

**BEYOND NIHILISM?
—
ONKRAJ NIHILIZMA?**

PHAINOMENA

Revija za fenomenologijo in hermenevtiko
Journal of Phenomenology and Hermeneutics

35 | 136-137 | June 2026

BEYOND NIHILISM? — ONKRAJ NIHILIZMA?

Institute Nova Revija for the Humanities

*

Phenomenological Society of Ljubljana

Ljubljana 2026

PHAINOMENA

Revija za fenomenologijo in hermenevtiko

Journal of Phenomenology and Hermeneutics

Glavna urednica: | Editor-in-Chief:

Andrina Tonkli Komel

Uredniški odbor: | Editorial Board:

Jan Bednarik, Andrej Božič, Tine Hribar, Valentin Kalan,
Branko Klun, Dean Komel, Ivan Urbančič †, Franci Zore.

Tajnik uredništva: | Secretary:

Andrej Božič

Mednarodni znanstveni svet: | International Advisory Board:

Pedro M. S. Alves (University of Lisbon, Portugal), *Babette Babich* (Fordham University, USA), *Damir Barbarić* (University of Zagreb, Croatia), *Renaud Barbaras* (University Paris 1 Panthéon-Sorbonne, France), *Miguel de Beistegui* (The University of Warwick, United Kingdom), *Azelarabe Lahkim Bennani* (Sidi Mohamed Ben Abdellah University, Morocco), *Rudolf Bernet* (KU Leuven, Belgium), *Petar Bojanić* (University of Belgrade, Serbia), *Philip Buckley* (McGill University, Canada), *Umesh C. Chattopadhyay* (University of Allahabad, India), *Gabriel Cerce* (University of Bucharest, Romania), *Cristian Ciocan* (University of Bucharest, Romania), *Ion Copoeru* (Babeş-Bolyai University, Romania), *Jean François Courtine* (Paris-Sorbonne University, France), *Renato Cristin* (University of Trieste, Italy), *Massimo De Carolis* (University of Salerno, Italy), *Alfred Denker* (College of Philosophy and Theology Vallendar, Germany), *Mădălina Diaconu* (University of Vienna, Austria), *Donatella Di Cesare* (Sapienza University of Rome, Italy), *Lester Embree* †, *Adriano Fabris* (University of Pisa, Italy), *Cheung Chan Fai* (Chinese University of Hong Kong, Hong Kong), *Günter Figal* †, *Dimitri Ginev* †, *Andrzej Gniazdowski* (Polish Academy of Sciences, Poland), *Jean Grondin* (University of Montreal, Canada), *Klaus Held* †, *Friedrich-Wilhelm von Herrmann* †, *Małgorzata Holda* (University of Łódź, Poland), *Heinrich Hüni* †, *Ilya Inishev* (National Research University Higher School of Economics, Russia), *Tomas Kačerauskas* (Vilnius Gediminas Technical University, Lithuania), *Richard Kearney* (Boston College, USA), *Guy van Kerckhoven* (KU Leuven, Belgium), *Pavel Kouba* (Charles University in Prague, Czech Republic), *Ioanna Kuçuradi* (Maltepe University, Turkey), *Susanna Lindberg* (Leiden University, The Netherlands), *Thomas Luckmann* †, *Jeff Malpas* (University of Tasmania, Australia), *Michael Marder* (University of the Basque Country, Spain), *Viktor Molchanov* (Russian State University for the Humanities, Russia), *Veronica Neri* (University of Pisa, Italy), *Liangkang Ni* (Sun Yat-Sen University, China), *Cathrin Nielsen* (Frankfurt a. M., Germany), *Karel Novotný* (Charles University in Prague, Czech Republic), *Tadashi Ogawa* (Kyoto University, Japan), *Žarko Paić* (University of Zagreb, Croatia), *Željko Pavić* (Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Croatia), *Christophe Perrin* (University of Louvain, Belgium), *Dragan Prole* (University of Novi Sad, Serbia), *Antonio Ziriñ Quijano* (National Autonomous University of Mexico, Mexico), *Ramsey Eric Ramsey* (Arizona State University, USA), *Rosemary Rizo-Patrón Boylan de Lerner* (Pontifical Catholic University of Peru, Peru), *Alfredo Rocha de la Torre* (Pedagogical and Technological University of Colombia, Colombia), *Hans Ruin* (Södertörn University, Sweden), *Marco Russo* (University of Salerno, Italy), *Javier San Martín* (National Distance Education University, Spain), *Gunter Scholtz* (Ruhr-University Bochum, Germany), *Hans Rainer Sepp* (Charles University in Prague, Czech Republic), *Tatiana Shchyttsova* (European Humanities University, Lithuania), *Önay Sözer* (Boğaziçi University, Turkey), *Michael Staudigl* (University of Vienna, Austria), *Silvia Stoller* (University of Vienna, Austria), *Tōru Tani* (Ritsumeikan University, Japan), *Rainer Thurnher* (University of Innsbruck, Austria), *Peter Trawny* (University of Wuppertal, Germany), *Trong Hieu Truong* (Vietnam National University Ho Chi Minh City, Vietnam), *Lubica Učnik* (Murdoch University, Australia), *Helmuth Vetter* (University of Vienna, Austria), *Ugo Vlaisavljević* (University of Sarajevo, Bosnia and Herzegovina), *Jaroslava Vydrová* (Slovak Academy of Sciences, Slovakia), *Bernhard Waldenfels* †, *Andrzej Wierciński* (University of Warsaw, Poland), *Ichirō Yamaguchi* (Toyo University, Japan), *Chung-Chi Yu* (National Sun Yat-sen University, Taiwan), *Holger Zaborowski* (University of Erfurt, Germany), *Dan Zahavi* (University of Copenhagen, Denmark), *Wei Zhang* (Sun Yat-sen University, China).

Lektoriranje: | Proof Reading:

Andrej Božič

Oblikovna zasnova: | Design Outline:

Gašper Demšar

Prelom: | Layout:

Žiga Stopar

Tisk: | Printed by:

DEMAT d.o.o., digitalni tisk

Naklada: | Print Run:

70 izvodov | 70 copies

Uredništvo in založništvo: | Editorial Offices and Publishers' Addresses:

Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko
Institute Nova Revija for the Humanities

Fenomenološko društvo v Ljubljani
Phenomenological Society of Ljubljana

Filozofska fakulteta | Oddelek za filozofijo (kab. 432b)

Vodovodna cesta 101, 1000 Ljubljana, Slovenija
Tel.: (386 1) 24 44 560

Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana, Slovenija
Tel.: (386 1) 2411106

Rokopise, ki jih želite predložiti za objavo v reviji, in vsa morebitna vprašanja glede publikacije pošljite na naslednji elektronski naslov: *phainomena@institut-nr.si*.

Please send the manuscripts, which you would like to submit for publication in the journal, and any potential queries to the following e-mail address: *phainomena@institut-nr.si*.

★

Revija *Phainomena* objavlja članke s področja fenomenologije, hermenevtike, zgodovine filozofije, filozofije kulture, filozofije umetnosti in teorije znanosti. Recenzentske izvide knjig pošiljajte na naslov uredništva. Revija izhaja štirikrat letno. Za informacije glede naročil in avtorskih pravic skrbí *Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko*.

The journal *Phainomena* covers the fields of phenomenology, hermeneutics, history of philosophy, philosophy of culture, philosophy of art, and phenomenological theory of science. Books for review should be addressed to the Editorial Office. It is published quarterly. For information regarding subscriptions and copyrights please contact the *Institute Nova Revija for the Humanities*.

★

Finančna podpora: | Financially Supported by:

Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije | *Slovenian Research and Innovation Agency*

Članki v reviji so objavljeni v okviru: | Papers in the journal are published within the framework of:

- Raziskovalni program P6-0341 | Research program P6-0341;
- Raziskovalni projekt J6-70215 | Research project J6-70215;
- Infrastrukturni program I0-0036 | Infrastructure program I0-0036.

