

TRANSCENDENTALE ANTHROPOLOGIE.
 SINNBILDUNG, PERSÖNLICHES ICH UND SELBSTIDENTITÄT
 BEI EDMUND HUSSERL UND IHRE REZEPTION IN LÁSZLÓ TENGELYIS
 PHÄNOMENOLOGISCHER METAPHYSIK

BENCE PÉTER MAROSÁN

PhD, Budapest Business School, Faculty of International Management and Business; Pázmány Péter Catholic University, 2087 Piliscsaba, Hungary.

E-mail: bencemarosan@gmail.com

TRANSCENDENTAL ANTHROPOLOGY.
 FORMATION OF SENSE, PERSONAL I, AND SELF-
 IDENTITY IN EDMUND HUSSERL AND THEIR RECEPTION
 IN THE PHENOMENOLOGICAL METAPHYSICS OF LÁSZLÓ TENGELYI

The main topics of the following article are Edmund Husserl's conception of phenomenological anthropology and its reception in László Tengelyi's philosophy. Thematically the paper is made up of two parts: the first treats the development of Husserl's notion of the transcendental subject and the particular role the transcendental person played in his idea of a phenomenologically founded anthropology. The second examines the special influence of Husserl's idea of the transcendental person on Tengelyi's concept of the history of life (*Lebensgeschichte*) and on his thought of the metaphysics of contingency and experience. In the first part (which is made up of four sections) I analyze the development of Husserl's notion of the subject, and I show how Husserl arrives at the concept of the concrete transcendental person in his genetic phenomenological researches of the 1920s. The idea of the transcendental person was the core of Husserl's late conception of phenomenological anthropology. Husserl's late concept of the transcendental subject could be characterized as a fragile and complex form of self-identity, and he even used the notions of «life path» («*Lebensweg*») and «history of life» («*Lebensgeschichte*») in this context. The crises of human life, crises of self-interpretation became analyzable problems within this sphere and with the means of transcendental phenomenology. The second part (which is made up of two sections) investigates the details of Husserl's influence on Tengelyi's work of life, with a special regard on his interpretation of the subject, the experience and metaphysics. Husserl played a fundamental role in the elaboration of Tengelyi's own notion of self-identity, where self-identity was constituted through certain events of destiny (*Schicksalsereignisse*), which confronts us with radical alterity and strangeness

© BENCE PÉTER MAROSÁN, 2016

(Fremdheit). Husserl was also an important source for Tengelyi, when he elaborated on his concept of the passive formation of sense (Sinnbildung) and his metaphysics of contingency. The ultimate foundation of the last formulation of Tengelyi's phenomenological metaphysics (in his posthumous work, *Welt und Unendlichkeit*) was the idea of a concrete transcendental person, which we could find in the late Husserl.

Key words: Phenomenology, philosophical anthropology, Edmund Husserl, László Tengelyi, phenomenological metaphysics, transcendental ego, formation of sense (Sinnbildung), self-identity, history of life (Lebensgeschichte).

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ.

СМЫСЛООБРАЗОВАНИЕ, ЛИЧНОЕ Я И САМОТОЖДЕСТВЕННОСТЬ У ЭДМУНДА ГУССЕРЛЯ И ИХ РЕЦЕПЦИЯ В ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ МЕТАФИЗИКЕ ЛАСЛО ТЕНГЕЛИ

БЕНЦЕ ПЕТЕР МАРОШАН

PhD, Бизнес школа Будапешта, факультет международного менеджмента и бизнеса;
Католический университет им. Петра Пазманя, 2087 Пилишчаба, Венгрия.

E-mail: bencemarosan@gmail.com

К ключевым темам данной статьи следует отнести концепцию феноменологической антропологии Эдмунда Гуссерля и её рецепцию в философии Ласло Тенгели.¹ Статья состоит из двух тематических блоков: в первом рассматривается развитие понятия трансцендентального субъекта у Гуссерля и та особая роль, которую играл концепт «трансцендентальная личность» в его проекте феноменологического обоснования антропологии. Во втором тематическом блоке внимание уделяется тому особому влиянию, которое на философию Тенгели оказала гуссерлевская идея «трансцендентальной личности»: это влияние можно найти у Тенгели в концепции истории жизни (Lebensgeschichte), а также в его разработке метафизики контингентности и [категорий] опыта. В первой части (состоящей из четырёх разделов) я разбираю развитие понятия субъекта у Гуссерля и показываю, как Гуссерль в генетической феноменологии 1920-х годов приходит к концепции «конкретной трансцендентальной личности». Идея «трансцендентальной личности» составила ядро феноменологической антропологии позднего Гуссерля. Для трансцендентального субъекта в поздней философии Гуссерля характерна сложная и нестабильная форма самотождественности, он даже использует в этом контексте понятия «жизненный путь (Lebensweg)» и «история жизни (Lebensgeschichte)». Жизненный кризис человека, ситуации кризиса самоистолкования становятся проблемами, доступными анализу в рамках трансцендентальной феноменологии. Во второй части (состоящей из двух разделов) исследуются отдельные элементы влияния Гуссерля на философский проект Тенгели, особое внимание уделяется его интерпретации субъекта, опыта и метафизики. Гуссерль сыграл ключевую роль в разработке понятия самотождественности или тождества личности, которой занимался Тенгели, при этом самотождественность, тождество

¹ Фонетически более точной была бы транскрипция «Тенгейи», но в русскоязычной литературе уже закрепилась транскрипция «Тенгели». – *Прим. ред.*

личности рассматривалось как то, что складывается за счёт некоторых судьбоносных событий (Schicksalsereignisse), в которых мы сталкиваемся с радикально иным и с чуждостью (Fremdheit). Таким образом, Гуссерль был для Тенгели важным источником при разработке концепции пассивного смыслообразования (Sinnbildung) и его метафизики контингентности. Предельным основанием последнего варианта феноменологической метафизики Тенгели (в его посмертно опубликованной работе *Welt und Unendlichkeit*) стала идея «конкретной трансцендентальной личности», которую можно найти у позднего Гуссерля.

Ключевые слова: Феноменология, философская антропология, Эдмунд Гуссерль, Ласло Тенгели, феноменологическая метафизика, трансцендентальное эго, смыслообразование, самоощущенность, история жизни.

EINLEITUNG

«Eine völlige Umkehrung der prinzipiellen Stellungnahme wird also vollzogen. Während die ursprüngliche Phänomenologie, als transzendente ausgereift, jeder wie immer gearteten Wissenschaft vom Menschen die Beteiligung an der Fundamentierung der Philosophie versagt und alle darauf bezüglichen Versuche als Anthropologismus oder Psychologismus bekämpft, soll jetzt das strikte Gegenteil gelten: Die phänomenologische Philosophie soll völlig neu vom menschlichen Dasein her aufgebaut werden», sagte Husserl in seinem Vortrag «Phänomenologie und Anthropologie» (1931) über die Scheler'sche und Heidegger'sche Kritiken seiner transzendentalen Phänomenologie, die er als anthropologische Verkehrung seiner ursprünglichen gegenanthropologischen philosophischen Stellungnahme interpretierte (Husserl, 1988, 164). In diesem Aufsatz stellte er die Anthropologie als eine Wissenschaft, die die Objektivität und die wirkliche Welt voraussetzte, und die Phänomenologie, die von reiner leistenden, konstituierenden Subjektivität ausging, gegenüber. Man müsse zwischen einem unbefragten Objektivismus und einem radikalen, sich ausschließlich aufgrund subjektiver Leistungen aufbauenden phänomenologischen Transzendentalismus wählen; und Scheler und Heidegger wären letztlich der Versuchung der natürlichen, naiv-objektivistischen Einstellung zum Opfer gefallen. Trotz seiner Kritik an der objektivistischen, naturalistischen Anthropologie war Husserl nicht völlig gegen die Anthropologie als solche; er hatte die Idee einer phänomenologisch begründeten Anthropologie; er schrieb über «phänomenologische», «intentionale», «transzendentalen Anthropologie» (Husserl, 1973d, Texten Nr. 29-30; Husserl, 2008, 747; Husserl, 2014, 531).

