

Symbolische Prägnanz und passive Synthesis

Genetische Phänomenologie der Wahrnehmung bei Cassirer und Husserl*

Michael BÖSCH (Bielefeld)

Der im dritten Band seiner *Philosophie der symbolischen Formen* von Cassirer neu eingeführte Grundbegriff der „symbolischen Prägnanz“ steht nicht nur im thematischen Kontext einer *Phänomenologie der Wahrnehmung*, sondern auch in direkter Auseinandersetzung mit Husserls Theorie der Intentionalität. Da die systematisch zentrale Bedeutung des Prägnanzbegriffs im Sinne eines neuen *Aprioris transzendentaler Kulturphilosophie* von der neueren Cassirerforschung hervorgehoben wird,¹ verwundert es nicht, daß auch der Bezug Cassirers auf Husserls Phänomenologie vor allem anhand des Prägnanzbegriffs verdeutlicht wird.² Dadurch läßt sich sowohl die Nähe als auch die Differenz zwischen Cassirer und Husserl auf den Punkt bringen: zum einen die intentionalitätsanaloge Struktur der symbolischen Prägnanz, zum anderen die prinzipielle Medialität symbolischen Bewußtseins, durch die sich Cassirers Kulturphilosophie vom Husserlschen Anspruch auf anschauliche Evidenz der Sachen selbst in originärer Gegebenheit distanziert. Genauer kritisiert er den Versuch Husserls, ein rein hyletisches, formloses Moment der Empfindung herauszuheben, um so die anschauliche Erfüllung von der Sinnsetzung zu unterscheiden. Der Begriff der symbolischen Prägnanz akzentuiert die prinzipielle Vermitteltheit der Wahrnehmung innerhalb eines symbolischen Repräsentationszusammenhangs. Damit ist der kulturelle Horizont in die Wahrnehmung selbst eingezeichnet. Von hier aus läßt sich die Bedeutung einer symboltheoretischen Kulturphänomenologie verdeutlichen, durch die Cassirer phänomenologische Themenfelder eröffnet, die Husserl erst in seiner Spätphilosophie in ihrer Bedeutung erkannt hat: die Geschichte, die kulturellen Formen, die Intersubjektivität.

Diese stichpunktartigen Hinweise sollen nur den Umriß des Verhältnisses Cassirers zur Husserlschen Phänomenologie skizzieren, wie er sich aus den expliziten Hinweisen Cassirers ergibt. Der literarische Bezugspunkt ist für ihn, neben Husserls *Logischen Untersuchungen*, vor allem das 1913 erschienene erste Buch der *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Hierin entwickelt Husserl das Konzept der transzenden-

* Dies ist die Überarbeitung eines Vortrags vor der *Interdisziplinären Arbeitsgruppe Grundlagenprobleme der Philosophie* an der Universität/GH Kassel vom Februar 2001.

¹ J. M. Krois nennt die „phänomenologische Idee“ der symbolischen Prägnanz „das Transzendente in Cassirers Philosophie“; vgl. Problematik, Eigenart und Aktualität der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen, in: H.-J. Braun, H. Holzhey, E. W. Orth (Hg.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen* (Frankfurt/M. 1988) 23; vgl. ders., *Cassirer. Symbolic Forms and History* (New Haven/London 1987) 56; vgl. desweiteren M. Scherer, *Vom Apriori der Prägnanz. Vortheoretische Sinnerschlossenheit als zentrales Motiv der Kulturphilosophie Ernst Cassirers* (Darmstadt 1996); O. Schwemmer, *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne* (Berlin 1997) 69–125.

² Vgl. Ch. Möckel, *Symbolische Prägnanz – ein phänomenologischer Begriff? Zum Verhältnis von Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen und Edmund Husserls Phänomenologie*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 40 (1992) 1050–1063; E. W. Orth, *Phänomenologie in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, in: *Dialektik. Enzyklopädische Zeitschrift für Philosophie und Wissenschaften* 1 (1995) 47–60; ders., *Kulturelle Perspektiven der Wahrnehmung – Husserl und Cassirer*, in: P. Janich (Hg.), *Wechselwirkungen. Zum Verhältnis von Kulturalismus, Phänomenologie und Methode* (Würzburg 1999) 77–88.

talen Phänomenologie unter – wie er später sagt – rein statischen Gesichtspunkten. Erst in den 20er Jahren erarbeitet er in Vorlesungen und Manuskripten das Konzept einer genetischen Phänomenologie, das Cassirer nicht kannte. Seine eigene Phänomenologie der Wahrnehmung kann daher nicht direkten Bezug nehmen auf das in der genetischen Phänomenologie entwickelte Themenfeld der *passiven Konstitution*, der *passiven Synthesis*. Der hier vorgelegte Vergleich zwischen den Konzepten der symbolischen Prägnanz und der passiven Synthesis bewegt sich jenseits der Frage nach literarischen Abhängigkeiten und Beziehungen. Es geht um den systematischen Kontext dieser Begriffe in den philosophischen Ansätzen Husserls und Cassirers. Das Hauptinteresse liegt bei den Problemdimensionen, in die diese Konzepte führen, um daraus die Aufgabe einer kritischen Kulturphänomenologie zu beleuchten. Es handelt sich um ein für deren transzendentalen Anspruch problematisches Feld, da hier die Spontaneität transzendentaler Subjektivität mit der *Bedingtheit* ihrer Konstitutionsleistung konfrontiert wird. Wir bewegen uns hiermit, wie Husserl sagt: „im Vorzimmer des Ich“ (Hua XI, 166)³.

Verglichen werden soll also in systematischer Absicht jener Bereich vor-ichlicher Subjektivität, der als leiblich geprägtes Wahrnehmungsbewußtsein eine eigenständige Lebendigkeit im Sinne der Vor-Konstitution von Sinngehalten hat. Sowohl Husserl als auch Cassirer legen mit der Thematisierung des Wahrnehmungsbewußtseins einen Akzent auf die vor-prädikative, vor-logische Struktur der Erfahrung. *Passivität* meint bei Husserl in diesem Zusammenhang nicht bloße Empfänglichkeit sinnlicher Anschauung im Gegensatz zur synthetischen Aktivität des Verstandes, sondern einen Bereich synthetischer Leistungen, die ohne den begrifflich-vereinheitlichenden Sinn bewußter intentionaler Akte sich vollzieht: eine vor-ichliche Synthese der Einheit des Wahrnehmungsbewußtseins als lebendiger Strom der Erlebnisse.

Diese Ausweitung des Synthesis-Begriffs ist mit Cassirers wahrnehmungsphänomenologischer Begründung seines kulturphilosophischen Erfahrungsbegriffs vergleichbar. Durch das Konzept der symbolischen Prägnanz wird eine Korrelation zwischen den Gestaltungsprozessen des Wahrnehmungsbewußtseins und den kulturellen Sinndimensionen aufgewiesen. Für beide Denker wird in diesem Rückgang auf leiblich gebundene Bewußtseinsprozesse der Begriff der transzendentalen Subjektivität selbst problematisch – d. h. in einem neuen, erweiterten Sinn als Aufgabe anzugehen; und beide werden dabei auf das *Verhältnis von Subjektivität und Leben* aufmerksam. Es soll daher gefragt werden, inwieweit Husserls Verständnis der *Passivität des Bewußtseinslebens* eine kulturphilosophische Ergänzung erfahren kann durch *die Beziehung zwischen Lebensform und symbolischer Form*, wie Cassirer sie thematisiert. Der Begriff einer vor-ichlichen Synthesis wird auf den prägnant wahrgenommenen Zusammenhang des personalen Ausdruckslebens bezogen, in dem sich kultureller Sinn vorreflexiv vermittelt. Hierbei geht es auch um eine kulturgenetische Phänomenologie transzendentaler Intersubjektivität oder Sozialität. Es stellt sich die Frage, ob Husserls *Passivität* des Bewußtseinslebens mit Cassirers Symboltheorie als prinzipielle *Medialität* eines sozialen Kultur-Welt-Zusammenhangs gedeutet werden kann.