★

Revija *Phainomena* je vključena v naslednje podatkovne baze: | The journal *Phainomena* is indexed in:

Digitalna knjižnica Slovenije; DiRROS; DOAJ; EBSCO; Emerging Sources Citation Index (Web of Science); ERIH PLUS; Humanities International Index; Internationale Bibliographie der geistes- und sozialwissenschaftlichen Zeitschriftenliteratur; Internationale Bibliographie der Rezensionen geistes- und sozialwissenschaftlicher Literatur; Linguistics and Language Behavior Abstracts; ProQuest; Revije.si (JAK); Scopus; Social Science Information Gateway; Social Services Abstracts; Sociological Abstracts; The Philosopher's Index; Ulrich's Periodicals Directory; Worldwide Political Science Abstracts.

Enojna številka: | Single Issue: 10 €

Dvojna številka: | Double Issue: 16 €

phainomena.com
phainomena@institut-nr.si

BEYOND NIHILISM? | ONKRAJ NIHILIZMA?

TABLE OF CONTENTS | KAZALO

Werner Stegmaier	
Halt in Zeit-Spiel-Räumen der menschlichen Orientierung. Zum Umgang mit der Zeit im Nihilismus. Ein Impuls	5
<i>Opora v časoprostorjih človeškega orientiranja. O spoprijemanju s časom v nihilizmu. Impulz</i>	
Dean Komel	
Nesodobnost filozofije v epohi nihilizma	33
<i>Non-Contemporaneity of Philosophy in the Epoch of Nihilism</i>	
Denis Mauko	
Usoda nihilizma. Evropska linearna naracija in Spenglerjeva ciklična alternativa	63
<i>The Fate of Nihilism. The European Linear Narrative and Spengler's Cyclic Alternative</i>	
Manca Erzetič	
Razmislek in pričevanje nihilizma pri Ivanu Urbančiču	81
<i>Contemplation and Testimony of Nihilism in Ivan Urbančič</i>	
Peter Trawny	
Hypernihilismus. Erste Skizze	97
<i>Hipernihilizem. Prva skica</i>	
Trong Hieu Truong	
Die expressionistische Phänomenologie. Spinoza, Schelling, Schopenhauer	111
<i>Ekspresionistična fenomenologija. Spinoza, Schelling, Schopenhauer</i>	
Tomislav Dretar & Petar Šegedin	
Toward an Appraisal of Scheler's Thoughts on the Modern Scientific Worldview and the Human Being. In the Interpretation of the Croatian Philosopher Branka Brujić	133
<i>Na poti k ovrednotenju Schelerjevih misli o modernem znanstvenem svetovnem nazoru in o človekovem prebivanju. V interpretaciji hrvaške filozofinje Branke Brujić</i>	

Nuoheng Du

How the Other First Appears as a Certain Kind of Person. A Phenomenological Clarification of Initial Personality Attribution 157

Kako se drugi najprej pojavi kot določena oseba. Fenomenološka razjasnitev začetne atribucije osebnosti

Bence Peter Marosan

Krisis unserer globalen, ökologischen Lebenswelt und Kritik der instrumentellen Vernunft. Öko-ethische und öko-politische Reflexionen von einem Husserl'schen Standpunkt 203

Kriza našega globalnega, ekološkega življenjskega sveta in kritika instrumentalnega uma. Eko-etične in eko-politične refleksije s husserlovskega stališča

Andrzej Gniazdowski

Wie ist eine Phänomenologie des Staates möglich? Ein Beitrag zur politischen Phänomenologie 227

Kako je mogoča fenomenologija države? Prispevek k politični fenomenologiji

Johannes Vorlauffer

„Verheyterung“. Über das Wahrheitsgeschehen, erörtert im Rückblick von Martin Heideggers Ereignisdenken auf die Fundamentalontologie und im Hinblick auf den Grundvollzug des psychotherapeutischen Prozesses 249

»Zvedrênje«. O dogajanju resnice z vidika mišljenja dogodja glede fundamentalne ontologije pri Martinu Heideggru in z vidika temeljnega izvrševanja psihoterapevtskega procesa

Jurij Verč

Nepopolnost, relacije in zgodovina. Od evolucije do kvantne fizike in sodobne družbene teorije 275

Imperfection, Relations, and History. From Evolution to Quantum Physics and Contemporary Social Theory

Alfredas Buiko

The Eye in the Triangle and the Thing Itself. A Phenomenology of Conspiracy Theories 301

Oko v trikotniku in stvar sama. Fenomenologija teorij zarote

Mindaugas Briedis & Rūta Briedienė	
Genetic Phenomenology of the Complementarity Between Surrealism and Radiology	323
<i>Genetična fenomenologija komplementarnosti med nadrealizmom in radiologijo</i>	
Jurij Selan & Uršula Podobnik	
Understanding Adult Drawing. Between Traditional and Modern Perspectives of Drawing Development	347
<i>Razumeti risanje odraslih. Med tradicionalnimi in modernimi perspektivami glede risarskega razvoja</i>	
HISTORICAL THINKING AND THE QUESTION OF NATION ZGODOVINSKO MISLENJE IN VPRAŠANJE NARODA	
Vanja Sutlić	
[Zgodovinsko-prirodna določenost naroda]	395
<i>[Historical-Natural Determination of Nation]</i>	
Damir Barbarić	
Pot v obrat. Ob delu Vanje Sutlića	399
<i>Toward the Turn. On the Works of Vanja Sutlić</i>	
Ivan Urbančič	
Aporije teorij o etničnem in nacionalnem ter problem identitete	403
<i>The Aporias of the Theories of Ethnicity and Nationality, and the Problem of Identity</i>	
Dean Komel	
Sutlićeva miselna zapuščina	407
<i>The Legacy of Sutlić's Thought</i>	
<i>Manuscript Submission Guidelines</i>	417
<i>Navodila za pripravo rokopisa</i>	421

KRISIS UNSERER GLOBALEN, ÖKOLOGISCHEN LEBENSWELT UND KRITIK DER INSTRUMENTELLEN VERNUNFT ÖKO-ETHISCHE UND ÖKO-POLITISCHE REFLEXIONEN VON EINEM HUSSERL'SCHEN STANDPUNKT

Bence Peter MAROSAN

Budapest Business School, Faculty of International Management and
Business, Diósy L. Street 22-24, 1165 Budapest, Hungary

bencemarosan@googlemail.com

**The Crisis of Our Global, Ecological Lifeworld and the Critique of Instrumental
Reason. Eco-Ethical and Eco-Political Reflections from a Husserlian Standpoint**

Abstract

It can hardly be denied that we live in an age of intensifying ecological crises. Species extinction, overexploitation of resources, pollution, overpopulation, and climate change threaten the integrity of the biosphere and the long-term survival

bence peter marosan

of humanity. Representatives of the phenomenological tradition already recognized these developments, and they mostly interpreted them as consequences of a one-sided, instrumental rationality that suppresses the qualitative dimensions of life and aims at control, availability, and profitability. This paper takes up that diagnosis, but turns more strongly to Husserl's reflections on universal life and its inherent value structure. According to Husserl, in every living being—whether conscious or not—the same immanent life is manifested. Husserl's approach opens the possibility of *a phenomenologically grounded bio-centric ethics and eco-politics*. Such a framework can not only deepen our understanding of the ecological crisis, but also provide orientation as to how individual and collective action may be shaped responsibly and in a manner worthy of human dignity.

Keywords: Edmund Husserl, philosophy of life, biocentric ethics, ecological crisis, instrumental and axiological reason.