Husserl meinte, dass der Sinn «Mensch» ein sehr komplexes Sinnesgebilde, eine höhere Stufe der Selbstobjektivation der transzendentalen Subjektivität sei. Die Selbstobjektivation sei ein transzendentaler Prozess, den man adäquat auch als Vermenschlichung, Verleiblichung und Verweltlichung interpretieren kann. Eine phänomenologisch begründete Anthropologie müsse sich nach diesen subjektiven Vorgängen und Leistungen orientieren. In Wahrheit war dieser Gedanke ein sehr wichtiger, gar zentraler Teil der Husserl'schen Phänomenologie. Husserls Überzeugung war, dass die phänomenologische Anthropologie nur an einer höheren Stufe der intentionalen Analysen erreichbar wäre. Der wichtigste Punkt, anhand dessen sein Ansatz der phänomenologischen Anthropologie erhellt werden kann, ist seine Auffassung des persönlichen Ich. Man kann den Begriff des persönlichen Ich genauso in Husserls statischer Phänomenologie (vor 1916/17),² wie in seiner genetischen Phänomenologie (nach 1917) finden. Die genetische Wendung der transzendentalen Phänomenologie half ihm, den Begriff des persönlichen Ich in die Richtung der transzendentalen Person fortzuentwickeln (cf. Luft, 2011, 126-158). Die Einheit des persönlichen Ich konstituiert sich durch die Akten seiner Selbstinterpretation, wobei sich letzteres auch zwischen Sinnggebung und Sinnbildung vermittelt. Diese Einheit ist bei Husserl teils Ergebnis von passiven Wirkungen der Sinnbildung. Mithilfe dieses Motivs kann man Husserls Auffassung des persönlichen Ich an die späteren Entwicklungen der phänomenologischen Philosophie knüpfen; vor allem an die Philosophie von Paul Ricœur, Marc Richir, Bernhard Waldenfels und László Tengelyi. Insbesondere wird uns Tengelyis Deutung von Husserls Lehre der konkreten transzendentalen Subjektivität mit Blick auf seine Auffassung der phänomenologischen Metaphysik als einer Metaphysik der Kontingenz wichtig sein, die er in seinem letzten Buch ausarbeitete (Tengelyi, 2014).

Mein Aufsatz gliedert sich in folgende Abschnitte: I. Anthropologie aus subjektiven Quellen. Sinnggebung, Sinnstiftung und Sinnbildung. II. Husserls Auffassung des reinen und persönlichen Ich. III. Selbstidentität und Selbstständigkeit der Person. IV. Die Krisen der Sinnggebung. Die ursprüngliche Unbeherrschbarkeit der Sinnbildung. V. Verletzbare

² Ms. B II 2 (1907/08) in (Husserl, 1973c, 5-9; Husserl, 2014, 137-168), *Grundprobleme der Phänomenologie* WS 1910/11 (Husserl, 1973c, Text Nr. 6), *Ideen II*.

Selbstidentität. Tengelyis Auffassung von Lebensgeschichte ausgehend von Husserls Idee der transzendentalen Person. VI. Tengelyis Auslegung von Husserls Ansatz der transzendentalen Person als eine Grundlage für eine Metaphysik der zufälligen Faktizität.

1. ANTHROPOLOGIE AUS SUBJEKTIVEN QUELLEN.
SINN GEBUNG, SINNSTIFTUNG UND SINNBILDUNG

Husserl, wie man sieht, verwarf nicht alle Formen der Anthropologie. Er kritisierte nur die naturalistische, biologistische Art der Anthropologie als eigentümliches Ergebnis der allgemeinen objektivistischen, naturalistischen Tendenz der Neuzeit, die den Menschen als eine bloße natürliche Substanz, als ein natürliches Ding unter anderen Dingen auffasst. Er brach nur mit der Position des Naturalismus, der — so Husserl — den Menschen, das Subjekt naturalisierte und verdinglichte. Sein wahrer Gegner war dieser naturalistische Objektivismus, und nicht die Anthropologie als solche. Ihm schwebte eine allgemeine Reform der Anthropologie vor, die sich in den Rahmen seines lebenslangen Projekts der phänomenologischen Neubegründung und Erneuerung der Geisteswissenschaften einfügte.³ Eines seiner wichtigsten, höchsten Ziele war die radikale Denaturalisierung der Geisteswissenschaft als solche. Die phänomenologische Anthropologie, als eine Wissenschaft vom Menschen überhaupt, sollte diese durch die Phänomenologie neubegründete Geisteswissenschaft völlig umfassen.⁴

Nach Husserls Meinung solle man die Geisteswissenschaften der phänomenologischen Reduktion unterwerfen. Das heißt: man solle vor allem die phänomenologische Reduktion vollziehen, die Voraussetzung einer bewusstseinsunabhängig existierenden Welt außer Spiel setzen, und damit alle Sinnleistungen und Geltungen auf ihre konstituierenden subjektiven Quellen zurückführen. Husserl zufolge ist die letzte

³ Siehe z.B. *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911) (Husserl, 1986, 3-62); *Ideen II* (Husserl, 1952); *Natur und Geist* SS 1919 (Husserl, 2002b); *Erste Philosophie* WS 1923/24, Zweiter Teil (Husserl, 1959, 275-301); *Phänomenologische Psychologie* SS 1925 (Husserl, 1968, 52-54, 376-379), vor allem *Phänomenologie als absolute Geisteswissenschaft*; *Natur und Geist* SS 1927 (Husserl, 2001a); *Naturwissenschaftliche und geistes-wissenschaftliche Einstellung. Naturalismus, Dualismus und psychophysische Psychologie* (vor 1930) (Husserl, 1976, 294-313); *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie* (1935) (Husserl, 1976, 314-348; Husserl, 1973c, 90-98, 457 ff.; Husserl, 1973d, 480-508), (Husserl, 1973d, 480-508): Text Nr. 30, *Universale Geisteswissenschaft als Anthropologie. Sinn einer Anthropologie*, November-Dezember 1932.

⁴ Vgl.: (Husserl, 1973d, Text Nr. 30).