Die Bedeutung der Phänomenologie in Cassirers Philosophie der symbolischen Formen

Der Begriff der Phänomenologie ist bei Cassirer vieldeutig und steht in verschiedenen Kontexten. Er verwendet ihn mehrmals zur Bezeichnung eigener Untersuchungen. So ist auch der dritte Band der *Philosophie der symbolischen Formen* mit dem Titel *Phänomenologie der*

³ Hua XI = Edmund Husserl, Gesammelte Werke (Husserliana), Band XI: Analysen zur passiven Synthesis (1918–1926), hg. v. M. Fleischer (Den Haag 1966).

Erkenntnis verstehen. Doch damit knüpft er explizit an Hegels *Phänomenologie des Geistes* an und nicht an Husserls Phänomenologie, worauf an dieser Stelle nur hingewiesen sein soll. Darüberhinaus bewegen sich viele Ausführungen Cassirers in einer sachlichen Nähe zur Bewußtseinsphänomenologie Husserls und stehen oft in expliziter Auseinandersetzung mit ihr. Vor allem greift er den Begriff der Intentionalität auf, da er hierin eine Entsprechung zur von ihm herausgehobenen korrelativen Struktur der Sinngebungen sieht.

In einer längeren Anmerkung im zweiten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* würdigt er Husserls Verdienst um die Entdeckung der Vielfalt der Bewußtseinsformen in einer differentialen Analyse der sinngebenden Akte (vgl. PSF II, 16)⁴. Dabei hebt er das Desiderat einer kritischen Phänomenologie des mythischen Bewußtseins heraus, wie er sie selbst in diesem Band vorlegen will. Wir werden sehen, wie der Bezug auf das mythische Bewußtsein auch die systematische Rolle des Begriffs der symbolischen Prägnanz zu erhellen vermag.

Gerade wegen der Verbindung von differentialer Sinn-Analyse und transzendentelem Begründungsanspruch kann Husserls Phänomenologie von Cassirer rezipiert werden zur Durchführung seines eigenen Konzepts einer differentialen *und* integralen Kulturphilosophie, nur daß hierbei das phänomenale Feld als kulturelles Bewußtsein verstanden wird, das nur in einer Rekonstruktion des objektiven Geistes erschlossen werden kann.

Wir gehen [...] von den Problemen des ‚objektiven Geistes‘, von den Gestalten, in denen er besteht und da ist, aus; aber wir bleiben bei ihnen nicht als bloßem Faktum stehen, sondern versuchen, durch eine rekonstruktive Analyse, zu ihren elementaren Voraussetzungen, zu den ‚Bedingungen ihrer Möglichkeit‘, zurückzudringen. (PSF III, 67)

So wird ein apriorisches Feld transzendentaler Konstitutionsprinzipien des kulturellen Bewußtseins analysiert, das Cassirer als bewußte Ausweitung des Kantischen Verstandesbegriffs darlegt. Für Cassirers symbolphilosophische Transformation der Marburger Transzendentalphilosophie ist es ein zentrales Anliegen, die Geltungstheorie nicht allein auf logisch-kategorialer Grundlage zu entfalten, sondern im Sinne einer ästhetischen Ausweitung schon im Aufweis apriorischer Wahrnehmungsstrukturen zu verankern. Dabei soll die Pluralität der symbolischen Formen nicht als bloß nachträgliche Überformung einer Empfindung verstanden werden, sondern die Wahrnehmung selbst konstituiert sich in eben jenen pluralen Kontexten als prägnantes Erlebnis. Die systematische Stellung der Wahrnehmungsphänomenologie erschließt sich also von der Bedeutung phänomenologischer Methode für eine transzendente Geltungstheorie. Hierbei kommt – vergleichbar mit Husserls genetischer Phänomenologie – als letzte Grundlage der logisch-konstitutiven Subjektivität das *Leben des Bewußtseins selbst* bzw. *der Kultur* in den Blick.

In der letzten und höchsten Einsicht müssen wir uns freilich zum Begriff der Geltung erheben; aber wir können darum nicht auf den Begriff des Lebens verzichten! Im Gegenteil: er ist der letzte – ein Leben selbst, an dem wir in wandelbaren Symbolen ‚teilhaben‘! (ECN I, 271)⁵

In diesen Sätzen wird eine entscheidende geltungstheoretische Wende vollzogen. Die Einsicht in die Letztheit, also Unhintergebarkeit des Lebensbegriffs bedeutet zugleich eine Abwendung von der transzendentalsubjektiven Bestimmung des Apriori. Denn das Leben ist gerade als eine nicht vom Subjekt konstituierte Wirklichkeit eine Geltungsbedingung geistigen Verstehens, wie in der Verwendung des Teilhabe-Begriffs deutlich wird. Andererseits vollzieht sich die Teilhabe *im* symbolischen Leben des Geistes, also vermittelt der konstituti-

⁴ PSF = Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* (Darmstadt 10 1994); Erster Teil: Die Sprache (1923); Zweiter Teil: Das mythische Denken (1924); Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis (1929).

⁵ ECN1 = Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, hg. v. J. M. Krois und O. Schwemmer, Band 1: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, hg. v. J. M. Krois, (Hamburg 1995).

ven Funktion der symbolischen Formen. Der Rekurs auf die Unhintergebarkeit des Lebens ist so zugleich eine lebensphilosophisch inspirierte Korrektur der transzendentalen Erkenntnis-kritik *und* eine symboltheoretische Integration des Lebensbegriffs in die kritische Kulturphilosophie. Denn „Leben“ fungiert hier nicht als unhintergebare „Unmittelbarkeit“, sondern als letztgültige „Vermitteltheit“ der geistigen Verstehensprozesse.

*Cassirers Begriff der symbolischen Präganz in Auseinandersetzung mit
Husserls Begriff der Intentionalität*

Cassirer führt den Begriff der symbolischen Präganz im dritten Band seiner *Philosophie der symbolischen Formen* als neuen Terminus ein und widmet ihm ein eigenes Kapitel. Er greift den aus der Gestaltpsychologie stammenden Begriff der Präganz auf, um gegenüber der sensualistischen Erkenntnistheorie das Wahrnehmungserlebnis als relationale Ganzheit zu bestimmen, an die spätere diskursive Erkenntnisleistungen anknüpfen können.