Kriza našega globalnega, ekološkega življenjskega sveta in kritika instrumentalnega uma. Eko-etične in eko-politične refleksije s husserlovskega stališča

Povzetek

Ni mogoče zanikati, da živimo v dobi intenzivirajočih se ekoloških kriz. Izumiranje vrst, prekomerno izkoriščanje virov, onesnaževanje, prenaseljenost, in podnebne spremembe ogrožajo integriteto biosfere in dolgoročno preživetje človeštva. Predstavniki fenomenološke tradicije so že prepoznavali tovrstna dogajanja in so jih večinoma interpretirali kot posledice enostranske, instrumentalne racionalnosti, ki zatira kvalitativne razsežnosti življenja in ji gre za nadzor, dosegljivost in dobičkonosnost. Prispevek takšno diagnozo sprejema, a se obenem zaobrne predvsem k Husserlovim refleksijam o univerzalnem življenju in njegovi inherentni vrednostni strukturi. Po Husserlu se v slehernem živem bitju – najsi ima zavest ali ne – manifestira enako imanentno življenje. Husserlov pristop odpira *možnost fenomenološko utemeljene bio-centrične etike in eko-politike*. Na takšen način ni mogoče samo poglobiti našega razumevanja ekološke krize, ampak lahko tudi priskrbimo usmeritev glede tega, kako je mogoče individualno in kolektivno delovanje oblikovati odgovorno in v skladu z vrednostjo človekovega dostojanstva.

Ključne besede: Edmund Husserl, filozofija življenja, biocentrična etika, ekološka kriza, instrumentalni in aksiološki um.

1. Einleitung

Unsere globale Lebenswelt ist von einer tiefgreifenden sozialen und ökologischen Krise geprägt. Die Anzeichen der sozialen Krise zeigen sich im Rückgang von Empathie, von nüchternem, rationalem und moralisch verantwortungsbewusstem Denken, in der Zunahme autoritärer Tendenzen, die auf verschiedenen Formen von Hass und Unterdrückung beruhen, sowie in einer wachsenden Stimmungsmache gegen kritische und vernünftige Haltungen. Die ökologische Krise äußert sich in Symptomen wie der industriellen Produktion giftiger und nicht natürlich abbaubarer Abfälle und der damit verbundenen massiven Umweltverschmutzung, die die Absorptionsfähigkeit der Erde bei weitem übersteigt und tatsächlich jeden Punkt des Planeten betrifft. Hinzu kommen das massenhafte Artensterben, die globale Erwärmung, die ausbeuterische Nutzung und schrittweise fortschreitende Erschöpfung der natürlichen Ressourcen sowie – damit eng verknüpft – übermäßiger Konsum und Überbevölkerung. Offensichtlich haben wir der Erde und ihrer Tragfähigkeit Belastungen auferlegt, die die Kapazitäten des Planeten bei weitem überschreiten. Die genannten Krisentendenzen stehen in engem Zusammenhang mit dem Spätkapitalismus und seinen grundlegenden Produktionsstrukturen.

205

Diese Krisentendenzen sind bereits seit der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts deutlich erkennbar. Theoretiker, Philosophen und Fachwissenschaftler führen nunmehr seit einem Jahrhundert einen intensiven Diskurs über die Ursachen dieser Krise. Inzwischen zeichnet sich unter ihnen ein gewisser Konsens ab: Die Ursachen liegen am unmittelbarsten im Kapitalismus sowie in der im modernen Zeitalter entstandenen, ihrem Wesen nach instrumentellen Rationalität. Diese strebt überall danach, die Welt, die nicht-menschlichen Wesen und in gewissem Sinne sogar den Menschen selbst zu beherrschen – etwa indem in einer Gesellschaft die freiwillige Unterordnung der Bürger/

innen zum Vorteil der jeweils Herrschenden gesichert wird – und aus allem möglichst viel Profit zu schöpfen. Die moderne instrumentelle Rationalität wird vollständig von den Gesichtspunkten der Verwendbarkeit, der Brauchbarkeit, der Nützlichkeit und des Profits beherrscht.

Zu dieser Einsicht gelangten auch Denker wie Edmund Husserl, Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty und Hans Jonas – noch bevor in den 1960er Jahren die Öko-Phänomenologie entstand (vgl. Brown und Toadvine 2003). Es ist der moderne, formalisierende, instrumentelle und überall auf Dominanz ausgerichtete Geist, der unsere Welt in die Krise geführt hat. Diese Diagnose finden wir auch bei Husserl, der im Mittelpunkt des vorliegenden Aufsatzes steht, insbesondere in seinen Schriften aus den 1930er Jahren – vor allem in seinem *Krisis*-Buch und in der Wiener Vorlesung.

206 Öko-phänomenologische und öko-ethische Interpretationen Husserls – wie sie insbesondere bei Erazim Kohák (2003) und Ian Angus (2021) zu finden sind – konzentrieren sich in erster Linie auf Husserls Kritik an der Moderne. Diese habe, so die Diagnose, eine einseitige, oberflächliche und instrumentelle Rationalität hervorgebracht, die zur Naturalisierung neigt und für die die ursprüngliche Lebenswelt mit ihren subjektiv-relativen Evidenzen verdeckt wurde. Damit wurde eine tiefere, reichhaltigere, axiologische Rationalität verdrängt – eine Rationalität, für die die Wertqualitäten der Dinge noch Evidenzen darstellten. Der moderne instrumentelle Verstand hat diese ursprüngliche, von Qualitäten gegliederte und charakterisierte subjektive Lebenswelt durch eine aus formalen Konstruktionen aufgebaute „Natur“ ersetzt, deren einzig relevante Eigenschaften messbare, berechenbare, prognosefähige formale Attribute sind. Es sind genau jene Eigenschaften, die die Beherrschbarkeit der Dinge für das moderne, egoistische, vor allem von Herrschafts- und Profitinteressen getriebene Individuum ermöglichen.

Dies ist zweifellos ein sehr wichtiger Orientierungspunkt. In meinem Aufsatz sollen jedoch vor allem Husserls Überlegungen zum ursprünglichen, universellen Leben und dessen ethischen Implikationen maßgeblich sein – Überlegungen also, die in diesem Kontext vielleicht weniger etabliert erscheinen als die erstgenannte Interpretation. Ich möchte im Folgenden darauf hinweisen, dass sich bei Husserl *die Umrisse einer radikalen Lebensphänomenologie* finden lassen, die später in exemplarischer Weise bei

Michel Henry wiederaufgenommen wird. Auch Henry hat – ähnlich wie Husserl – eine fundamentale Kritik am modernen instrumentellen Verstand und an der kapitalistischen Gesellschaft geübt (Henry 1987 und 1990). In dieser Studie möchte ich zeigen, dass Husserls diesbezügliche Ausführungen zentrale ethische und politische Implikationen enthalten, die sich vor allem aus seiner Lebensphilosophie ableiten lassen. Nach Husserls Auffassung ist in allen Lebewesen, in der transzendentalen Intersubjektivität, ein und dasselbe universelle Leben gegenwärtig, das uns alle zu einer einzigen großen Einheit verbindet. Dieses Leben sollte in all seinen Formen Respekt gebieten, in uns Verantwortung wecken und uns vor allem zu der ethischen Einsicht führen, dass es in keiner seiner besonderen Erscheinungsweisen – in keinem einzelnen Lebewesen oder keiner Lebensform – jemals lediglich als Mittel, also in rein instrumentellen Begriffen, behandelt werden darf.

Es ist ausdrücklich zu betonen, dass der vorliegende Aufsatz nicht behauptet, Husserl habe eine explizite, geschweige denn systematisch ausgearbeitete Öko-Ethik oder, genauer, biozentrische Öko-Ethik entwickelt. Vielmehr soll gezeigt werden, dass sich auf der Grundlage bestimmter Husserl'schen Überlegungen – insbesondere zum Leben, zum Wert und Eigenwert des Lebens, zur Leiblichkeit sowie zur transzendentalen Intersubjektivität – eine solche Position phänomenologisch rekonstruieren lässt. Der Aufsatz versteht sich daher nicht als Darstellung einer bereits vollständig vorliegenden Husserl'schen Lehre, sondern als systematische Rekonstruktion verstreuter Motive, die zusammengekommen auf die Möglichkeit einer konsistenten, phänomenologisch fundierten biozentrischen Öko-Ethik und Öko-Politik hindeuten.