Quelle die sinnkonstituierende transzendente Subjektivität. Die Welt als Erscheinung ist ein Gebilde von Sinn. Dem reinen, transzendentalen Ego begegnet ein Strom von Empfindungsdaten (von «hyletischen» Daten), die es irgendwie interpretieren soll. Wir deuten die Dinge um uns herum als «Tische», «Stühle», «Gläser» usw. (vgl. Husserl, 1977, §27). «Tische», «Stühle», «Gläser» usw. sind «Einheiten des Sinnes», Ergebnisse eines sinnkonstituierenden Bewusstseins. «Alle realen Einheiten sind „Einheiten des Sinnes“», sagt Husserl (Husserl, 1977, 120). «Sinneseinheiten», so Husserl auch weiter, «setzen [...] sinngebendes Bewusstsein voraus» (Husserl, 1977). Eine phänomenologisch reformierte Geisteswissenschaft muss auf der Voraussetzung des reinen, sinngebenden Bewusstseins aufbauen.

Husserl nannte allgemeine Interpretationsweisen der Erfahrung Einstellungen. In *Ideen II* macht er einen Unterschied zwischen naturalistischer und personalistischer Einstellung (Husserl, 1952, §34,134 ff.). Das Korrelat der ersten ist die bloß physikalische, körperliche Natur, und dasjenige der zweiten ist die kulturelle, intersubjektive, geschichtliche Welt des Menschen. Außerhalb der phänomenologischen Einstellung sind wir vor allem in personalistischer Einstellung. Uns begegnen allererst alltägliche, altvertraute, praktische Dinge (Tische, Bücher, Klaviere usw.), und nicht bloß materielle, physikalische Objekte, die — als Sinneseinheiten — die Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Einstellung und Methode sind. Husserl zufolge liegt die personalistische Einstellung der naturalistisch-naturwissenschaftlichen zugrunde. Die geisteswissenschaftliche Einstellung, deren Korrelat die geistige Welt ist, ist nur die theoretische Entfaltung und Ausarbeitung der personalistischen Einstellung.

Husserl zufolge bestehe eine wesentliche Ursache des Misslingens der neueren Geisteswissenschaften darin, dass diese die Gefangenen des neuzeitlichen Naturalismus wären. Deswegen neigten die historischen Geisteswissenschaften dazu, den Menschen prinzipiell als ein biologisches Lebewesen unter naturwissenschaftlichen Gesetzen zu interpretieren, was, so Husserl, eine grundverkehrte, grundfalsche Auffassung sei. Das Grundgesetz der Natur ist die Kausalität, dasjenige der geistigen Welt ist die Motivation (Husserl, 1952, §56). Der Ausgang einer allgemeinen adäquaten Wissenschaft vom Menschen soll die Idee des freien persönlichen Ich sein, das nicht durch Naturgesetze, sondern nur durch Willensmotivation bestimmt ist. Deswegen ist Husserl der Auffassung,

dass die Grundlage der Geisteswissenschaft als Anthropologie eine ausreichende Phänomenologie der Person sein soll.

2. HUSSERLS AUFFASSUNG DES REINEN UND PERSÖNLICHEN ICH

Das transzendente Ego ist eine relativ späte Entdeckung bei Husserl, der in seiner non-egologischen Periode das Ich als eine mundane-transzendente Entität aus dem Gebiet der philosophischen Analysen ausgeschaltet hat (in den *Logischen Untersuchungen* (Husserl, 1984, 372-376)),⁵ und nach seiner transzendentalen Wendung, in seiner Vorlesung *Idee der Phänomenologie* (1907).⁶ In seiner Vorlesung im WS 1910/11 unter dem Titel *Grundprobleme der Phänomenologie* sprach Husserl über ein «phänomenologisches Ich», also offensichtlich war er dort schon der Meinung, dass man in der phänomenologischen Reduktion nicht der Idee eines reinen, phänomenologisch reduzierten Ich entbehren kann (vgl. Husserl, 1973c, 184 ff., 188-191).

Husserls Auffassung eines unausschaltbaren reinen Ich hat sich bekanntlich um 1912, in seiner *Ideen* herauskristallisiert. Er widmete der Frage des reinen Ich erstmals in *Ideen II* detaillierte Analysen. In *Ideen I* schrieb er über die Transzendenz des reinen Ich hinsichtlich des jeweiligen immanenten Erlebnisses: «Bei der unmittelbar wesentlichen Rolle, die diese Transzendenz bei jeder cogitatio spielt, werden wir sie einer Ausschaltung nicht unterziehen dürfen, obschon für viele Untersuchungen die Fragen des reinen Ich *in suspenso* bleiben können» (Husserl, 1977, 124), obwohl er noch wiederholt von einem reinen Ich in der phänomenologischen Reduktion sprach (Husserl, 1977, 42 ff., 168, 178-184, 188, 202, 211 ff., 214, 244, 250, 304). In *Ideen II* hob er hervor, dass das reine Ich — als Pol von Erlebnissen, von Affektionen und Aktionen — ein notwendiges strukturelles Moment des reinen Bewusstseins, des Erlebnisstroms sei, und es nicht außer Spiel gesetzt werden könne (Husserl, 1952, §22-29). In *Ideen II* behandelte er das

⁵ *Fünfte Logische Untersuchung*, §8: «Nun muß ich freilich gestehen, daß ich dieses primitive Ich als notwendiges Beziehungszentrum schlechterdings nicht zu finden vermag.» In der zweiten Auflage des Buches (1913) hat Husserl zu diesem Satz in einer Fußnote hinzugefügt: «Inzwischen habe ich es zu finden gelernt, bzw. gelernt, mich durch Besorgnisse vor den Ausartungen der Ichmetaphysik in dem reinen Erfassen des Gegebenen nicht beirren zu lassen.» (Husserl, 1984, 361)

⁶ Siehe dazu die Frage der Ich-Ausschaltung (Husserl, 1985, 212; Husserl, 1973b, 44). Vgl.: (Taguchi, 2006, 55).

persönliche Ich als einen transzendenten, weltlichen, konstituierten Gegenstand, den man mit der phänomenologischen Reduktion ausschließen müsse (Husserl, 1952, §28). Husserl wandte den Leibniz'schen Begriff «Monade» an das Phänomen des persönlichen Ich an, einen Ausdruck, den er seit 1907/08 zu gebrauchen begann (Ms. B II 2, und vermehrt in *Grundprobleme der Phänomenologie*, §§39, 41). Das persönliche Ich sei der Träger von Habitualitäten, Ichvermögen, Erinnerungen, Stellungnahmen, Meinungen, intersubjektiven, geschichtlichen, geistigen Inhalten usw. Husserl zufolge sei das persönliche Ich durch das reine konstituiert.