Unter ‚symbolischer Präganz‘ soll also die Art verstanden werden, in der ein Wahrnehmungserlebnis, als ‚sinnliches‘ Erlebnis, zugleich einen bestimmten nicht-anschaulichen ‚Sinn‘ in sich faßt und ihn zur unmittelbaren konkreten Darstellung bringt. (PSF III, 235)

Die Analyse der vor-prädikativen Sinnkonstitution soll zur Aufklärung des „natürlichen Weltbildes“ (PSF III, V) beitragen und damit die Einseitigkeit einer an wissenschaftlicher Theorie orientierten Erkenntniskritik aufheben, wie Cassirer im Vorwort zum dritten Band betont. So wie Husserls transzendente epoché als Einklammerung des natürlichen Weltbildes gerade zur Aufklärung der Sinnstrukturen dieses Welthabens beitragen soll, so will auch Cassirers *Phänomenologie der Erkenntnis* das Weltbewußtsein in seinen ursprünglichen Formgesetzen erschließen. Und das phänomenale Feld, in dem das vorwissenschaftliche Weltbewußtsein sich bildet, ist das Wahrnehmungsbewußtsein. Cassirer greift zur Analyse der Wahrnehmung, wie auch Husserl in seiner genetischen Phänomenologie, auf Kants Begriff der Synthesis der produktiven Einbildungskraft zurück. Er interpretiert die subjektive Deduktion der *Kritik der reinen Vernunft* als Aufweis einer Wirksamkeit des reinen Begriffs, mithin des reinen Verstandes, innerhalb der Wahrnehmung – wodurch das Verständnis des reinen Begriffs (als Regel einer synthetischen Funktion) über die Bedeutung der logischen Synthesis hinaus erweitert werde. Die produktive Einbildungskraft Kants wird so zum Schlüsselbegriff einer ästhetischen Erweiterung des Erfahrungsbegriffs, die auch über Kants eigene Darlegung der Wahrnehmungssynthesen insofern hinausgeht, als diese einseitig an der wissenschaftlichen Erkenntnis orientiert bleibt. (Um so wichtiger ist für Cassirer Kants eigene Überschreitung dieser Grenze in der *Kritik der Urteilskraft*.) Wenn Kant die Einheit des welt-habenden Bewußtseins in der Einheit kategorialer Synthesen begründet, dann ist die Ausweitung der synthetischen Spontaneität auf den Bereich der Wahrnehmung zugleich eine Erweiterung der *transzendentalen Apperzeption* auf die Vorstellung einer aller Sinnggebung zugrundeliegenden Bezogenheit des Wahrnehmungserlebnisses auf konstitutive Sinnhorizonte. In jeder Wahrnehmung, die als prägnante Gestalt bewußt wird, ist ein Bezug auf das *Kulturbewußtsein überhaupt* mitpräsent – symbolisch repräsentiert.

Diese ideelle Verwobenheit, diese Bezogenheit des einzelnen, hier und jetzt gegebenen Wahrnehmungsphänomens auf ein charakteristisches Sinn-Ganzes, soll der Ausdruck ‚Präganz‘ bezeichnen. (PSF III, 235)

Die Ganzheit des Erlebnisses wird dadurch als prägnanter Sinn erfaßbar, daß jedes Erlebnis durch die vorgängige Struktur des Wahrnehmungsbewußtseins auf die Sinnperspektiven des

kulturellen Bewußtseins ausgerichtet – und d. h. umgekehrt: durch sie geprägt ist. Jedes Erlebnis ist als solches schon *über sich hinaus*, indem es nur im korrelativen Zusammenhang einerseits mit anderen Erlebnissen, andererseits mit kulturellen Kontexten wahrgenommen werden kann. Das prägnante Erlebnis transzendiert die Unmittelbarkeit der Sinnesempfindung, indem die kulturellen Horizonte zu Akzentsetzungen innerhalb des Wahrnehmens führen, die einen spezifischen Sinn anschaulich werden lassen. So ist das Symbolische „Immanenz und Transzendenz in Einem“ (PSF III, 450). Es ist nur als transzendierende Relation zu erfassen, worin sich ein *Apriori der Beziehung* (vgl. PSF III, 236) zeigt, wie Cassirer im Anschluß an Natorp sagt.

Die Prägnanz der Wahrnehmung erweist das Bewußtsein als mediales Netz von Bedeutungsstrukturen, die als Strukturen eine (semiotisch explizierbare) Rationalität haben, deren konstitutive Funktion sich aber in einer genetischen Bewußtseinsphänomenologie erschließt, in der alles Bedeutung-Haben auf synthetische Leistungen der Wahrnehmung bezogen wird.⁶ Mit dem Konzept der symbolischen Prägnanz erläutert Cassirer nicht nur die relationale Sinnstruktur der anschaulichen Gegenstandswelt, sondern zugleich den inneren Zusammenhang des Bewußtseinslebens, das schon in den ersten Formen des leiblichen Ausdruckserlebens einen prägnanten Sinn in sich trägt. Der Kontext der Darstellungsfunktion, in dem das Prägnanz-Kapitel steht, muß überschritten werden, um diese genetischen Zusammenhänge herauszustellen. Cassirer selbst weist auf seine Analyse des Leib-Seele-Zusammenhangs zurück, der als reines Ausdrucksphänomen „primär ein sinnerfülltes Ganzes ist, das sich selbst interpretiert“ (PSF III, 117). Diese Selbstausgelegtheit ist die Prägnanz des Ausdrucks, die noch vor der darstellenden Differenzierung der Gegenstandswelt das „Leben ‚im‘ Sinn“ (PSF III, 235) ursprünglich trägt. Die wahrnehmungsphänomenologische Analyse der symbolischen Prägnanz erschließt die genetische Einheit des Bewußtseinslebens.

Der symbolische Prozeß ist wie ein einheitlicher Lebens- und Gedankenstrom, der das Bewußtsein durchflutet und der in dieser seiner strömenden Bewegtheit erst die Vielfältigkeit und den Zusammenhang des Bewußtseins, erst seine Fülle wie Kontinuität und Konstanz zuwege bringt. (PSF III, 235)

Wir werden sehen, wie die ursprüngliche Genesis des symbolischen Bewußtseins als pragmatischer Zusammenhang von symbolischer Form und Lebensform interpretiert werden kann. Die symbolische Medialität des Bewußtseins meint die unhintergehbare Verflochtenheit von Wahrnehmung und kulturellem Kontext, der als Sinn in die perspektivische Gestalt eintritt. Der erkenntnistheoretische Ansatz der Bewußtseinsanalyse wird durch den Prägnanzbegriff in Richtung einer Kulturphänomenologie der Lebensformen überschritten.

Im Mittelpunkt der expliziten Auseinandersetzung Cassirers mit Husserl steht die Frage nach der hyletischen Schicht des Bewußtseins. Cassirer würdigt Husserls Beitrag zur Überwindung der sensualistischen Erkenntnistheorie. Doch bleibt für ihn die kritische Anfrage an Husserls Unterscheidung von noetischer (sinngebender) und hyletischer (sinnloser) Schicht des Bewußtseins, die er für unvereinbar hält mit dem Grundgedanken einer Phänomenologie der Intentionalität:

Wenn man in der radikalen Schärfe, wie es bei Husserl geschieht, die Sphäre des Bewußtseins mit der des ‚Sinnes‘ gleichsetzt – läßt sich dann *innerhalb* des Bewußtseins überhaupt noch der Gegen-

⁶ H. Paetzold differenziert in diesem Sinne die Konzepte der symbolischen Prägnanz und der symbolischen Form als phänomenologische bzw. semiotische „Facette der symbolischen Aktivität“; vgl. Ernst Cassirer zur Einführung (Hamburg 1993) 46.

satz von Stoff und Form, als absoluter Gegensatz, festhalten? [...] Husserl zerlegt das Ganze der Erlebnisse in zwei Hälften, in die ‚primären Inhalte‘, die noch nichts von ‚Sinn‘ in sich haben und in die Erlebnisse bzw. die Erlebnismomente, die das Spezifische der Intentionalität begründen. (PSF III, 230f.)

Wenn Husserl von einer sinngebenden Schicht spricht, durch die aus den sensuellen Momenten das intentionale Erlebnis „zustandekommt“ so stellt Cassirer die Frage:

Aber [...] gehört denn dieses ‚Zustandekommen‘ selbst zu dem, was rein *phänomenologisch* aufweisbar ist? Da die Phänomenologie als solche notwendig in der Sphäre des Sinns und der Intentionalität verbleibt, kann sie das Sinnfremde auch nur bezeichnen wollen? (ebd.)