207

2. Krise der instrumentellen Vernunft und die Schatten der ökologischen Katastrophe

Nach Husserls Auffassung ist in der Neuzeit etwas grundlegend aus dem Lot geraten. Er vertrat die Ansicht, dass das eigentliche Wesen Europas in der Antike bei den Griechen entstanden sei, als eine Weltanschauung hervorgebracht wurde, die auf reinem, rationalem und theoretischem Denken beruhte. Dies war die ursprüngliche Stiftung (*Urstiftung*) des reinen, rationalen Denkens. Trotz aller Kontemplation war diese Haltung nach Husserl noch

in der Lage, die Welt in ihrer ganzen Fülle zu erfassen und zu erfahren. Dieses Projekt rationalen Denkens, Forschens und wissenschaftlicher Erkenntnis sei jedoch in der Moderne und durch die Moderne grundlegend fehlgeleitet worden. Mit Galilei habe die Moderne die antike Rationalität auf eine neue Grundlage (*Neustiftung*) gestellt, indem sie ihr die Gestalt einer mathematischen Naturwissenschaft verlieh, die sich ausschließlich an den formalen Eigenschaften der Welt orientiert (Husserl 1954).

208 Diese moderne mathematische Naturwissenschaft stellte im Wesentlichen einen reduktionistischen Ansatz dar, bei dem die ursprüngliche, bei den Griechen noch vorhandene Vielfalt der Rationalität verloren ging. Der neuzeitliche Ansatz interessierte sich ausschließlich für die formalisierbaren und idealisierbaren Eigenschaften der Natur; alles andere galt als irrelevant. Dabei geriet die Lebenswelt – die ursprüngliche Grundlage und Quelle naturwissenschaftlichen und mathematischen Wissens – mit ihren subjektiv-relativen Evidenzen in Vergessenheit. Genauer gesagt: Vergessen wurde, dass die Lebenswelt der Ursprung wissenschaftlicher Erkenntnis und Evidenz ist. Unsere Alltagswelt wurde so auf den Status einer nicht-ursprünglichen, falschen *Scheinwelt* herabgesetzt. Die Vertreter der modernen Wissenschaft sowie die Vertreter des Paradigmas mathematisch-naturwissenschaftlicher Rationalität hielten mathematische Konstruktionen für die eigentliche Realität, das Antlitz, das „An-sich-Sein“ der Welt. Die ursprünglichen Erscheinungsformen der Welt, mit ihrem sinnlichen Reichtum, wurden durch mathematische Konstruktionen ersetzt; die sinnlichen und qualitativen Momente galten als unwesentlich, ja als unecht, bloß scheinbar und illusorisch.

Die rein formalen Merkmale der Welt ermöglichten Vorhersagen und systematische Prognosen. Dadurch wurde die Welt beherrschbar. Die moderne Rationalität interessierte sich nur für jene Parameter, mit deren Hilfe sich die Welt berechnen, kontrollieren und steuern ließ. Es handelte sich um eine instrumentelle Vernunft, die den qualitativen Aspekten und subjektiv-relativen Nuancen der Welt gegenüber völlig gleichgültig war. Diese trugen wenig zur Vorhersage, Kontrolle und Beherrschung der Welt bei. So erschien die Natur als Gesamtheit nützlicher, verwertbarer und profitabler Aspekte, die von der instrumentellen Vernunft durchschaut und funktionalisiert wurden.

Das Einzige, was für diese Vernunft zählte, war Nützlichkeit und Rentabilität. – Missverstehen Sie mich nicht: Die moderne mathematische Naturwissenschaft hat sich in allen Bereichen und auf allen Ebenen als außerordentlich erfolgreich erwiesen. Der moderne Verstand, die moderne Wissenschaft funktioniert einwandfrei. Für Husserl war dies jedoch gerade das Beängstigende: dass sie so einwandfrei und überwältigend funktioniert (Husserl 1954, 3–4).¹ Denn dies bedeutete zugleich den vollkommenen Erfolg der Verschüttung der ursprünglichen, tieferen Dimension der Welt – der Lebenswelt. Je größer der (scheinbare) Erfolg, desto schwerer wird es, die Welt und die Vernunft auf den Weg jener Rationalität zurückzuführen, die einst bei den Griechen begründet wurde und die nach Husserls eigener Auslegung ihre endgültige Stiftung (*Endstiftung*) in der transzendentalen Phänomenologie finden sollte.

Die moderne Wissenschaft betrachtet sowohl den Menschen als auch die Natur vor allem unter dem Gesichtspunkt, wie sie am besten beherrscht und – unter den Bedingungen kapitalistischer Produktionsverhältnisse – am wirksamsten ausgebeutet und profitabel gemacht werden können. Alles, was nicht den Kriterien der Nützlichkeit und Rentabilität entspricht oder ihnen nicht dient, erschien der modernen instrumentellen Vernunft als hinderlicher Faktor. In dieser Form führt der moderne, unter kapitalistischen Bedingungen operierende mathematisch-naturwissenschaftliche Naturalismus, der sich ausschließlich für Nützlichkeit, Beherrschbarkeit und Profitabilität interessiert,

209

1 Vgl. hierzu insbesondere Husserls Diagnose zu Beginn der *Krisis*, wonach die neuzeitlichen positiven Wissenschaften durch ihre Erfolge zwar die moderne Weltanschauung prägen konnten, zugleich jedoch zu einer Abwendung von den für ein „echtes Menschentum“ entscheidenden Fragen führten: „Bloße Tatsachenwissenschaften machen bloße Tatsachenmenschen.“ (Husserl 1954, 3–4.) Diese Diagnose richtet sich nicht gegen Rationalität als solche, sondern gegen eine verengte Rationalität, die ihre eigenen lebensweltlichen Voraussetzungen vergisst. In § 9 der *Krisis* beschreibt Husserl diese Entwicklung als Sinnverwandlung und Sinnüberdeckung der mathematisierten Naturwissenschaft: Die mathematisch-symbolische Theorie schiebt sich über die ursprünglich erfahrene Lebenswelt und verdeckt damit den eigentlichen Sinn ihrer eigenen Methode (vgl. Husserl 1954, 48–53). In diesem Sinne ist auch Husserls spätere Bemerkung zu verstehen, dass „einseitige Rationalität“ zum „Übel“ werden könne (Husserl 1954, 338–339): Nicht Rationalität überhaupt, sondern ihre Vereinseitigung, Technisierung und Ablösung von lebensweltlicher Selbstbesinnung bildet den Kern der Krise.

nach Husserl unweigerlich in die Katastrophe: in die moralische wie physische Vernichtung der Menschheit.² Nur durch eine radikale Überwindung dieses Naturalismus, so Husserl, lassen sich die kulturelle, soziale und ökologische Katastrophe abwenden.

Die weitreichenden öko-ethischen und öko-politischen Konsequenzen dieser Überlegungen sind meines Erachtens offenkundig. Die meisten öko-philosophischen Interpretationen Husserls stellen genau diese Gedanken – seine Kritik an der modernen instrumentellen Vernunft und am mathematisierenden Naturalismus – in den Vordergrund und machen sie zum Ausgangspunkt, um ausgehend von Husserl eine Öko-Phänomenologie oder Öko-Politik zu entwickeln, wie dies etwa Erazim Kohák und Ian Angus getan haben. Im vorliegenden Aufsatz werde ich jedoch einen anderen Weg einschlagen: nämlich durch Husserls Überlegungen zum Phänomen des Lebens selbst.