Das reine Ich ist in den *Ideen* ein purer logischer Pol der Aktionen und Erlebnisse. Nach seiner genetischen Wende (nach 1917) erkannte Husserl, dass diese rein logische, abstrakte Auffassung des transzendentalen Ich nicht ausreichend war, und entwickelte den Begriff der transzendentalen Person, des persönlichen, transzendentalen Ich. Meines Erachtens kann man auch schon in *Ideen II* einen persönlichen Aspekt des reinen, transzendentalen Ich ausweisen: «Aber das Ich ist nicht leerer Pol sondern Träger seiner Habitualität, und darin liegt, es hat seine individuelle Geschichte», sagte Husserl über das reine Ich (Husserl, 1952, 300; Marosan, 2013). Aber nur in seiner genetischen Phänomenologie vertiefte Husserl sein Verständnis des notwendig persönlichen Charakters des transzendentalen Ego. Der Begriff «Monade» gewann somit in dieser späteren Periode eine transzendente Deutung. In den *Cartesischen Meditationen* (1929) interpretierte Husserl das transzendente Ego als identischen Pol der Erlebnisse *und* Substrat seiner Habitualitäten (Husserl, 1973a, §§31-32) und die Monade als «[d]ie volle Konkretion des [transzendentalen] Ich» (Husserl, 1973a, §33). Dieses Ich habe eine Geschichte, eine intersubjektive Umgebung anderer Mitsubjekte, eine Welt, einen Leib — all dies unter der phänomenologischen Reduktion; also als subjektive, konstitutive Leistungen, die aber notwendig zur Selbstkonstitution eines Ich gehören. «Eine Person kann konkret nicht sein, ohne einen Körper als Leib zu haben», schrieb Husserl (Husserl, 2012, 380). Es gehöre zum Wesen des transzendentalen Ego, eine Welt zu konstituieren (Husserl, 2008, Text Nr. 25).⁷ Die Grundlage der phänomenologisch umgebildeten Geisteswissenschaften soll dieses kulturelle, intersubjektive, leibliche, geschichtliche Ich sein.

⁷ «Die apodiktische Gewissheit meines menschlich-leiblichen Seins als Teil der apodiktischen Gewissheit des Seinsbodens "Welt". Zurückweisung des cartesianischen Zweifelsversuchs.»

3. SELBSTIDENTITÄT UND SELBSTSTÄNDIGKEIT DER PERSON

Das transzendente Ego habe Husserl zufolge einen rein logischen, formalen und einen persönlichen Aspekt. In dieser letzteren Hinsicht bezeichnet Husserl das Ego auch als «transzendente Person» (Husserl, 2002a, Text. Nr. 13),⁸ die der phänomenologischen Anthropologie zugrunde liegen soll.⁹ Das reine Ich habe eine formale, logische Identität, aber dieses letztere persönliche Ich verfüge über eine komplexe, flexible *narrative Identität*. Mit Husserls viel zitierten Worten aus den *Cartesischen Meditationen*: «Das Ego konstituiert sich für sich selbst sozusagen in der Einheit einer Geschichte.» (Husserl, 1973a, 109) Die Identität des reinen Ich ist etwas Gegebenes, die Identität des persönlichen Ich ist sozusagen etwas Aufgegebenes.

Es ist wichtig zu betonen, dass der Mensch nicht mehrere verschiedene, voneinander getrennte Ich hat, sondern es nur ein einziges transzendentes Ego gibt, das mehrere, voneinander nicht trennbare Aspekte hat: also eine rein formale, eine transzendente, eine persönliche, eine empirische usw. Seite.¹⁰ Der transzendente Aspekt ist der ursprünglichste; das transzendente Ego konstituiert seine verschiedenen Seiten und Momente. Diese Seiten und Momente sind als konstitutive Leistungen im Verlauf der Selbstkonstitution des transzendentalen Ego zu verstehen. Verkörperlichung, Verweltlichung, Vergesellschaftlichung sind apriori notwendige Momente der Selbstkonstitution des Ego. Die Identität des völlig konkreten Ego ist eine inhaltliche, inhaltsreiche Identität einer *Lebensgeschichte* (Husserl, 1973d, 419).¹¹ Die Erlebnisse, die Aktionen des Ego bauen eine — in seiner Selbstkonstitution — systematisch zusammenhängende Lebensgeschichte auf.

⁸ «Die Konkretion der transzendentalen Subjektivität als transzendentaler Person.» (Husserl, 2002a, 198)

⁹ Die transzendental verstandene Person (und Personsgemeinschaft) als Grundlage einer «philosophisch echten Anthropologie» (Husserl, 2002a, 246).

¹⁰ Siehe dazu z.B. (Husserl, 1968, 294). «Mein transzendentes Ich ist also evident “verschieden” vom natürlichen Ich, aber keineswegs als ein zweites, als ein davon getrenntes im natürlichen Wortsinn, wie umgekehrt auch keineswegs ein in natürlichem Sinne damit verbundenes oder mit ihm verflochtenes. Es ist eben das (in voller Konkretion gefaßte) Feld der transzendentalen Selbsterfahrung, die jederzeit durch *bloße Änderung der Einstellung* in psychologische Selbsterfahrung zu wandeln ist.»

¹¹ «Aber darf man sich damit begnügen, und ist es nicht ein Hauptstück der Konstitution der vorgegebenen Welt als vorgegebener menschlicher Welt (Welt des Menschen und Mitmenschen) und wohl ein Grundunterschied gegenüber dem Tier, dass in dieser Weise für mich und dann für jedermann (als Mitmenschen) ein “Lebensweg” konstituiert ist, meine Lebenszeit, meine “Lebensgeschichte”?» (Husserl, 1968)

Die persönliche Identität des Ich konstituiert sich aufgrund seiner rein formalen Identität. Das persönliche Ich kann sich als identisches oder nicht-identisches konstituieren, im engen Zusammenhang mit seiner Selbstständigkeit oder Unselbstständigkeit. Vor Heideggers *Sein und Zeit* spricht Husserl in *Ideen II* über die Unselbstständigkeit der Person mithilfe des Ausdrucks «*man*»: «Neben den Tendenzen, die von anderen Personen ausgehen, stehen die in der intentionalen Gestalt unbestimmter Allgemeinheit auftretenden Zumutungen der Sitte, des Brauchs, der Tradition, des geistigen Milieus: “man” urteilt so, “man” hält so die Gabel u.dgl., die Forderungen der sozialen Gruppe, des Standes usw.» (Husserl, 1952, 269) Anders als bei Heidegger, der die Unselbstständigkeit des Daseins an eine eigentümliche Befindlichkeit knüpfte, namentlich an die in der existentiellen Einsamkeit erlebte, zum eigenen Tode vorlaufende Angst, vollzieht sich die Autonomie der Person bei Husserl in einer völlig selbstständigen, sich von den unbefragt überlieferten und übernommenen Normen und Traditionen distanzierenden, kritischen, vernünftigen Position. Selbstständigkeit ist bei Husserl eine selbständige, kritische, rationale Einstellung.

Husserls Auffassung der Rationalität hat immer einen starken *ethischen* Charakter: denjenigen der Selbstverantwortung. Husserl zufolge sei der Mensch immer verantwortlich für die Rationalität oder Irrationalität seiner Taten; verantwortlich für sich selbst und für die ganze menschliche Gesellschaft. Das menschliche Leben, sagte Husserl, soll ein «*Leben in der Apodiktizität*», «in apodiktischer Freiheit» sein (Husserl, 1976, 275). Die menschliche Person ist als ein rationales Subjekt selbstständig, d.h. sie soll rational sein. Die Selbstständigkeit ist in diesem Sinn ein *Sollen*. Die rationale, transzendente Person ist eine identische, wenn sie sich rational betätigt, und eine nicht-identische, wenn sie irrational ist. Die Selbstständigkeit und Selbstidentität sind etwas, was sie verwirklichen soll (siehe dazu: Husserl, 2014, 430-433).¹² Die Selbstidentität des Subjekts konstituiert sich also durch die Akten des völlig konkreten Subjekts.