Die Anfrage Cassirers verrät, daß er selbst kein explizites Verständnis einer genetischen Phänomenologie entwickelt hat – denn diese bemüht sich ja gerade um den *phänomenologischen Aufweis* des „Zustandekommens“ der Sinn-Intentionalität. Doch im Konzept der symbolischen Prägnanz scheint eine der genetischen Phänomenologie vergleichbare Fragestellung entwickelt zu sein. Die Stellung einer expliziten Theorie der transzendentalen Genesis vertritt bei Cassirer der methodische Zusammenhang von genetischer Rekonstruktion des objektiven Geistes und phänomenologischer Bewußtseinsanalyse. Die Integration beider methodischer Konzepte weist den Weg in eine transzendentalgenetische Kulturphänomenologie.

Husserls Begriff der passiven Synthesis im Rahmen seiner genetischen Phänomenologie

Etwa seit dem Jahr 1917 arbeitet Husserl an einer neuen Thematik, die sich mit der *Geschichte des Bewußtseins und der Objektivierungen* befaßt und die als *genetische Phänomenologie* eine ganz neue Gestalt der transzendentalen Phänomenologie entfaltet. Vor allem in den Bernauer und St. Märgener Manuskripten, die Husserl zwischen 1917 und 1921 niederschrieb, sowie in den Vorlesungen der 20er Jahre über genetische Logik bzw. transzendente Ästhetik, die unter dem Titel „Passive Synthesis“ als Band XI der Husserliana 1966 herausgegeben wurden, widmet sich Husserl ganz dieser Thematik. In deren Mittelpunkt steht die Problematik einer *passiven Genesis* oder *passiven Synthesis*. Hiermit ist der primitivste Bereich konstitutiver Bewußtseinsleistungen bezeichnet, der sich nur als fließender Zusammenhang der Empfindungen darstellen läßt. Das Fließen selbst als Bewußtseinsleistung in leiblich-zeitlicher Ursprünglichkeit zu analysieren, ist Aufgabe einer genetischen Phänomenologie der Passivität.

Die in den *Ideen I* vorgelegte Analyse des intentionalen Bewußtseins bezeichnet Husserl nun als *statische Phänomenologie*. In ihr werden die Strukturzusammenhänge von intentionalem Akt und intendiertem Gehalt, von Noesis und Noema, entfaltet. Husserls von Beginn an leitendes Interesse an der Philosophie als strenger Wissenschaft, das ihn mit dem Marburger Neukantianismus verbindet, führt nach der transzendentalen Wendung der Phänomenologie in den *Ideen I* zu einer Konzentration auf die adäquate Evidenz des reinen Ich. Dabei trat die Analyse des noematischen Zusammenhangs des Weltbewußtseins, wie es im strömenden Bewußtseinsleben durch das innere Zeitbewußtsein dynamisch organisiert ist, in den Hintergrund. Damit bestand aber auch eine systematische Spannung zwischen dem transzendental reduzierten, reinen Ichpol und dem ebenfalls reduzierten, aber in der Fülle möglicher Gehalte als *konkret* zu denkenden Ich. Der Konstitution dieses transzendental-konkreten Ich widmet sich die Spätphilosophie Husserls unter dem Begriff der „Monade“ (vgl. die *IV. Cartesianische Meditation*). Der hierzu gehörige Weltbezug ist nicht ohne Berücksichtigung der Leiblichkeit des Bewußtseins anzugehen, wie sie die Theorie der passiven Genesis eröffnet.

Erst mit der genetischen Fragestellung wird die Konstitution des Bewußtseins selbst pro-

blematisch, die Bedeutungsstruktur der Intentionalität wird nicht mehr als zu analysierende vorausgesetzt, sondern auf ihre eigene Geschichte hin befragt: Es ist

das Thema der genetischen Analysen, verständlich zu machen, wie in der zum Wesen jedes Bewußtseinsstromes gehörigen Entwicklung, die zugleich Ichenwicklung ist, sich jene komplizierten intentionalen Systeme entwickeln, durch die schließlich dem Bewußtsein und Ich eine äußere Welt erscheinen kann. (Hua XI, 24)

Die genetische Phänomenologie geht nicht mehr von *fertigen* Apperzeptionen aus, um die Struktur der verschiedenen Sinngebungen zu analysieren, sondern versucht das *Entstehen* der Apperzeptionen im Bewußtseinsstrom zu erklären. Daher nennt Husserl die genetische auch „erklärende“ Phänomenologie. Freilich ist damit nicht ein empirisch-genetisches Erklären gemeint, sondern der Blick auf das Bewußtseinsleben als „Übergangsphänomen“, als zeitlich organisierter Zusammenhang der Noemata selbst. *Genesis* bezeichnet hierbei das Ineinander-Übergehen und Auseinander-Hervorgehen von Bewußtseinsgehalten und -schichten. Der noematische Zusammenhang, die Verwiesenheit eines Gehalts auf mögliche andere Gehalte (die schon die *Ideen I* als *noematische Intentionalität* von der *noetischen Intentionalität* unterscheiden), ist genetisch fundiert in einem Verweisungszusammenhang der Hyle in der passiven Synthesis des affektiven Lebens – in assoziativen Verweisungen und den zeitlichen Übergangsmodalitäten von Protention und Retention.

Husserl unterscheidet hierbei zwischen primärer und sekundärer Passivität. *Sekundär* ist jeder einmal bewußte Gehalt in einer Habitualität versunken, in dem er als Vergangenheits-horizont weiterhin die aktuelle Sinnkonstitution beeinflusst. Entscheidender als diese habituelle Passivität ist für Husserl die *primäre Passivität*, in der die sinnliche Gegebenheit der Hyle als Urkonstitution der Erlebnisse geschieht.

Husserl versucht mit seinen Überlegungen zur passiven Genesis das statische *System der Intentionalität*, das als reine *Bedeutungsstruktur* zu verstehen ist, genetisch in einer *Vollzugsrelationalität* zu fundieren, die als *Lebendigkeit* noch vor der Sinnkonstitution liegt. Das „Über-sich-hinaus-Meinen“, mit dem Husserl den Begriff der Apperzeption kennzeichnet, ist nicht mehr bloß ein Mehr des intentionalen Sinns gegenüber den hyletischen Empfindungsdaten (wie es das leitende Verständnis der Apperzeption in den *Logischen Untersuchungen* war⁷), sondern ist vorgeprägt im sinnlichen Über-sich-hinaus-sein der Empfindungen selbst, die nur in einem Verweisungszusammenhang und im zeitlichen Fluß als Empfindungen gegeben sind. Dieses Verständnis der Hyle entfernt sich von der Vorstellung des einzelnen urimpressionalen Empfindungsdatums, auf das sich Cassirers Kritik bezog. Ludwig Landgrebe stellt diese Wandlung mit folgenden Worten heraus:

Dann gilt also nicht mehr die Unterscheidung von Hyle als formlosem Stoff und beseelender Auffassung als Form, weil die Hyle, verstanden als das Empfundene des Empfindens, selbst nicht unmittelbare [sic!] Gegebenes ist, sondern vermittelt durch die konstituierenden Leistungen der Zeitigung.⁸

Und Landgrebe weist auch hin auf die entscheidende Neuerung der Analysen zur passiven Genesis gegenüber den früheren Analysen des inneren Zeitbewußtseins: neu ist die Verflechtung von zeitlichem Fluß und kinästhetischem Bewußtsein, also die leibliche Fundierung der Aufmerksamkeitshaltung des Ichs, ein Gedanke, der dann in Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* radikalisiert wird. Dieses Bewußtsein der Leiblichkeit als sich vorgängig

⁷ Vgl. E. Holenstein, Phänomenologie der Assoziation. Zur Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei Husserl (Den Haag 1972) 136 f.