3. Husserl über die Objektivität der Werte

210

Husserls gesamtes Werk ist durch ein stetiges Interesse an ethischen Fragen und Problemen geprägt. Bereits seit 1889 hielt er Seminare und Vorlesungen zur Ethik (vgl. Bernet, Kern und Marbach 1996, 218). Unübersehbar ist sein Anspruch, die Objektivität der Ethik zu begründen – ein Anspruch, der bereits in den *Logischen Untersuchungen* von 1900/01 klar zum Ausdruck kommt. Dort behandelt er ethische Werte und Normen als ideale Entitäten, deren Objektivität sich dem unvoreingenommenen Blick unverkennbar erschließt. In seinem ethischen Denken brachte die im Wintersemester 1906/07 vollzogene transzendente Wende (Husserl 1985) sowie die damit einhergehende Vertiefung der Konstitutionstheorie weitere wesentliche Veränderungen mit sich (siehe, z. B.: Sokolowski 1970; Moran 2000; Zahavi 2003). In diesem Sinne werden Werte letztlich durch das reine bzw. transzendente Bewusstsein konstituiert. Das bedeutet, dass Werte vom transzendentalen Bewusstsein als

2 „Die Krise des europäischen Daseins hat nur zwei Auswege: Den Untergang Europas in der Entfremdung gegen seinen eigenen rationalen Lebenssinn, den Verfall in Geistfeindschaft und Barbarei, oder die Wiedergeburt Europas aus dem Geiste der Philosophie durch einen den Naturalismus endgültig überwindenden Heroismus der Vernunft.“ (Husserl 1954, 347–348.)

ideale und dennoch objektiv gültige Eigenschaften und Bezüge von Dingen, Situationen oder gar der Welt selbst aufgedeckt werden können – selbst dann, wenn diese lediglich möglich, fiktiv oder sogar gänzlich unmöglich sind.

Im zweiten Band der *Ideen* sowie in seinen zwischen 1908 und 1914 gehaltenen Vorlesungen zur Ethik spricht Husserl von einer axiologischen, genauer: von einer ethischen Einstellung (Husserl 1952, 7–8; 1988, 255–256). Ihm ordnet er eine axiologische bzw. ethische Rationalität zu, von der er überzeugt ist, dass die phänomenologische Philosophie ihr eine noch tiefere Begründung und noch größere Gewissheit verleihen kann.³ In der phänomenologischen Einstellung, so Husserl, eröffnet sich uns Einsicht in die objektiven Wertqualitäten und Wertverhältnisse der Dinge. Diese können – sofern wir die Epoché in angemessener Weise aufrechterhalten – mit apodiktischer Gewissheit erfasst werden, also mit einer Gewissheit, die keinerlei Zweifel zulässt (vgl. Husserl 1950, 56).

Die axiologische Einstellung vermag somit das Wertantlitz der Dinge aufzudecken: Sie zeigt die Welt und alles in ihr als etwas, dem Werteigenschaften und Wertmöglichkeiten anhaften. Darüber hinaus vertritt Husserl die Auffassung, dass Werte unterschiedliche Stufen oder Grade besitzen, dass wir also von einer Art Hierarchie der Werte sprechen können (Husserl 1976, 125; 1988, 176, 226). Diese Werte sind in besonderer Weise miteinander verflochten und können – wie wir im weiteren Verlauf des Aufsatzes noch

211

3 Vgl. hierzu insbesondere Husserls Unterscheidung zwischen theoretischer, axiologischer und praktischer Einstellung in *Ideen II*. Dort betont Husserl, dass der theoretischen Einstellung „als Möglichkeiten parallel die axiologische und praktische Einstellung“ laufen und dass wertende Akte für Gegenständlichkeiten höherer Stufe konstitutiv sind (Husserl 1952, 7–8). Noch deutlicher wird die Objektivität der Werte in den *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* formuliert: Wenn es einen guten Sinn habe, von „wahren Werten“ im Gegensatz zu bloß scheinbaren Werten zu sprechen, dann seien Werte „etwas Objektives, eben etwas wahrhaft oder wirklich Seiendes“ (Husserl 1988, 255). Diese Formulierungen zeigen, dass Husserl Werte nicht als bloß subjektive Gefühlszustände, sondern als durch wertende Akte erschlossene objektive Korrelate versteht. Zugleich bleiben sie fundierte Gegenständlichkeiten: Sie erscheinen nicht unabhängig von jedem Weltbezug, sondern an Dingen, Situationen und Sachverhalten, die in axiologischer Einstellung als wertvoll, unwert oder indifferent erschlossen werden. In diesem Sinne lässt sich Husserls Ansatz als Grundlage einer axiologischen Rationalität lesen, wie dies insbesondere Brown und Kohák in öko-phänomenologischer Perspektive herausgearbeitet haben (Brown 2003; Kohák 2003).

sehen werden – auch in Konflikt miteinander geraten, etwa in Form von, mitunter unüberbrückbaren, Interessengegensätzen.

Besonders wichtig ist für Husserl das Auftreten des Lebens in der Welt für die Konstitution von Werten. Leblose Dinge besitzen seiner Auffassung nach notwendig nur einen relativen Wert – und zwar in Bezug auf Lebewesen, die ihnen in unterschiedlicher Weise begegnen. Sie können für das Wohlergehen der Lebewesen gleichgültig sein, sie auf unterschiedliche Weisen fördern oder ihnen schaden. Lebewesen hingegen können in gewisser Hinsicht als Selbstwerte verstanden werden, insofern sie in der Welt tätig sind. Dinge, die in der einen oder anderen Weise gebraucht werden, haben aufgrund ihrer Nützlichkeit einen bestimmten Nutzwert für die Lebewesen.

212 Charakteristische Beispiele für die Wertmöglichkeiten und Wertwirklichkeiten, die durch die Fähigkeiten des organischen Leibes ermöglicht werden, sind bei Husserl etwa Sinnesorgane. Das Ohr etwa eröffnet die Möglichkeit des Hörens – ein feineres Ohr ermöglicht ein differenzierteres, nuancierteres Hören –, das Auge die des Sehens. Der Erwerb neuer Fähigkeiten eröffnet jeweils neue, differenziertere Weisen der Weltbegegnung; der Verlust von Fähigkeiten (etwa durch Alter, Krankheit oder Unfall) führt hingegen zu Wertminderungen, da dadurch bestimmte Weisen der Weltbeziehung verloren gehen oder an Wirksamkeit einbüßen. Das Leben als solches aber ermöglicht einem verkörpertem Subjekt überhaupt erst die Verbindung zur Welt.

Husserl folgt in diesem Punkt Max Scheler (Scheler 2014), indem er der Person absoluten Wert zuschreibt (vgl. Husserl 2014, 201, 337, 346, 377). Jede Person stellt – wie schon bei Kant – an sich einen absoluten Wert dar und begründet eine unausweichliche Verantwortung sich selbst gegenüber. Diese ethische Deutung der Person scheint sich jedoch – wie wir gleich sehen werden – bei Husserl letztlich auf alles Lebendige übertragen zu können.

4. Die ursprüngliche Verletzbarkeit des körperlichen Lebens nach Husserl

In seinen ethischen Vorlesungen spricht Husserl immer wieder vom ursprünglichen Wert des Lebens (Husserl 1988; 2004; 2014, 297–333). Der Geist, das geistige Leben, bildet für ihn zwar grundsätzlich eine höhere Form des Lebens; doch nach Husserl – wie bereits im früheren Teil dieses

Aufsatzes angedeutet – besitzt auch das biologische, körperliche Leben einen wesentlichen, unveräußerlichen Selbstwert. Auch hierin zeigt sich eine enge Verwandtschaft mit Schelers (2014) Auffassung: Zwar stellen die geistigen Werte (bei Scheler letztlich die Werte der „Heiligkeit“) die höhere, letztlich höchste Stufe dar, doch auch die niedrigeren vitalen Ebenen verkörpern in wesentlicher Weise Werte.