Im theoretischen Leben soll eine theoretische Apodiktizität und in dem praktischen Leben eine praktische, ethische, axiologische Apodiktizität die Tätigkeit des menschlichen Subjekts leiten (vgl. Husserl, 2004, 244-254, 253 ff.). Die Idee des apodiktischen, rationalen

¹² Beilage XXXI (aus 1920). «Sitte im engeren oder traditionellen Sinn. Recht, Sitte im eigentlichen Sinn. Gesichtspunkt der Sitte als Gesichtspunkt des “man”.»

Lebens leiht der menschlichen Geschichte eine Teleologie, die sich auf eine völlig rationale menschliche Gesellschaft richtet, mit toleranten, aufgeklärten, vernünftigen Subjekten.

4. DIE KRISEN DER SINNGEBUNG.

DIE URSPRÜNGLICHE UNBEHERRSCHBARKEIT DER SINNBILDUNG

Wer bin ich? Es ist die Grundfrage des menschlichen Lebens. Wie im vorigen Abschnitt deutlich wurde, bin ich ein rationales, moralisch verantwortliches Wesen. Aber es ist eine sehr inhaltsarme Antwort. Die Antwort auf die Identitätsfrage des Subjekts konstituiert sich auf einem konkreteren Weg in der Reihe der sinngebenden Akte des transzendentalen Ego. Ich kann nur aus meiner Lebensgeschichte, aus meinen Erlebnissen und Wahlen, richtigen Erkenntnissen und Täuschungen erkennen, wer ich war, wer ich bin. Die konkrete Sinneseinheit der Lebensgeschichte konstituiert sich in Sinngebungen des transzendentalen Subjekts.

Aus inhaltlicher Sicht besteht meine Selbstidentität in der Einheit meiner Lebensgeschichte, die ich als transzendentales Subjekt konstituiere. Husserl blieb meistens in dem Rahmen des cartesianischen Paradigmas insofern, als ihm zufolge aller Sinn (Interpretation, Auffassung) sinngebende Bewusstsein voraussetze (Husserl, 1977, 120). Nach dieser Auffassung sei der Mensch ausschließlicher Meister und Urheber seiner Lebensgeschichte. Es gibt keinen Sinn ohne sinngebendes Bewusstsein. Genau diese Voraussetzung wurde bei einigen Autoren der französischen Phänomenologie, wie Merleau-Ponty und Marc Richir, prinzipiell in Frage gestellt (Gondek, & Tengelyi, 2011, 20-29). Merleau-Ponty, und in der Folge auch Richir, sprach von spontan entstehenden Sinnbildungen, die für ihre Genese keine ichliche Sinngebung vorausgesetzt haben, und die aller solchen Sinngebung vorangegangen sind. Es gibt Sinnbildungen, die ohne jedwede ichliche Mithilfe entstanden sind, die als *fait accompli*, als vollendete Tatsachen vor uns stehen, bevor wir jedwede bewusste Interpretation des Erfahrenen vollziehen könnten. In diesem Sinn hat Tengelyi (Merleau-Ponty und Richir folgend) systematisch zwischen passiv vollzogener Sinnbildung (der passiven Entstehung des Sinnes) und aktiver, ichlichen Sinnstiftung unterschieden.¹³ Tengelyi zufolge sei der Mensch kein

¹³ Siehe auch: (Tengelyi, 1998, 164 ff.; Tengelyi, 2007a, xiv–xv, 17, 19–20, 43, 46, 129, 170, 181, 193 ff., 230, 242, 256, 330).

ausschließlicher Urheber seiner Lebensgeschichte, sondern nur ihr Miturheber (Tengelyi, 2007b, 73).

Man muss auch — zur Verteidigung Husserls — erwähnen, dass es bei ihm auch Prozesse passiver Sinnbildung gibt, die sich «nicht als noematische Korrelate von Noesen begreifen lassen».¹⁴ Bei Husserl kann man also auch Sinnbildung finden, die keine ichliche Leistungen voraussetzt, obwohl Husserl diesen Gedanken nicht systematisch ausgearbeitet hat.

Schon in den *Bernauer Manuskripten* (1917/18) kann man die Vorstellung finden, dass man den ganzen Prozess der Sinnentstehung nicht völlig beherrschen kann. Ereignisse können ohne auf sie gerichtete Erwartungen vorkommen. «Ein unerwarteter Anfang kann nicht mit offenen Armen empfangen werden», sagt Husserl (Husserl, 2001b, 37). Unsere Erwartungen, Antizipationen können sich immer täuschen. Während eines Ereignisses kann es deutlich werden, dass es einen ganz anderen Sinn hat, als wir ihm am Anfang geliehen haben. Die Wege der Sinnbildung können völlig unvorhersehbare Richtungen nehmen, die alle Antizipationen eines aktiv konstituierenden Ich widerlegen. Sich täuschende Erwartungen können eine *Krise* der Sinngebung mit sich bringen. Es kann sein, dass ganze Reihen und Komplexe von Ereignissen einen völlig anderen Sinn haben, als wir sie früher interpretiert haben. Neue, unerwartet auftretende Sinne können früher herauskristallisierte Sinnstiftungen sprengen. Dies kann auch mit unserem Leben geschehen: Neue Erfahrungen können uns zwingen, wesentliche Momente unserer Lebensgeschichte in einem völlig neuen Licht zu sehen, durchaus neu zu interpretieren.

Transzendente, phänomenologische Anthropologie ist bei Husserl eine Disziplin, die ihm zufolge die sinngebenden, ichlichen, persönlichen Leistungen und ihre intersubjektiven Verflechtungen erforschen sollte. Aber ich denke, dass wir, den neueren Ergebnissen der Phänomenologie und auch impliziten Tendenzen bei Husserl selbst folgend, auch diese Disziplin auf das Gebiet von nicht-ichlichen, durchaus passiven Sinnbildungen und Krisen der Sinngebungen erweitern können.

¹⁴ Siehe auch: (Tengelyi, 2004, 795; Staudigl, 2011, 62; Tengelyi, 2014, 213-227).

5. VERLETZBARE SELBSTIDENTITÄT. TENGELYIS AUFFASSUNG
VON LEBENSGESCHICHTE AUSGEHEND VON HUSSERLS IDEE DER
TRANSZENDENTALEN PERSON

Seinen ganzen schöpferischen Lebensweg hindurch galten Tengelyi das Lebenswerk und die phänomenologische Grundstellung Husserls als ein fundamentaler Punkt der Orientierung. Tengelyi setzte sich zum Ziel, eine neubegründete Metaphysik der menschlichen Erfahrung auszuarbeiten. Diese metaphysische Grundfassung der Erfahrung lässt sich als ein Leitmotiv seiner philosophischen Bemühungen in allen drei Grundwerken seines Lebens finden: in seinem ersten Opus Magnum, in *Dem Zwitterbegriff Lebensgeschichte* (1998), in der *Erfahrung und Ausdruck* (2007), und auch in seinem letzten, postum erschienenen Werk, *Welt und Unendlichkeit* (2014). Diese Bücher beinhalten eine detaillierte und nuancierte Fassung von Tengelyis Metaphysik der Erfahrung, wobei die Husserl'sche Phänomenologie und insbesondere seine Auffassung des konkreten, persönlichen transzendentalen Ego immer als ein Ausgangspunkt und theoretische Grundlage herangezogen werden.

