüllung der deiktischen Funktoren) ist wesentlich mit dem regionalen ontologischen Komplex* der aktivierten Erfahrungs-, Gefühls- und Handlungsform verbunden.
 - **DEFINITION:** Als regional-ontologisch Komplex verstehen wir das Netzwerk von ontologischen Elementen (1. Gegenstände – 2. Tatsachen – 3. Ereignisse), welche
 - a) zu einer regionalen Ontologie (bzw. zu einem materialen Apriori) oder
 - b) zu einem Komplex, der aus der Verflechtung/Verschmelzung mehrerer regionaler Ontologien (bzw. materialer Apriori) entsteht gehören
7. In diesem Sinn ist jede Lebensform als Erfahrungs-, Gefühls- oder Handlungsform als zweifach zu verstehen:
 - 1) als thematische – dioptrische – Öffnung zu einer Gegenständlichkeit (bzw. zu einem ontologischen Komplex).
 - 2) als katoptrische Selbstbeziehung.
 - 7.1 Die konstitutive Mitgehörigkeit und Komplementarität dieser zwei Formen ist das, was als das Spekulativ jeder Lebensform (zugleich *de specula prospicere* und *per speculum videre*) zu verstehen ist.
8. Folglich gibt es keinen Kern, kein fixes invariantes – kontextloses und überzeitliches – identitärisches Individuationswesen des Lebens jedermanns.
9. Selbst wenn es nichts Wesentliches gibt, gibt es jedoch die invariante Form der Dynamik jeder Selbstbeziehung, die wir „dynamische bzw. transzendente Struktur der Subjektivität“ nennen.
10. Aus dieser invarianten funktionellen Form lassen sich gewisse Folgen ableiten:
 - 10.1 Dass „Ich“ weder Substanz noch Wesen ist.

- 10.2 Das Ich ist vor allem und konstitutiv „Horizont“, thematische intentionale Öffnung des Lebens.
- 10.3 In der plastischen Öffnung des Lebens entstehen i) plastische ii) sedimentierte iii) habituell stabile HSB-Formen, die wir *Formen des Selbst* nennen.
11. Die *Mathesis* der Subjektivität ist das Projekt der phänomenologischen Beschreibung dieser HSB-Formen als Formen des Selbst.
12. Die Aufgabe der *Mathesis* der Subjektivität lässt sich in drei Hauptteile zusammenfassen:
- 12.1 Die Phänomenologische Fixierung und Beschreibung der HSB-Formen.
- 12.2 Für jede HSB-Form, die Implementierung zwischen
- a) phänomenologischen Analysen und
 - b) Wissensformen, die
 - sowohl die entsprechenden ontologischen Komplexe
 - als auch die psychischen Prozesse der Aktivierung dieser Komplexe in der selbstbezogenen Erfahrung erklären können, zu vollziehen.³⁹
- 12.3 Die Artikulation der *Mathesis* der Subjektivität (als *Mathesis* der existentialen Dimension des Lebens) in einem festen Spiegelungsverhältnis mit den anderen Hauptaufgaben der *Mathesis*⁴⁰ zu konstruieren.
13. Die *Mathesis* der Subjektivität ist philosophisch als nicht-metaphysische Meta-Egologie, d. h. als Beschreibung der vieldimensionalen Mannigfaltigkeit der HSB-Formen als Selbst-Formen (und der entsprechenden Lebens-Topologie), zu verstehen.
14. Das proto-epistemische Ziel der *Mathesis* der Subjektivität ist es, das Leben bzw. die existentielle Dimension des Lebens als komplexe, evolutionäre Sinnbildung erscheinen zu lassen.
15. Das offene *Topos* des Lebens ist die Lebenswelt.

³⁹ Vgl. dazu Fraisopi F., *L'intentionnalité naturalisée*, op. cit.

⁴⁰ Die Hauptaufgaben der *Mathesis* sind: 1) Meta-egologie bzw. metaegologische *Mathesis*, 2) Metatheorie bzw. *Mathesis* der metatheoretischen Dimension und 3) konstruktive (nicht-metaphysische) Meta-ontologie bzw. *Mathesis* der metaontologischen Modelle. Vgl. dazu Fraisopi F., *Philosophie und Frage*, op. cit.

Fausto Fraisopi ist Privatdozent und Vertreter des Lehrstuhls für Theoretische Philosophie (mit Schwerpunkt Neuzeit/Moderne) am Philosophischen Seminar der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Nach einer Promotion in der Philosophiegeschichte in Italien und Frankreich, hat er seine post-doktorale Forschung zuerst in Paris (an der Université de Paris IV „La Sorbonne“ und an der ENS Paris, Archives Husserl und CMS) vollzogen. Er wurde 2015 mit der Verleihung der *Venia Legendi* an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg habilitiert. *Visiting Researcher* in mannigfachen Hochschulen, er forscht an der Schwelle zwischen theoretischer Philosophie und Wissenschaftstheorie mit dem Ziel, die Idee einer *prôtê epistêmê* als *Mathesis universalis* zu entwickeln.

E-mail: fausto.fraisopi@philosophie.uni-freiburg.de