Das Leben, von dem hier die Rede ist, ist vor allem das körperliche Leben; aus Husserls Sicht das Leben der Egos, die sich als leibliche Wesen, als Personen, objektivieren (vgl. Husserl 2008, 251–258; 2012a, 380: „Eine Person kann konkret nicht sein, ohne einen Körper als Leib zu haben.“). Husserl erkennt dabei eine notwendige Korrelation zwischen dem Organisationsgrad des Körpers und dem Grad der Komplexität und Differenziertheit der Weltbezüge. Je komplexer die Organe eines Lebewesens, desto vielschichtiger und differenzierter kann es sich nach Husserls Auffassung mit der Welt verbinden. Die Arten und Möglichkeiten des Weltbezugs, die verschiedenen Formen, Weisen und Realisierungen des In-der-Welt-Seins, stellen nach Husserl jeweils Werte dar. Die Erlebnisse, die bewussten Daten, in denen sich die Welt in irgendeiner Form meldet, bedeuten immer auch eine bestimmte Wertverwirklichung und können in gewissem Sinne als Gaben verstanden werden. Insofern lässt sich Husserl – wie Jean-Luc Marion vielleicht als Erster herausgestellt hat – in gewisser Weise als Philosoph der Gabe bezeichnen (Marion 1989). Je komplexer die leibliche Organisation, desto reicher die Gaben.

213

Was Husserl vor allem und unmissverständlich auf den ursprünglichen Wert des Lebens hinweist, ist die konstitutive Zerbrechlichkeit und Verletzbarkeit des leiblichen Daseins. Nach Husserl ist jedes leibliche Wesen seinem Wesen nach eine „bedrohte Existenz“ (Husserl 1973a, 510, 601). Die leibliche Selbstobjektivierung des Subjekts ist von vielfältigen objektiven, empirischen Gefährdungen bedroht: Hunger, Krankheit, Alter, Unfälle, gewaltsame Auseinandersetzungen mit anderen Subjekten usw. (vgl. Husserl 1992, 11, 37, 42; 2014, 301–302). Die Geschichte der lebendigen Natur und der Menschheit besteht nach Husserl darin, dass Werte entstehen und wieder vergehen. Gerade die Tatsache, dass Werte entstehen (genauer: verwirklicht werden) und wieder vergehen können, macht deutlich, dass die verschiedenen

Formen und Verwirklichungen des Lebens an sich respektgebietend sind. Wir müssen daher darauf achten, welche bestehenden Werte wir durch unser Handeln zerstören und welche wir gegebenenfalls hervorbringen – und wir müssen zugleich bedenken, dass wir, dem im vorherigen Abschnitt betonten absoluten Wert des Lebens zufolge, möglichst wenigen Lebewesen Schaden zufügen sollten.

5. Die originale Einheit des universellen Lebens in Husserls Philosophie

214 Der Begriff des Lebens spielte in Husserls Philosophie von Anfang an eine zentrale Rolle, was sich spätestens seit den *Logischen Untersuchungen* an der grundlegenden Bedeutung des Begriffs *Erlebnis* zeigt. Auch nach der transzendentalen Wende spricht Husserl wiederholt vom „Leben“ des reinen Bewusstseins (z. B. Husserl 1976, 96–99). Zugleich lässt sich bei ihm aber auch eine deutliche Distanz gegenüber dem Lebensbegriff feststellen, und zwar aufgrund seiner naturalistischen und biologisierenden Konnotationen, von denen Husserl die Phänomenologie ausdrücklich fernhalten wollte. So nahm er eine dezidiert kritische Haltung gegenüber der zeitgenössischen Lebensphilosophie ein (Husserl 1986, 3–62). Ab dem Ende der 1910er Jahre zeigt sich jedoch eine spürbare Akzentverschiebung in seinem Verhältnis zum Begriff des Lebens. In den *Bernauer Manuskripten* (1917/18) gehört „Leben“ zu den am häufigsten gebrauchten Wörtern; Bewusstsein wird dort wesentlich in den Termini von Leben und Lebendigkeit erfasst und beschrieben (Husserl 2001a). Ab den frühen 1920er Jahren nähert sich Husserl sodann ausdrücklich der Lebensphilosophie an – mit der Maßgabe, dass das Leben in einem „transzendental gereinigten“ Sinne gemeint ist, also durch das reinigende Feuer der phänomenologischen Reduktion hindurchgegangen ist. Gemeint ist der Begriff, der den Grundcharakter reiner Immanenz ausweisen soll. So heißt es in den Texten seiner Vorlesung *Natur und Geist* (1927) programmatisch: „Der Grundcharakter der Phänomenologie ist also wissenschaftliche Lebensphilosophie.“ (Husserl 2001b, 241; vgl. auch Lee 1993.)

In Anlehnung an Leibniz und Brentano verwendet Husserl den Begriff der Monade, um die innere, immanente Bewusstseinssphäre einzelner Lebewesen und Subjekte zu bezeichnen (z. B. Husserl 1973b, 7; 2014, 137–168). 1929

definiert er die Monade als „die volle Konkretion des Ich“ (Husserl 1950, 102). Damit ist das Ego gemeint – wie aus den entsprechenden Texten der 1920er Jahre hervorgeht: das transzendente Ego –, das bei Husserl die gesamte innere Fülle des immanenten Lebens des Subjekts umfasst, also alle mentalen Fähigkeiten, Strukturen, Begabungen sowie sämtliche geistigen Inhalte wie Erinnerungen, Gefühle, Wahrnehmungen, Gedanken usw. (vgl. Steinbock 1995). Bei der Beschreibung menschlicher und nicht-menschlicher Subjekte spricht Husserl nicht nur von menschlichen, sondern auch von tierischen, pflanzlichen und sogar von einzelligen oder mikrobiellen Monaden (*Keimzellenmonaden*) (vgl. Lee 1993, 225–230; Depraz 1995; Di Martino 2014; Vergani 2021). Er scheint überzeugt zu sein, dass zumindest Lebewesen mit einem Nervensystem auch über Bewusstsein verfügen. So finden sich in einem Manuskript von 1921 spekulative Überlegungen darüber, „wie es sein mag, eine Qualle zu sein“ (Husserl 1973c, 112–119). Unterhalb der tierischen Stufe zeigt sich Husserl hingegen zögerlich und unsicher. Hinsichtlich der Pflanzen etwa lässt er die Möglichkeit zu, dass ihre Repräsentanten möglicherweise „eine subjektlose Seele“ besitzen könnten (Husserl 1971, 116). Die Bewohner dieser „niederen“ Ebenen lassen sich aus heutiger Sicht wohl am ehesten als vor-ichliche Subjekte oder Proto-Subjekte verstehen: als Wesen, die noch kein voll entwickeltes, klares Bewusstsein besitzen, in denen jedoch bereits Ansätze für eine Entwicklung zu bewussten Lebewesen hin vorhanden sind. Solche Wesen können im weiten Sinn des Wortes dennoch als Monaden bzw. Subjekte bezeichnet werden, als teleologische Gebilde, die leben – und leben wollen. Im zweiten Band der *Ideen* findet sich in diesem Zusammenhang eine eindeutig und klar sichtbare *aristotelische Seelenlehre*, die die Stufen der pflanzlichen, tierischen und menschlichen Seele hierarchisch aufeinander bezieht (Husserl 1952).

215

Ein weiterer bedeutsamer Aspekt, der in diesem Zusammenhang nicht übersehen werden darf, ist Husserls wiederholte Rede von der universalen Einheit des Lebens. Damit ist die Einsicht gemeint, dass Leben und Leben nicht gänzlich voneinander getrennt werden können. Obwohl Husserl sich der Tatsache bewusst ist, dass es zwischen Lebewesen unauflösliche Konflikte geben kann (darauf gehe ich im nächsten Abschnitt näher ein), betont er doch zugleich, dass Lebendiges in bestimmter Hinsicht immer auf anderes Lebendiges

bezogen ist. Mitunter spricht er sogar von einer universalen Verbundenheit oder Einheit des Lebens – zuweilen in einem fast neuplatonischen oder christlich-mystischen Tonfall. In dieser Hinsicht antizipiert Husserl zweifellos Elemente der Philosophie Michel Henrys, insbesondere dessen Überlegungen zur universalen Einheit des Lebens (Henry 1996; vgl. Kühn 1998). Husserl unterstreicht die ursprüngliche Wertigkeit des Lebens, seinen ehrfurchtgebietenden und Verantwortung fordernden Charakter, und hebt die Idee einer wesentlichen Einheit und ursprünglichen Zusammengehörigkeit aller Lebewesen hervor. Für Husserl sind die Monaden als lebendige Subjekte in der universalen Einheit der transzendentalen Intersubjektivität miteinander verbunden.