Um die Natur und den genauen Maß des Einflusses der Husserl'schen Phänomenologie in Tengelyis Philosophie präzise zu beleuchten, sollten zuallererst diejenigen wesentlichen Punkte in Tengelyis Ansatz näher betrachtet werden, wo er sich einerseits an Husserl anknüpfte, und andererseits wo er von Husserl abwich. Im Mittelpunkt von Tengelyis Denken stehen die Probleme der Selbstidentität, der erfahrungsmäßigen Offenheit und der Welt als eines unbestimmten Horizonts. Das Verstehen des Zusammenhanges zwischen diesen Problemen und Begriffen bei Tengelyi ist grundsätzlich durch Husserls Phänomenologie und besonders durch seine phänomenologische Anthropologie bestimmt.

Tengelyi strebte nach einer prinzipiell erfahrungsmäßigen und erfahrungsbegründeten Philosophie. Heidegger folgend hatte er gewisse, tiefgehende Bedenken gegen die fundamental als reine Wesenserkenntnis des transzendentalen Bewusstseins (und Ego) formulierte Konzeption der Phänomenologie in Husserls *Ideen* (1913).¹⁵ Husserl, zu-

¹⁵ Bei Tengelyi: «Die transzendental umgewendete Phänomenologie Husserls lief von vornherein Gefahr, als eine "Wesenslehre" vom "reinen Bewußtsein" sozusagen in eine "Noumenologie" auszuarten. Heidegger will dieser

mindest für eine gewisse Zeit, bevorzugte die wesentlichen, eidetischen Möglichkeiten vor der faktischen Realität, was für Tengelyi als ein Rückfall hinsichtlich der früheren¹⁶ und auch späteren Ansätzen Husserls galt. Husserl gab diese Vorstellung später — besonders in den Forschungsmanuskripten der 1930er Jahre¹⁷ — auf, und Tengelyi behielt vor allem diese Manuskripte als Ausgangspunkt für seine erfahrungsorientierte Metaphysik im Auge.

Erfahrung für Tengelyi ist allererst erfahrendes Leben; er interpretierte die Erfahrung grundsätzlich als ein Lebensphänomenon (cf. Tengelyi, 1998, 94 ff., 161 ff.). Tengelyi beschrieb ferner das erfahrende Leben als eine Verflechtung von Subjekt und Welt. Tengelyi zufolge schöpfe das Subjekt seinen eigenen Seinssinn und die wesentlichsten Elemente seiner Selbstinterpretation aus der Welt; andererseits bildet und formt das Subjekt den Sinn der Welt ebenso wie die weltlichen Situationen frei, in einem Zusammenwirken mit seinen Mitsubjekten. Es gibt eine Wechselwirkung, ein zirkuläres Verhältnis zwischen dem Subjekt, seinen Mitsubjekten und der Welt. Aber der Begriff der Welt spielt eine fundamentale und orientierende Rolle in Tengelyis Auffassung der Erfahrung, in einer gewissen Hinsicht kann man mit Recht sagen, dass Tengelyi eine Art «phänomenologische Kosmologie»,¹⁸ das ist: «Weltphänomenologie» praktiziert, diejenige Art der Phänomenologie, die Abbed Kanoor, ein Schüler von Tengelyi, als die «Wuppertal'sche Tradition der Phänomenologie» charakterisierte (Kanoor, 2015). Als wichtigste Vertreter dieser Tradition neben Tengelyi gelten Tengelyis Mentor Klaus Held und seine Assistentin Inga Römer.

Für Tengelyi ist die Welt wesentlich das Reich der Offenheit: Sie stellt das Subjekt

Gefahr entgegenwirken. Von daher sieht er sich vor die Aufgabe gestellt, in der "Seinsart des menschlichen Daseins", in der "faktischen Existenz", "die Möglichkeit der transzendentalen Konstitution" aufzuzeigen.» (Tengelyi, 1998, 60) «Die "erregende Frage" Heideggers nach dem faktischen Sein des Seienden, dessen "Wesen" in seiner Existenz liegt, läßt Husserls Wesenslehre vom reinen Bewußtsein und dem transzendentalen Ich in zweifelhaftem Licht erscheinen. / Wir sehen aber zugleich, daß Husserl mit dem Übergang zu dieser Wesenslehre auch hinter den von ihm selbst deutlich erkannten Möglichkeiten der Phänomenologie zurückgeblieben ist: Er ist dadurch von der Idee einer "erfahrenden Phänomenologie", die "nicht eine Wesenslehre ist", weit abgekommen — und zwar, allem Anschein nach, ohne sie je ausdrücklich verworfen zu haben.» (Tengelyi, 2007a, 150 ff.)

¹⁶ Z.B. hinsichtlich der *Logischen Untersuchungen* (1900/1901) (Husserl, 1975; Husserl, 1984).

¹⁷ Aber man kann die ersten Dokumente dieser Wendung schon in den frühen 20er Jahren finden. So schrieb Husserl z.B. in einem unveröffentlichten Manuskript aus dem Jahr 1921: «Die Fakta leiten alle Eidetik. Was ich exemplarisch nicht unterscheiden kann, [davon] kann ich auch keine eidetische Unterscheidung und Wesensbildung gewinnen. Das ist selbst wesensmassig einsehbar.» (Ms. B III 10, 19)

¹⁸ Meine Formulierung. — B.P.M.

immer vor unerwarteten Neuheiten, und die Selbstausslegung des Subjekts wird immer wieder durch die Ereignisse der Welt erschüttert und zerstört; das Subjekt sieht sich genötigt, seine Interpretationen über sein Leben und die Welt zu korrigieren, aber es erleidet und betrachtet diese Ereignisse auch nicht ganz passiv und hilflos. Der Mensch, so Tengelyi, sei der Miturheber seines Schicksals — mit den objektiven Vorgängen der Welt und mit den Anderen.

Die wichtigsten Punkte, wo sich Tengelyi an Husserl anknüpfte und wo Husserl zum vielleicht bedeutendsten Autor und Orientierungspunkt in der ganzen Geschichte der Philosophie wurde, waren die transzendente Dimension der Erfahrung, die Begriffe von Sinnbildung und Sinnstiftung und der konkrete Charakter des transzendentalen Subjekts beim späten Husserl. Der Husserl'sche Gedanke der Transzendentalität blieb für Tengelyi sein ganzes Leben hindurch wegweisend.¹⁹ Demnach müsse die Erfahrung immer auf ein Subjekt bezogen interpretiert werden, indem sie immer in die Perspektive der ersten Person Singular gestellt wird: Die Erfahrung bestehe aus im Werden begriffenen und schon gestifteten Sinnen und Bedeutungen. Die Erfahrung sei in der Zweiheit von Sinnbildung und Sinnstiftung zu betrachten. Das transzendente Subjekt, auf das diese Erfahrung bezogen ist, und für das es Sinn und Bedeutung gibt, ist nach dem späten Husserl wesentlich ein konkretes, gesellschaftliches, kulturelles, geschichtliches und leibliches Wesen. Tengelyi betonte diese Tatsache schon in *Dem Zwitterbegriff Lebensgeschichte* (Tengelyi, 1998, 92-103), vor allem aufgrund der Texte des 15. Bandes der *Husserliana*-Reihe.