⁸ L. Landgrebe, Das Problem der passiven Konstitution, in: Faktizität und Individuation (Hamburg 1982) 80.

zur Sinnkonstitution vollziehende Gerichtetheit unseres sinnlichen Interesses ist eine *eigenständige Form der Intentionalität*. Eine Intentionalität, die nicht mehr eine Bedeutungsstruktur ist, sondern eine leibliche Interessiertheit, die Husserl bis hinein in die Triebstruktur als eigenständige Bewußtseinsleistung annimmt:

Der konstitutive Prozeß der Genesis erwächst aus einer ursprünglichen Triebhaftigkeit, in der kinästhetisch subjektive Bewegungen in faktischer Begleitung von ‚Empfindungsbildern‘ verlaufen; also aus einer ursprünglich ziellosen Bewegungsintentionalität. (Manuskript A VII 13)⁹

Husserl hebt ausdrücklich die *Eigenständigkeit* dieses strömenden Lebens gegenüber den sinnsetzenden Akten hervor, und dies führt ihn zum Terminus der *Passivität*, da sie der Ich-Aktivität der Sinnstiftungen vorausgeht:

Die Wahrnehmung hat ihre eigene Intentionalität, die noch nichts von dem aktiven Verhalten des Ich und von dessen konstitutiver Leistung in sich birgt, da sie vielmehr eben vorausgesetzt ist, damit das Ich etwas haben kann, wofür und wogegen es sich entscheiden kann. (Hua XI, 54)

Für uns von Bedeutung ist die Eigenheit der wechselnden Lebendigkeit selbst, unangesehen der Bedeutung, die sie für das Ich hat. (Hua XI, 167)

Das hierbei leitende Verständnis von Passivität muß näher erläutert werden. Obwohl die genetische Thematik wesentlich zur Erhellung des welthabenden Bewußtseins, also der von Husserl so genannten *immanenten Transzendenz* beitragen soll, bezeichnet der Begriff „Passivität“ hier nicht in erster Linie eine Qualität des Bewußtseins gegenüber der Außenwelt. Es geht nicht um pure Empfänglichkeit als Gegenpol einer aktiven Bewußtseinsleistung. Ein Grundanliegen der Husserlschen transzendentalen Ästhetik besteht im Aufweis einer aktiven Rolle der Rezeptivität, bis hinein in das noch vor der gegenständlichen Anschauung liegende Wahrnehmungserlebnis. Gerade hierfür steht die paradox anmutende Formulierung einer „passiven Synthesis“. Passiv ist das Bewußtseinsleben (das als Leben ja gerade eine eigenständige Art von Aktivität beinhaltet) gegenüber der sinnsetzenden Ich-Aktivität. Als Kriterium der Ichhaftigkeit nimmt Husserl die „Aufmerksamkeit“ des Hinblicks auf ein wahrgenommenes Phänomen. Für diese Aufmerksamkeitshaltung steht bei ihm der Begriff der *Rezeptivität*, die also schon eine Stufe der Ich-Aktivität und nicht mehr reine Passivität ist. Husserl spricht von einem „Merklichkeitsrelief“ (Hua XI, 167), als dessen Nullpunkt die reine Passivität erscheint. Sie ist primär im Sinne einer Urimpression, weil durch sie – noch vor der bewußten Kenntnisnahme eines gegenständlichen Eindrucks und damit vor dem sinnhaft strukturierten Welthaben – eine unbeachtete kinästhetische und zeitliche Ausrichtung unserer Empfänglichkeit stattfindet. Hatte Cassirer in seiner Kritik an Husserls Hyle-Begriff die analytische Differenzierung von Stoff und Form dadurch erläutert, daß er auf die Variabilität eines Empfindungsgehalts hinwies, durch die er sich jeweils als durch eine bestimmte Sinnperspektive geformte Gestalt zeigt, so findet sich auch in Husserls genetischer Phänomenologie der Hinweis auf solch stilbildende Wahrnehmungsmöglichkeiten.¹⁰ Der leibliche Vollzug des Wahrnehmungsbewußtseins erscheint in dieser Deutung als Inszenierung der Erfahrungsmöglichkeiten:

⁹ Zitiert nach E. Hohenstein, *Phänomenologie der Assoziation*, 213.

¹⁰ Vgl. E. W. Orth, *Kulturelle Perspektiven* 82 f.: „Der Wahrnehmungsprozeß ist in diesem Sinne stilbildend und durchaus für verschiedene Stile offen. [...] Die Anschaulichkeit der Wahrnehmung, die zwar hyletische Ausgangsdaten impliziert, kann über die bloß sinnliche Anschaulichkeit hinausgehen. [...] Es ist dieses Motiv, das bei Cassirer forciert werden wird in Richtung auf eine kulturelle Auffassung der Wahrnehmung.“

Die Erfahrungsmöglichkeiten sind für das Ich als Linien möglicher Bewährung frei verfügbar, es inszeniert ihre Abläufe durch seine Kinästhesen. (Hua XI, 215)

Daß es sich bei der Passivität um ein durchaus aktives Bewußtseinsleben handelt, wird nun auch durch den Begriff der *passiven Synthesis* akzentuiert. Nicht nur der Gegenstands-Sinn wird in einer synthetischen Konstitution als *Einheit einer Mannigfaltigkeit* von Empfindungen vorgestellt, sondern der synthetische Einheitscharakter des Bewußtseins erweist sich für Husserl schon innerhalb der hyletischen Bewußtseinsschicht, weil diese ein dynamisches Netz von Wahrnehmungen ist. Das Verweisungsnetz wird nicht als gegenständlicher Sinn erfahren, somit auch nicht durch sinnstiftende Intentionalität konstituiert. Synthetisch ist hier nicht ein intentionaler Akt, sondern die Übergangsdynamik des *Strömens*. Der Bewußtseinsstrom ist nicht als ein bloßes Nacheinander von Phasen zu bestimmen, sondern als ein „Auseinander“ (Hua XI, 339), und die Gesetze dieses Auseinander sind die Gesetzmäßigkeiten der passiven Genesis.

Das, was Husserl als passive Synthesen oder passive Genesis beschreibt, sind also *Übergangsstrukturen und -gesetze des Wahrnehmungsprozesses*. Sie betreffen vor allem die Assoziation als Grundweise passiver Synthesis, sodann den kinästhetischen Zusammenhang und damit den leiblichen Kontext des Bewußtseinslebens und zuinnerst die zeitliche Struktur des Bewußtseinsstroms. Nur vom inneren Zeitbewußtsein als einer passiven Synthesis aus läßt sich die Genese der *konkreten Subjektivität* verdeutlichen. Von hier aus eröffnen sich Husserl auch die höheren (sprich: nicht mehr passiven) genetischen Stufen, in denen sich die konkrete Subjektivität im geschichtlichen und kulturellen Zusammenhang einer transzendentalen Inter-Subjektivität konstituiert. Diese thematischen Schwerpunkte der Spätphilosophie Husserls, wie sie in den *Cartesischen Meditationen* und der *Krisis*-Schrift angegangen werden, sind ohne die Grundlage einer Theorie der passiven Genesis nicht verstehbar. Denn eine transzendente Intersubjektivität und damit auch eine sinnkonstitutive Kulturwelt kann es für ihn nicht geben, wenn es nicht eine Gemeinsamkeit schon der Wahrnehmungswelt gäbe, die sich in der Passivität des Bewußtseinslebens konstituiert.