216 Zur Begründung dieser universalen Lebenseinheit führt Husserl vier Argumentationslinien an: zwei weniger spekulative und zwei stärker spekulative. Die erste, weniger spekulative Linie bezieht sich auf die eidetische Struktur des transzendentalen Ichs. Jedes Subjekt verfügt – zumindest in seinen Grundzügen – über dieselbe eidetische Ich-Struktur, was impliziert, dass diese Egos oder Subjekte notwendig Teile einer umfassenden Gemeinschaft, einer großen Region bilden (Husserl 1973a, 373–386). Die zweite weniger spekulative Linie verweist auf die Fähigkeit zur Einfühlung. Jedes Subjekt besitzt im Husserl'schen Sinn die Fähigkeit, ein fremdes Subjekt als fremdes, fühlendes, wahrnehmendes und erfahrendes Subjekt zu konstituieren (Husserl 1973a, 606–613). Auch durch diese Fähigkeit zur Einfühlung sind wir in einer einzigen großen universalen Gemeinschaft miteinander verbunden.

Von den beiden spekulativeren Argumenten bezieht sich das erste auf das Ur-Ich bzw. die Ur-Monade. Dieses Ur-Ich oder diese Ur-Monade konstituiert alle anderen Monaden, stiftet die Einheit der transzendentalen Intersubjektivität und verbindet die durch sie konstituierten fremden Monaden zu einer konstitutiven Einheit, die zugleich als universale Lebenseinheit verstanden werden kann (Husserl 1973a, 17; 2006, 21; Taguchi 2006).⁴ Das zweite spekulativere Argument bezieht sich auf Gott: Gott erscheint bei

4 Der Fairness halber sei angemerkt, dass Taguchi eine weniger spekulative Auslegung des Ur-Ichs bietet: nämlich das jeweilige konkrete eigene Ich, so wie es sich vor der Reflexion in seiner unmittelbarsten, verwirrenden und schwer thematisierbaren Nähe zeigt. Bei Rolf Kühn hingegen finden wir, meines Erachtens, eine deutlich spekulativere und stärker metaphysisch geprägte Interpretation des Ur-Ichs (1998).

Husserl als Seinsboden, als mit der universalen Monaden-Gemeinschaft untrennbar verflochtenes „grundloses Sein“ (Husserl 1973a, 386), das durch sein ununterbrochenes und universales Leben alles Lebendige zu einer einzigen Lebensgemeinschaft verbindet (Husserl 1973a, 610).

An dieser Stelle ist jedoch eine Schwierigkeit ausdrücklich zu benennen. Wenn Subjektivitäten als leiblich verkörperte Wesen in räumlich voneinander getrennten Körpern erscheinen, dann versteht sich die Rede von einer ursprünglichen Einheit des Lebens keineswegs von selbst. Die These einer universalen Lebenseinheit darf daher nicht so verstanden werden, als ob Husserl die faktische Individuation, leibliche Getrenntheit und mögliche Gegensätzlichkeit der Lebewesen einfach aufheben wollte. Eher ist sie als Hinweis auf einen tieferen Zusammenhang zu verstehen, in dem die leibliche, interkorporale und kausale Verbundenheit der Lebewesen die äußere Seite einer immanenten, transzendental-intersubjektiven Zusammengehörigkeit bildet. In diesem Sinne bleibt die Rede von der Einheit des Lebens bei Husserl eine schwierige, aber phänomenologisch motivierbare These.⁵

217

6. Konturen einer biozentrischen Ethik in Husserls Lebensphilosophie und Ethik

Husserls oben erörterte Gedanken haben weitreichende Konsequenzen für die Ethik und insbesondere für die Öko-Ethik. Es handelt sich dabei um Implikationen, die meines Wissens bis heute nur unzureichend erschlossen

⁵ Für diesen wichtigen Hinweis bin ich Eleonora Corace sehr dankbar. Sie hat mich in ihren Anmerkungen zu einer früheren Fassung dieses Manuskripts zu Recht darauf aufmerksam gemacht, dass die räumliche und leibliche Getrenntheit der Subjektivitäten die Vorstellung einer ursprünglichen Einheit des Lebens problematisch macht – und dies umso mehr hinsichtlich der spekulativen Annahme, dass in jedem einzelnen Lebewesen ein und dasselbe Leben gegenwärtig sei. Meines Erachtens haben weder Husserl noch Henry dieses Problem vollständig gelöst. Bei beiden finden sich jedoch Motive, die in Richtung einer möglichen Lösung weisen. Husserl spricht etwa in einem Manuskript aus dem Jahr 1932 von einer kollektiven Leiblichkeit des Wir: „Das Wir hat seine kollektive Leiblichkeit.“ (Husserl 2008, 181.) Darüber hinaus beschreibt er im zweiten Band der *Ideen* die natürliche Welt in Begriffen eines universalen kausalen Nexus (Husserl 1952). Auf dieser Grundlage ließe sich die äußere, physische und kausale Verbindung der Körper als äußerer Ausdruck einer immanenten, lebendigen und subjektiven Zusammengehörigkeit deuten.

worden sind. Husserl selbst hat diese Konsequenzen nicht ausdrücklich entwickelt – und unter seinen Zeitgenossen und Schülern gab es einige, bei denen diese Folgerungen deutlicher sichtbar wurden, etwa in der Ethik Max Schelers. Dennoch scheint Husserl aufgrund seines allgemeinen theoretischen Rahmens und seiner fundierteren phänomenologischen Methodik besser geeignet, diese Konsequenzen auf Grundlage seiner eigenen Philosophie zu entfalten, als es etwa bei Scheler, Heidegger oder Hans Jonas der Fall ist.

218 Diese Konsequenzen ergeben sich bei Husserl einerseits aus der grundlegenden Verletzbarkeit und Zerbrechlichkeit des Lebens, andererseits aus der universalen Verbundenheit und wechselseitigen Angewiesenheit aller Lebewesen. Wie wir gesehen haben, legt die phänomenologische Reduktion – in Gestalt einer axiologischen und genauer gesagt ethischen Haltung – überall in der Welt Werte frei, und zwar nach Husserls Überzeugung in apodiktisch gültiger, unbestreitbar objektiver Weise. Er ist der Ansicht, dass das menschliche Leben im Idealfall gänzlich im Zeichen der Apodiktizität stehen sollte, wie er formuliert: „ein[...] Leben in der Apodiktizität“ (Husserl 1954, 275). Vor wichtigen ethischen Entscheidungen hält Husserl es für unerlässlich, dass wir uns in einer phänomenologisch geklärten Haltung befinden, die apodiktische Evidenz ermöglicht, und dass wir in dieser Haltung unsere entscheidenden ethischen Urteile fällen.

Husserl betont, dass wir, wenn wir diese angemessene Einstellung zur Welt um uns und zu uns selbst einnehmen, mit objektiv gültigen Werten konfrontiert werden, die uns eine unausweichliche Verantwortung auferlegen. In dieser Erfahrung von Werten leben wir unsere unaufhebbare Selbstverantwortlichkeit gegenüber uns selbst, gegenüber der Welt, gegenüber anderen Personen und letztlich gegenüber allen Lebewesen. Gerade in dieser Selbstverantwortung verwirklichen wir unsere eigentliche Menschlichkeit: rationale, moralische Wesen, letztlich Menschen. Der höchste Einsatz in diesem theoretischen Rahmen ist unsere Menschlichkeit, also die Frage, ob wir uns als Menschen, als vernünftige, verantwortungsbewusste und moralische Subjekte zu verhalten vermögen.