Sich auf Husserl stützend wollte Tengelyi unter allen Umständen diese transzendente Dimension aufbewahren, um auf diese Weise die eigentümlichen Rechte des Subjekts gegenüber den naturalistischen, naturalisierenden, reduktionistischen Tendenzen zu sichern. Der Mensch sei nicht nur ein objektives, empirisches Wesen in der Welt, sondern er ist auch das Subjekt, dem die Welt als Phänomenon begegnet. Er ist das Subjekt, für den die Welt erscheint. Diese Husserl'sche Idee war für Tengelyi ausschlaggebend.

Aufgrund der Idee des konkreten transzendentalen Subjekts in Husserls späten Ansätzen zur transzendentalen Anthropologie führte Tengelyi seine grundlegenden

¹⁹ Z.B. in seinem letzten Werk: (Tengelyi, 2014, 200-213).

Erwägungen über das Subjekt und die Metaphysik der Erfahrung aus. Es geht um die ursprüngliche Unbeherrschbarkeit der Sinnbildung und den Selbstidentität konstituierenden Charakter der Schicksalsereignisse.

Einerseits folgte Tengelyi gewissermaßen Ricœurs Auffassung der narrativen Identität: Er betonte, dass die Selbstidentität des Menschen teilweise durch die über die Zeit sich durchziehende Einheit seiner eigenen Lebensgeschichte konstituiert sei. Andererseits aber vollzog er in gewissen Punkten eine radikale Abwendung von Ricœurs Theorie der narrativen Identität. Für Tengelyi seien die letzten Quellen der Selbstidentität des Menschen diejenigen unwiederholbaren Schicksalsereignisse, die unseren Anspruch auf das Aus-sich-selbst-hinaustreten mit der Macht der unüberwindbaren Andersheit und Fremdheit konfrontieren.

Es geht hier um die Krisen der Sinnstiftungen. Tengelyi zufolge gebe es entscheidende (schicksalsvolle) Ereignisse im Menschenleben, die all unsere Interpretationen hinsichtlich unseres ganzen Lebenswegs retroaktiv überschreiben und uns zwingen können, einen radikal neuen Standpunkt über uns und die Welt einzunehmen. Nach Tengelyi sind diese Erlebnisse genau die letzten Quellen unserer Selbstidentität.

Tengelyi fand die Ansätze dieser Gedanken auch beim späten Husserl (Tengelyi, 1998, 100-103): Auch hier gibt es diejenigen passiven Tendenzen der Sinnbildungen und diejenigen Prozesse der Sinnformierungen, die das Subjekt nicht in vollem Maße beherrschen kann. Diese Prozesse überschreiben manchmal unsere Selbst- und Weltinterpretationen. Beim alten Husserl, betont Tengelyi, wird die retroaktive Konstitution zu einem Teil der Selbstkonstitution des konkreten Subjekts.²⁰ Die Krisen der Sinnstiftungen können zur Erschütterung unserer ganzen Selbstidentität, zur Spaltung des Selbst führen, die sich gelegentlich nur sehr schwierig und schmerzvoll überwinden lassen. Nach Tengelyi werden diese Krisen der Sinnbildung beim Subjekt durch eine Begegnung mit der radikalen Alterität oder Andersheit hervorgerufen. Oder wie Tengelyi den Husserl'schen Begriff der Selbstspaltung

²⁰ «Mit einem Worte: Husserl mußte dem Prinzip retroaktive Konstitution sehr nahe kommen, um die "Selbstkonstitution der Zeitlichkeit der Subjektivität" als "Lebensgeschichte" begreifen zu können.» (Tengelyi, 1998, 102)

auslegt: «Er hat zwei Eigentümlichkeiten, die ihm eine besondere Bedeutung zukommen lassen: Einerseits läßt er sich aus Husserls sachnahen Betrachtungen ohne Gewaltsamkeit herleiten; andererseits bringt er die Phänomenologie in die Lage, sich auf eine fruchtbare Zwiesprache mit Denkern wie Freud, Lacan oder Levinas einzulassen — mit Denkern also, die auf ihre Weise eine Ichspaltung, ein gespaltenes Subjekt oder sogar ausdrücklich eine Spaltung des Selbst zur Sprache gebracht haben.» (Tengelyi, 2007a, 164 ff.)

6. TENGELYIS AUSLEGUNG VON HUSSERLS ANSATZ DER TRANSZENDENTALEN PERSON ALS EINE GRUNDLAGE FÜR EINE METAPHYSIK DER ZUFÄLLIGEN FAKTIZITÄT

In seinem letzten Buch versuchte Tengelyi die letzte Form seiner phänomenologisch begründeten Metaphysik der Erfahrung auszuarbeiten, die auch an die zeitgenössischen Strömungen der analytischen Philosophie anknüpfen konnte (Tengelyi, 2014, 171 ff.). Vorerst, hinsichtlich der Geburt der phänomenologischen Metaphysik der Faktizität, verlieh er Husserls Auffassung des konkreten monadischen Ich eine zentrale Bedeutung.

Husserl folgend machte Tengelyi einen scharfen Unterschied zwischen der eidetischen Notwendigkeit und der «Notwendigkeit eines Faktums» (Tengelyi, 2014, 180 ff.). Wie wir oben darauf schon hingewiesen haben, Husserl, vor seiner «genetischen Wende», in der Periode der *Ideen*, maß einen eigentümlichen Vorrang der Eidetik als Wissenschaft von puren idealen Möglichkeiten vor Tatsachen und Wissenschaften von Tatsachen bei. In *Ideen I* lesen wir zum Beispiel: «Die alte ontologische Lehre, daß die Erkenntnis der "Möglichkeiten" der der Wirklichkeiten vorhergehen müsse, ist m.E., wofern sie recht verstanden und in rechter Weise nutzbar gemacht wird, eine große Wahrheit.» (Husserl, 1977, 178) Auch in seinen späteren, systematischen Werken, wie in den *Cartesianischen Meditationen*, vertrat er die Meinung vom Vorrang des Eidetischen vor dem Faktischen (Husserl, 1973a, 160). Aber in seinen Forschungsmanuskripten und auch in seinen Vorlesungen, vom Anfang der 1920er Jahre an, begann er von notwendigen Fakten oder Tatsachen zu sprechen, «Urfakta», «Urtatsachen» oder «Urtatsächlichkeiten», wovon wir nicht abstrahieren können, wenn wir eine kohärente Interpretation der

Erfahrung bieten möchten.²¹ Diese «Urtatsachen» sollen als Grundlage für alle Eidetik und eidetische Erkenntnis, aber auch für alle Tatsachenwissenschaften dienen.