Meine Passivität steht in Konnex mit der Passivität aller anderen [...] Das ist, mein Leben, und das eines anderen existieren nicht nur überhaupt beide, sondern eines ‚richtet‘ sich nach dem anderen. (Hua XI, 434)

Diese Gemeinsamkeit der Passivität, die affektiv geordnete gemeinsame Wahrnehmungswelt, läßt den intersubjektiven Zusammenhang zunächst als Begegnungsraum verleblicher Subjektivität erscheinen (in dieser Hinsicht spielt die passive Synthesis auch eine entscheidende Rolle in der Diskussion der Fremderfahrung in der *V. Cartesianischen Meditation*) und damit eine „anthropologische Welt“ in passiver Genesis entstehen. Die gemeinsame Passivität wird somit als anthropologische Fundierung einer gemeinsamen Kulturwelt expliziert, die ihrerseits auf der aktiven Genesis gemeinsamer Sinnstiftungen, kultureller Objektivierungen beruht.

Nur über die transzendente Reflexion des Subjekts als eines lebendigen und leiblich konstituierten läßt sich die Konkretheit der Subjektivität in den Blick nehmen und damit die *Bedingtheit ihres konstitutiven Vollzugs*. Daher liegen in diesem Feld, das Husserl selbst als Aufgabe einer *radikalen* Phänomenologie begriffen hat, zahlreiche Anknüpfungspunkte für weitergehende und über Husserl hinausgehende Radikalisierungen phänomenologischen Philosophierens (Merleau-Ponty, Henry, Lévinas u. a.).¹¹

Für den Vergleich mit Cassirer ist auf die Einseitigkeit des Kulturverständnisses Husserls im

¹¹ Vgl. E. Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation* 205 ff.; R. Kühn, *Husserls Begriff der Passivität* (Freiburg/München 1998).

Sinne einer höherstufigen Genesis hinzuweisen, da die Rückwirkung kultureller Lebenswelt auf die primäre Passivität nicht bedacht wird. Für Husserls Vorstellung auch noch des primitiven Bewußtseinslebens bleibt leitend die Orientierung an evidenter Gegebenheit einer Sache in originärer Anschauung. Immer wieder geht es ihm um die Heraushebung einer Urkonstitution, einer Urstiftung, um so eine Letztfundierung des Bewußtseinslebens denken zu können, eine hyletische Schicht der Affektivität, die ihrerseits allen kulturellen Formen vorausgeht und nicht durch sie in genetischer Korrelation bedingt wird. So durchzieht die Husserlsche Phänomenologie der Wahrnehmung das Ideal der *Einstimmigkeit*, auf die alle synthetischen Leistungen abzielen, so daß sich nahezu bruchlos die anthropologische Welt als *objektiver Zusammenhang verleiblichter Subjekte* in passiver Genese ergibt – ohne die Gebrochenheit menschlicher Kultur und Verständigung in die genetische Fragestellung ernsthaft einzubeziehen.

Konkret betrachtet ist das Wahrnehmungserlebnis im Prozeß ein stetiges Sicherfüllen, eben damit eine Einheit stetiger Einstimmigkeit. (Hua XI, 66)

Auch die Verwendung des Begriff der „Synthesis“ erklärt sich aus dieser Orientierung an gegenständlicher Identität, denn die passive Genesis ist bei Husserl vor allem als Vor-Struktur der gegenständlichen Erkenntnis thematisiert. In der Passivität konstituiert sich „ein Feld vorgegebener und in weiterer Folge eventuell gegebener Gegenständlichkeiten“, indem sich die hyletischen Affektionen „miteinander homogen verflechten“ (Hua XI, 162). So gibt es für Husserl nur „gelegentlich auch Unstimmigkeiten“, die allerdings nicht gegen die „durchgehende Einstimmigkeit“ der „Einheit der Weltgewißheit“ sich durchhalten können (Hua XI, 107). Damit verstellt er sich den Blick auf eine Fülle heterogener Wahrnehmungsprozesse, die nicht zuletzt eine ästhetische Produktivität ermöglichen. Der Begriff der Synthesis erscheint so bei Husserl vor dem Hintergrund eines Harmonisierungsideals objektiver Weltgewißheit, das bis in die Konstitution einer intersubjektiven Welt als gemeinsamer Objektivität hineinreicht. Husserl vermag so das Sprengpotential des *Über-sich-hinaus-meinenden* Bewußtseins nicht zu erfassen, die darin anklingende *Fremdheit des Eigenen*, die korrelativ zur *Unableitbarkeit des Anderen* steht, bleibt für ihn nie überschrittene Grenze seines Immanenzdenkens, wie gerade auch seine Überlegungen zur *transzendentalen Intersubjektivität* ex negativo zeigen. Daß sich das Eigene nur von einer Betroffenheit durch das Fremde in seiner Eigenheit erschließen läßt, bedeutet auch, daß es hierzu einer Vermittlungsleistung bedarf, die sich nicht aus der Evidenz einer primären Selbstvergewisserung der Eigenheitlichkeit (der Primordialität des Eigenleibes) in unmittelbaren Wahrnehmungserlebnissen herleitet, sondern aus der perspektivischen Gebrochenheit einer gemeinsamen kulturellen Medialität, wie sie insbesondere als Sprache in alle Bewußtseinsleistungen hineinwirkt.

Symbolische Prägnanz und Ausdruckswahrnehmung. Überlegungen zu einer genetischen Kulturphänomenologie der Lebensformen

Der kulturellen Medialität des eigenen Bewußtseins im Raum einer Sprachlichkeit des zwischenmenschlichen Ausdrucks ist Cassirers symboltheoretische Kulturphänomenologie zugeordnet. Die Passivität Husserls muß umgedeutet werden in die Vollzugsform eines immer schon gemeinsamen Ausdrucks, da sich aus ihm erst *Eigenheitlichkeit* konstituiert. Um diesen kulturellen Kontext als innersten Kern der Wahrnehmungsphänomenologie auszuweisen, muß das Konzept der symbolischen Prägnanz in methodischer Korrelation zur Rekonstruktion des mythischen Bewußtseins und der sich in ihm ausgestaltenden Ausdrucksfunktion interpretiert werden. Denn die entscheidende systematische Bedeutung des Prägnanzbegriffs

in Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* liegt im Aufweis eines kontinuierlichen symbolischen Bewußtseinslebens, durch das die Darstellungsfunktion mit den leiblichen Sinnbildungsprozessen des Ausdrucks genetisch verbunden ist.¹² Die Prägnanz der Ausdruckswahrnehmung hat ihren anfänglichen kulturellen Horizont im mythischen Bewußtsein. In der methodischen Herausstellung dieses Zusammenhangs konvergieren die Rekonstruktion objektiver Kulturformen und die bewußtseinsphänomenologische Fundierung der Pluralität symbolischer Formen und begründen so eine eigenständige Kulturphänomenologie. Transzendente Genesis erschließt sich nur unter Berücksichtigung der historischen Genesis, worin sich die Historisierung des Apriori in kulturphilosophischer Perspektive als notwendig erweist.

So wie die symbolische Prägnanz innerhalb der Phänomenologie der Wahrnehmung als Kern symbolischer Leistungen fungiert, so stellt das mythische Bewußtsein innerhalb der Rekonstruktion der symbolischen Formen ein Quellgebiet aller kulturellen Formen und Entwicklungen dar. Und der gemeinsame Bezugspunkt zwischen Wahrnehmungsphänomenologie und mythischem Bewußtsein ist Cassirers Theorie der *Ausdrucksfunktion*. Cassirer weist selbst mit Blick auf die Bedeutung der Ausdrucksfunktion innerhalb der mythischen Lebensform auf den Zusammenhang hin, der „zwischen der Methodik der phänomenologischen Analyse und der Methodik einer rein objektiv gerichteten ‚Philosophie des Geistes‘“ besteht (PSF III, 87).

Der Begriff der Wahrnehmung umfaßt bei Cassirer zwei verschiedene Weisen: „Du-Wahrnehmung“ und „Es-Wahrnehmung“ (PSF III, 143). Das Ausdruckserleben ist eine vor-gegenständliche Erfassung zwischenmenschlicher Realität, die im mythischen Bewußtsein noch in undifferenzierter Weise den Zugang zur gesamten Wirklichkeit prägt, in einer *Pan-Sympathie* alles Lebendigen. Ist die Überwindung der mythischen Indifferenz durch den Prozeß kultureller Ausdifferenzierung symbolischer Formen entscheidend zur Entwicklung geistiger Freiheit, so bleibt dennoch die *konstitutive Eigenständigkeit des sozialen Ausdrucks* eine unaufhebbare Eigentümlichkeit des Kulturbewußtseins.

[Die Kultur ist] eine ‚intersubjektive Welt‘ [...] Statt sich auf denselben raum-zeitlichen Kosmos von Dingen zu beziehen, finden und vereinigen sich die Subjekte in einem gemeinsamen Tun. Indem sie dieses Tun miteinander vollziehen, erkennen sie einander und wissen voneinander im Medium der verschiedenen Formwelten, aus denen sich die Kultur aufbaut. Den ersten und entscheidenden Schritt, den Schritt, der vom ‚Ich‘ zum ‚Du‘ hinüberführt, muß auch hier die Wahrnehmung tun. Aber das passive Ausdruckserlebnis genügt hierfür so wenig, wie die bloße Empfindung, die einfache ‚Impression‘, zur objektiven Erkenntnis genügt. Die wahre ‚Synthesis‘ kommt erst in jenem aktiven Austausch zustande, den wir, in typischer Form, in jeder sprachlichen ‚Verständigung‘ vor uns sehen. Die Konstanz, deren wir hierfür bedürfen, ist nicht die von Eigenschaften oder Gesetzen, sondern von Bedeutungen. (LK, 75)¹³ Eine Kultur wird uns nur zugänglich, indem wir aktiv in sie eingehen. (LK, 76)

Die Sozialität kultureller Lebensformen ist somit nicht, wie bei Husserl, erst als höherstufige Objektivierung gedacht, sondern in den untersten Schichten des Kulturbewußtseins fundiert. Eine kulturphilosophische Wahrnehmungsphänomenologie steht damit in einem prinzipiellen

¹² O. Schwemmer, Ernst Cassirer, 118, kritisiert ausdrücklich eine Deutung der symbolischen Prägnanz, die sie auf den Bereich der Gegenstandserkenntnis einschränkt und die Prägnanz der Ausdruckswahrnehmung vernachlässigt. Seine eigene Interpretation stellt daher die Genesis des symbolischen Bewußtseins aus den immanenten Strukturierungsprozessen der Wahrnehmung in den Mittelpunkt (vgl. besonders die zusammenfassenden Thesen 119 f.). Dieses „Werden zur Form“ (122) beginnt im Bereich des leiblichen Ausdrucks: „Die Grundlage für die Einbettung einer Wahrnehmung in irgendeine Sinn-Dimension wird durch unsere menschliche Existenzform als Ausdruckswesen gelegt.“ (119)

¹³ LK = Ernst Cassirer, Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien (Darmstadt 6 1994).

Gegensatz zur Aufweisung einer ursprünglich eigenheitlichen Urimpression als innerstem Kern des Welthabens. Gerade von der vorgängigen Sozialität der symbolischen Formen aus läßt sich die prinzipielle Medialität des Bewußtseins erschließen. Hieraus ergibt sich auch ein anderer Blick auf die von Husserl verwendeten Begriffe der Passivität und des Lebens.

Zunächst scheint Cassirers gesamte Symboltheorie der Annahme einer ursprünglichen Passivität entgegenzustehen, betont er doch immer wieder den schöpferischen Anteil des Geistes schon für die einfachsten Wahrnehmungen. Jeder Eindruck ist Ausdruck schöpferischer Sinnggebung, was gerade durch das Konzept der symbolischen Prägnanz verdeutlicht werden soll. Daher scheint es, als sei dieses Konzept der Husserlschen Passivität völlig inkommensurabel und nur mit der Ich-Intentionalität vergleichbar. Doch zwei Überlegungen führen uns auf eine andere Ebene des Vergleichs: Zum einen bedeutet Husserls Passivität ja keine reine Empfänglichkeit, sondern ein aktives, wenn auch ich-loses Bewußtseinsleben in leiblichen Vollzügen, zum anderen kann die von Cassirer herausgehobene kultur- und symbol-schaffende Aktivität nicht auf das Ich als Subjekt bezogen werden. Der Geist-Begriff steht bei Cassirer für das Konzept einer Subjektivität, die sich im intersubjektiven Zusammenhang eines objektiven Geistes vollzieht und aus der heraus erst Ich-Identität und individuelles Selbstbewußtsein als selber nur symbolischer Ausdruck sich entwickeln kann. Der symbolischen Konstitution des Selbstbewußtseins geht auch bei Cassirer eine ursprüngliche Passivität des Ausdruckserlebens voraus:

Im gleichen Sinne [wie für die Welt des mythischen Bewußtseins] gilt für die Welt des Ausdrucks überhaupt, daß ein bestimmtes, klar entwickeltes Ichbewußtsein ihr nicht von Anfang an eignet. Denn alles *Erleben* – Ausdruck ist zunächst nichts anderes als ein *Erleiden*; ist weit mehr ein Ergriffenwerden als ein Ergreifen – und eben diese ‚Rezeptivität‘ steht zu jener Art der ‚Spontanität‘, in der alles Selbstbewußtsein als solches sich gründet, in deutlichem Gegensatz. (PSF III, 88)

Dies betrifft auch die in Husserls passiver Genesis thematisierte Leiblichkeit, denn der – traditionell formuliert – leib-seelische Zusammenhang menschlicher Wirklichkeit wird von Cassirer als symbolische Relation interpretiert – ja mehr noch, als ein Prototyp dieser Relationalität (vgl. PSF III, 115 ff.). Somit steht gerade die Prägnanz einer leiblichen Selbstempfindung für die Medialität des Bewußtseins und damit auch für die kulturelle Verflochtenheit unserer Leiblichkeit.