Anfang der 1930er Jahre sind bei Husserl die Umrisse einer vollständigen und systematischen Theorie der metaphysischen Urtatsachen auszumachen, als die letzte Grundlage aller möglichen Erkenntnis und Erfahrung. In seinen Überlegungen hinsichtlich der Metaphysik der Urtatsachen spielte das konkrete, persönliche Ego eine grundlegende Rolle. Tengelyi zufolge könne man prinzipiell die wesentlichsten Urtatsachen in vier Gruppen einordnen: 1) «Das jeweilige Ich als Urfaktum», 2) dieses Ich ist ein Welträger, 3) der intersubjektive Aspekt des Ich, die intentionale Ineinander und Füreinander der konkreten Subjekte, 4) der geschichtliche Charakter des Ich (Tengelyi, 2014, 184-187). Die drei letzten Typen der Urtatsachen sind offensichtlich auf den ersten, auf das Dasein des konkreten, transzendentalen Ich bezogen. Das transzendente Ich, als ein leibliches, welthabendes, intersubjektives, geschichtliches Wesen (Tengelyi, 2014, 211), ist der Träger aller Fakten und Wesen. Tengelyi mahnt uns, dass die Begründung aller Erkenntnis und Erfahrung bei Husserl durch die Tatsache des konkreten, persönlichen Ich keineswegs eine einfache Neufassung der naiven, traditionellen Subjektmetaphysik bedeute. Sie weist lediglich auf die notwendige Perspektivität aller lebensweltlichen Erfahrung, wissenschaftlichen und philosophischen Erkenntnis hin (Tengelyi, 2014, 190).²² Diese Perspektivität ist durch Faktizitätsstrukturen charakterisiert. Das transzendente Ich und seine Welt gewinnen einen grundsätzlichen *Geschehenscharakter* im Fluss der jeweiligen Erfahrung. Tengelyi zufolge fielen die Grundkategorien dieses Geschehens in den Aufgabenbereich einer phänomenologischen Kategorialanalyse (Tengelyi, 2014, 194-200).

Tengelyi hob die ursprüngliche Verflochtenheit des transzendentalen Ich und der Welt beim späten Husserl hervor (Tengelyi, 2014, 324 ff.). Ichbewusstsein (Selbstbewusstsein) und Weltbewusstsein seien aufeinander bezogen, und die Strömung der Erfahrung vollziehe sich im Spannungsfeld zwischen den beiden. Beim späten Husserl findet sich auch der für Tengelyis Philosophie als wesentliches Leitmotiv geltende Gedanke, dass jedes Segment der Erfahrung (Erfahrungen von Ich, Anderen und die Welt) durch Tendenzen und Prozesse

²¹ Siehe z.B. die folgende Manuskriptstelle aus dem Jahr 1921: «Die Fakta leiten alle Eidetik. Was ich exemplarisch sieht unterscheiden kann, [davon] kann ich auch keine eidetische Unterscheidung und Wesensbildung gewinnen. Das ist selbst wesensmassig einsehbar.» (Ms. B III 10, 19)

²² Bei Tengelyi: die Performativität des phänomenologischen Ausgangspunkts.

der spontanen, passiven, unbeherrschbaren Sinnbildung bestimmt ist (Tengelyi, 2014, 213-227). Die Erfahrung ist ein unbestimmt offener Horizont für jeweils neue Sinne. Eine auf die ursprüngliche Faktizität des konkreten transzendentalen Ich begründete Metaphysik der Kontingenz hat die Aufgabe, sowohl die Prozesse der Sinnstiftung (der Domestikation der Neuheit) und den überraschenden, unvorhersehbaren Charakter des Hervortauchens eines neuen Sinnes in spontaner Sinnbildung verständlich zu machen.

Die Metaphysik der Kontingenz soll für jegliche Neuigkeit offen bleiben und soll immer fähig sein, die neuen Kategorien der Erfahrung zu integrieren. Sie soll immer fähig sein, neue Kategorien zu bilden, um die radikalen Wendungen der Sinnbildung zu beschreiben. Sie soll *elastisch* sein. Diese Elastizität der Metaphysik der Kontingenz würde Tengelyi zufolge durch die faktische Notwendigkeit des transzendentalen, konkreten Ich und seine notwendigen Faktizitätsstrukturen garantiert. Auf diese Weise gewinnt Husserls späte Auffassung der transzendentalen Person eine methodologisch grundlegende Rolle in Tengelyis letzter Fassung der Idee der phänomenologischen Metaphysik: Sie ist eine radikale Kategorienanalyse der Erfahrung, die die Neuheit immer integrieren kann, ohne ihren überraschenden Charakter aus den Augen zu verlieren oder zu eliminieren.

REFERENCES

- Gondek, H.-D., & Tengelyi, L. (2011). *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin: Suhrkamp.
- Husserl, E. (1952). *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (Hua IV). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1959). *Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil* (Hua VIII). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1968). *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925* (Hua IX). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973a). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (Hua I). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973b). *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* (Hua II). The Hague: Martinus Nijhoff.

- Husserl, E. (1973c). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920* (Hua XIII). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973d). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35.* (Hua XV). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1975). *Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage.* (Hua XVIII). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (Hua VI). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1977). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage – Nachdruck* (Hua III-1). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden* (Hua XIX). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1985). *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07* (Hua XXIV). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1986). *Aufsätze und Vorträge. 1911-1921. Mit ergänzenden Texten* (Hua XXV). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1988). *Aufsätze und Vorträge. 1922-1937* (Hua XXVII). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (2001a). *Natur und Geist: Vorlesungen Sommersemester 1927* (Hua XXXII). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (2001b). *Die "Bernauer Manuskripte" über das Zeitbewußtsein (1917/18)* (Hua XXXIII). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (2002a). *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)* (Hua XXXIV). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (2002b). *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919* (Hua Materialien IV). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (2004). *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924* (Hua XXXVII). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

- Husserl, E. (2008). *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)* (Hua XXXIX). New York, NY: Springer.
- Husserl, E. (2012). *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation. Texte aus dem Nachlass (1891-1935)* (Hua XXXXI). New York, NY: Springer.
- Husserl, E. (2014). *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908-1937)* (Hua XXXXII). New York, NY: Springer.
- Luft, S. (2011). Husserl's Concept of the "Transcendental Person": Another Look at the Husserl-Heidegger Relationship. In *Subjectivity and Life-world in Transcendental Phenomenology* (126-158). Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Kanoor, A. (2015). Zur Erinnerung an Prof Dr László Tengelyi. Retrieved from: http://www.philosophie.uni-wuppertal.de/fileadmin/philosophie/PDFs_allg/Seminarmaterialien/Tengelyi/In_Memoriám/Kanoor_Tengelyi_zur_Erinnerung.pdf
- Marosán, B. P. (2013). *The Concept of Transcendental Ego in Ideas I and II*. Retrieved from: https://www.academia.edu/5283393/The_concept_of_transcendental_ego_in_Husserls_Ideas_I_and_II
- Staudigl, M. (2011). Zur Phänomenologie zwischenmenschlicher Gewalt. Methode – Problematik – Perspektiven. In G.-J. van der Heiden, K. Novotný, I. Römer, & L. Tengelyi (Eds.), *Investigating Subjectivity. Classical and New Perspectives* (55-77). Leiden: BRILL.
- Taguchi, S. (2006). *Das Problem des Ur-Ich bei Edmund Husserl*. Dordrecht: Springer.
- Tengelyi, L. (1998). *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*. München: Wilhelm Fink.
- Tengelyi, L. (2007a). *Erfahrung und Ausdruck*. Dordrecht: Springer.
- Tengelyi, L. (2007b). Narratives Handlungsverständnis. In J. Karen (Ed.), *Narrative Ethik. Das Gute und das Böse erzählen* (7-63). Berlin: Akademie Verlag.
- Tengelyi, L. (2004). Vom Erlebnis zur Erfahrung. Phänomenologie im Umbruch. In W. Högrefe (Ed.), *Grenzen und Grenzüberschreitungen* (788-800). Berlin: Akademie Verlag.
- Tengelyi, L. (2014). *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem der phänomenologischen Metaphysik*. Freiburg – München: Karl Alber.