Der entscheidende Unterschied zwischen Husserl und Cassirer, der zuvor schon als Differenz zwischen impressionaler und repräsentationaler Bestimmung der Wahrnehmung benannt wurde, zeigt sich im Rückgang auf die fundierendsten Schichten des Bewußtseins als prinzipielle Hinterfragung des *Immanenzkriteriums* der transzendentalen Phänomenologie, da sich sowohl in der historischen Rekonstruktion als auch in der Bewußtseinsanalyse eine Indifferenzerfahrung als ursprüngliche Schicht zeigt.¹⁴ Verstärkt wird diese Deutung noch

¹⁴ Husserls Rede von der *immanenten Transzendenz* kann nicht im Sinne dieser fundamentalen Indifferenz interpretiert werden, da sie als intentionaler Gehalt einer transzendenten Gegenständlichkeit gedacht ist. Allerdings nähert sich Husserl in seinen Überlegungen zur genetischen Phänomenologie einer solchen Indifferenz, wenn er die „Urtranszendenz der Bewußtseinsvergangenheit“ (Hua XI, 204) als geschichtliche Transzendenz des Bewußtseins selbst anspricht. Dem entspricht die Indifferenz der Affektionen im Nullpunkt des Merkllichkeitsreliefs. Das ursprüngliche Bewußtseinsleben vollzieht sich hier als eine „ungeschiedene Gesamtaffektion“ (Hua XI, 171). Was sich in diesem Rückgang in die genetische Transzendenz des Bewußtseins zeigt, ist aber gerade keine kulturelle Medialität, sondern die ursprüngliche Lebendigkeit der immanenten Zeitlichkeit: „Das erste, urquellenmäßige Transzendente ist der Bewußtseinsstrom und seine immanente Zeit“ (Hua XI, 204). Daher führt auch die Radikalisierung des Husserlschen Passivitätsgedankens bei M. Henry zu einer Theorie der Selbstaffektion des subjektiven Lebens, die streng von aller kulturellen Interpretation des Bewußtseins unterschieden wird (vgl. hierzu R. Kühn, Husserls Begriff der Passivität).

durch Cassirers Bezeichnung der ursprünglich personalen Erfahrung als einer nicht nur vor-logischen, sondern auch vor-ästhetischen und sogar vor-mythischen. Die Ausdrucksfunktion liegt „der Differenzierung in die verschiedenen Sinngelände“ voraus (PSF III, 95). Wenn wir uns Cassirers durchgängige Abweisung einer Ursprungsphilosophie vergegenwärtigen, so kann dieser Hinweis auf eine noch vor aller Differenzierung liegende Sphäre nur als Grenzbestimmung einer auf ihre eigene Bedingtheit reflektierenden transzendentalen Rekonstruktion verstanden werden.

Die phänomenologische Analyse muß hier die Ordnung und die Richtung der Betrachtung umkehren. Statt zu fragen, durch welche Prozesse der logischen Schlußfolgerung oder der ästhetischen Projektion das Physische zum Psychischen wird, muß sie vielmehr die Wahrnehmung bis zu dem Punkte zurückverfolgen, in dem sie statt Dingwahrnehmung reine Ausdruckswahrnehmung, und in dem sie daher Inneres und Äußeres in Einem ist. [...] Der Rückweg kann nicht darin bestehen, daß wir die Mittel, über die das theoretische Denken verfügt, häufen, und daß wir sie immer feiner und subtiler gestalten; – er läßt sich nur dadurch finden, daß wir tiefer in das allgemeine Wesen dieses Denkens eindringen, und daß wir es, zwar in seinem unanfechtbaren Recht und in seiner Notwendigkeit, zugleich aber in seiner *Bedingtheit* begreifen lernen. (PSF III, 99 f.)

Wir können diese methodische Wendung als eine eigentümliche transzendental-genetische Reduktion interpretieren – eine Umkehrung der transzendentalen epoché – jedoch nicht im Sinne einer Wiedereinsetzung der natürlichen Weltgeltung, wohl aber als methodische Einklammerung der konstitutiven Subjektivität. Bezeichnenderweise weisen auch Husserls Analysen der passiven Synthesis Überlegungen zu einer solchen methodischen Einklammerung auf, wenn er betont, daß die Heraushebung einer reinen Passivität eine *Abstraktion* sei, die von der konstituierenden Leistung des Ich absehe.¹⁵ Und Cassirer sieht in der Einklammerung der geistigen Sinnsschöpfung eine reduktive Methode zur Erschließung des Zusammenhangs von Geist und Leben (vgl. ECN 1, 49 ff.).

In diesem Sinne thematisiert er – vor allem in seinen Nachlaßmanuskripten zum geplanten vierten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* – das Verhältnis von symbolischen Formen und Lebensformen. Hierbei wird der bei Cassirer schillernde Begriff der Lebensform nicht nur im sozialen Sinne verstanden, sondern auch als natürlich-organische Form. Die Selbstvergewisserung des Kulturschaffens führt unter Einschluß der leiblich-sinnlichen Fundierungsschicht zur Frage nach der Selbstüberschreitung transzendentaler Reflexion auf eine zu bedenkende Entwicklung geistiger Formung aus einem Formprozeß des Lebens, wobei allerdings dieses Leben als Grenzbestimmung der transzendentalen Reflexion nur vom kulturellen Formprozeß aus deutbar ist (und so eine biologistische Genesis abgewehrt bleibt). Im Anschluß an Simmels späte Überlegungen zur *Transzendenz des Lebens* deutet Cassirer das *Mehr-als-Leben* Simmels im Sinne eines *Werdens zur Form*, das sich nur über die symbolische Formung der Kultur zu verwirklichen vermag (vgl. ECN1, 8 ff.). Die symbolische Prägnanz ist Ausdruck dieses Mehr-als-Lebens, in dem sich die Leiblichkeit der Wahrnehmung als natürliche Formung einen Sinnausdruck verschafft, der vor aller Ich-Aktivität einen kulturellen Handlungs- und Sprachzusammenhang der Menschen ermöglicht. In diesem Sinne stehen auf der untersten Stufe der Wahrnehmungsphänomenologie bei Cassirer nicht passiv synthe-

¹⁵ „Diese Ichlosigkeit, die hier Passivität heißt, ist eine bloße Abstraktion innerhalb der weltkonstituierenden Subjektivität.“ (Manuskript D 14, zitiert nach E. Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation*, 223) „Wir, in unserer Betrachtung unterster genetischer Stufe, stellen das Problem in der für eine systematische Genesis notwendigen Abstraktion: Wir tun so, als ob die Welt des Ich nur die impressionale Gegenwart wäre und als ob nichts von hinausgreifenden Apperzeptionen aus weiter sich spannenden subjektiven Gesetzmäßigkeiten mitspielte, nichts von den im Weltleben erworbenen Erkenntnissen, ästhetischen und praktischen Interessen, Bewertungen u. dgl.“ (Hua XI, 150)

tisierte Urimpressionen, sondern *Basisphänomene* als „Modi der Vermittlung“ (ECN 1, 132) der Welt.

Sie sind die ‚originär-gebenden‘ Intentionen im Sinne Husserls [...] sie sind der *Blick*, den wir auf die Welt *werfen*. [...] Sie sind nicht das, was uns irgendwie vermittelt *wird*, sondern sie sind die Weisen, die *Modi der Vermittlung* selbst. (ECN 1, 132)

Und diese Basisphänomene interpretiert Cassirer im Anschluß an Goethes *Urphänomene* als eine modale Trias, deren Zusammenhang das Ganze des Kulturbewußtseins prägt: 1. die Einheit (Monas) des Bewußtseinslebens; 2. die Wechselwirkung zwischen Ich und Du oder der praktische Wirkzusammenhang einer gemeinsamen Welt und 3. das Werk als transpersonale Kulturobjektivität. Wenn derart sowohl die intersubjektive Praxis als auch die kulturellen Werke als Basisphänomene im Sinne einer fundamentalen Kulturrelationalität des Bewußtseins ausgewiesen werden, dann ist die mediale Welthaftigkeit nicht mehr als Welthaben einer Bewußtseinsimmanenz, sondern als Wirkungszusammenhang menschlichen Zusammenlebens verstanden, auch unter Einschluß der in der eigenen Leiblichkeit integrierten lebendigen Natur. Die mythische Pan-Sympathie alles Lebendigen erhält so – in modifizierter Weise – eine bleibende Bedeutsamkeit als Bewußtseinszusammenhang der Naturzugehörigkeit eines kulturschaffenden Lebewesens, eines *animal symbolicum* (EM, 26).¹⁶

¹⁶ EM = Ernst Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (Yale University Press 1946).