Bei Husserl geht es – bereits vor Heidegger – um eine Unterscheidung zwischen authentischem (eigentlichem) und inauthentischem (uneigentlichem) Leben (vgl. Husserl 1952, 269). „...[M]an‘ urteilt so, ‚man‘ hält so die Gabel u. dgl.“ – so charakterisiert Husserl schon 1912, also vor Heidegger, die uneigentliche Lebensweise (Husserl 1952, 269). Der Mensch – und nicht nur

das Individuum, sondern auch die gesamte Gemeinschaft – verhält sich dann authentisch, wenn er rational und verantwortungsbewusst Entscheidungen trifft und sich dabei vollständig von Traditionen, äußeren Erwartungen und fremden Einflüssen unabhängig macht. In einem solchen authentischen Leben, in dieser eigentlichen Existenzweise, fungiert der Mensch wahrhaft als menschliches Wesen, ist er wirklich er selbst; und in diesem Modus kann sich die transzendente Subjektivität bzw. die transzendente Intersubjektivität am klarsten manifestieren, zum Ausdruck kommen und wirksam werden. Für Husserl geht es im authentischen Dasein jedoch nicht nur um die Wahrung unserer Menschlichkeit oder um die adäquate Artikulation transzendenter Subjektivität und Intersubjektivität, sondern letztlich auch um das physische Überleben. Eine uneigentliche Lebensweise, moralischer Verfall und Niedergang führen nach seiner Auffassung notwendig zum physischen Untergang, einer Konsequenz, die gleichsam die äußere Entsprechung des Erlöschens authentischen Seins darstellt.

Nach Husserls Auffassung, wie sie in seinen ethischen Vorträgen deutlich wird (1988 und 2004), besteht unsere oberste Pflicht gegenüber Lebewesen darin, die in ihnen angelegten – oft miteinander verflochtenen – Wertpotenziale und Wertrealitäten zu entfalten und zu maximieren. Wie bereits erwähnt, stellt bei Husserl – ebenso wie bei Scheler – die Person einen absoluten Wert dar, der uns eine absolute Verantwortung ihr gegenüber auferlegt. Wir haben den anderen Menschen zu respektieren, dürfen seine Freiheit zumindest nicht beschneiden – vorausgesetzt, dass er auch die Freiheit und Würde aller anderen respektiert –, und wir sollen ihm ermöglichen, seine Freiheit und seine Möglichkeiten zu entfalten, und ihn dabei aktiv unterstützen. So handeln wir nach Husserl als authentische, moralisch verantwortliche und vernünftige Subjekte. Darüber hinaus können wir auch nicht-menschliche Wesen in einem weiteren Sinne als Personen betrachten (vgl. Vergani 2021), nicht nur Tiere, sondern in gewisser Weise auch Wesen, die „unterhalb“ der tierischen Stufe angesiedelt sind, wie Pflanzen, Pilze oder Mikroben. Auch sie verdienen Respekt, und auch ihnen gegenüber tragen wir Verantwortung. Aus Husserls ethischen Überlegungen ergibt sich daher, dass es unsere moralische Pflicht ist, die Potenziale und Wertmöglichkeiten der gesamten Biosphäre zu entfalten und zu maximieren.

An diesem Punkt ist jedoch zu bedenken, dass Husserls Ethik in hohem Maße um den Begriff der Person organisiert ist und dass es keineswegs selbstverständlich ist, Lebewesen unterhalb der animalischen Stufe – etwa Pflanzen, Pilze oder Einzeller – aus der Husserl'schen Perspektive als Personen zu verstehen. Auf diese Schwierigkeit lässt sich dreifach antworten. Erstens ist der Begriff der Person bei Husserl nicht vom Begriff der Monade zu trennen, die, wie wir im vorangehenden Abschnitt gesehen haben, als „die volle Konkretion des Ich“ bestimmt wird (Husserl 1950, 102–103). Husserl spricht, wie ebenfalls bereits gezeigt wurde, auch von pflanzlichen und einzelligen Monaden bzw. Keimzellenmonaden (vgl. Husserl 1973a, 596, 609–610; Lee 1993, 225–230). Dies bedeutet zweifellos eine weitgehende Ausdehnung des Person- bzw. Subjektbegriffs, die jedoch tatsächlich in Husserls Texten angelegt ist. Da Husserl der Person einen absoluten Wert zuschreibt (Husserl 2014, 201, 337, 346, 377), eröffnet diese Ausdehnung zumindest einen entscheidenden Schritt in Richtung einer biozentrischen Öko-Ethik. Zweitens müssen wir jedoch an einer solchen starken Ausweitung des Personbegriffs nicht unbedingt festhalten, um bei Husserl legitime Grundlagen einer biozentrischen Ethik freizulegen. Denn Husserl fasst Lebewesen, wie im vorangehenden Abschnitt gezeigt wurde, in einem teilweise aristotelischen Sinne als teleologische Organisationen auf (Husserl 1952; 2014, 137–168). Gerade dieser teleologische, zielgerichtete Charakter lebendiger Organisation – die bloße Tatsache, dass ein Lebewesen auf Selbsterhaltung und Entfaltung ausgerichtet ist – ist aus der Husserl'schen Sicht Träger von Eigenwert bzw. erscheint als Quelle von Eigenwert. Wenn wir aber anerkennen, dass das Streben und die Teleologie, die sich in Lebewesen manifestieren, Träger und Quelle von Eigenwert sind, wie Husserl dies an mehreren Stellen nahelegt, dann stellt sich auf ethischer und insbesondere öko-ethischer Ebene unausweichlich die Frage, was geschieht, wenn diese Strebungen und die mit ihnen verbundenen Wertrealisierungen miteinander in Konflikt oder gar in unversöhnlichen Gegensatz geraten.

Gerade vor diesem Hintergrund ist es wichtig, dass Husserl sich der Unauflösbarkeit solcher Konflikte durchaus bewusst ist. Nicht alle Gegensätze zwischen Lebewesen lassen sich zum Vorteil aller Beteiligten lösen oder auch nur so weit reduzieren, dass niemand wesentlich benachteiligt wird. Sowohl in der Natur als auch im menschlichen Leben gibt es zahlreiche

Nullsummensituationen. Der Gegensatz zwischen Raubtier und Beute lässt sich nicht ohne Weiteres harmonisieren: In solchen Fällen setzt sich das eine Leben auf Kosten des anderen durch. Husserl verkennt dies keineswegs (z. B.: 1988, xxxiv–xxxv; 2012b, 144–145; 2014, 301–302). Zwischen Individuen wie auch zwischen Gemeinschaften entstehen von Zeit zu Zeit *de facto* unauflösliche Konflikte und Gegensätze. Der Versuch, sämtliche Konflikte aufzulösen oder auch nur zu minimieren, wäre daher ein verfehltes Unterfangen.

Was sich jedoch eindeutig aus Husserls Ethik ergibt – und was klar in Richtung einer biozentrischen Ethik auf Husserl'scher Grundlage weist –, ist das Verbot, Lebewesen und ihre Gemeinschaften ausschließlich unter instrumentellen Gesichtspunkten zu betrachten, sie also allein als Mittel zu behandeln. Authentisches, rationales (d. h. praktisches, moralisches) und ethisches Handeln setzt vielmehr voraus, dass wir Lebewesen und Lebensgemeinschaften immer zugleich auch als Zwecke an sich ansehen. Wir dürfen uns nie völlig von ihren Interessen, Zielen oder vermuteten Bedürfnissen distanzieren. Dies bedeutet freilich nicht, dass wir Lebewesen nicht häufig auch als Mittel behandeln müssten, sondern nur, dass wir sie niemals ausschließlich als solche behandeln dürfen. Positiv gewendet bedeutet ethisches und authentisches Handeln – sowohl auf individueller als auch auf kollektiver Ebene –, dass wir beständig danach streben, die Möglichkeiten der Lebewesen und Lebensgemeinschaften zu maximieren und die ihnen notwendig zugefügten Schäden, Schmerzen und Leiden möglichst zu minimieren.

221

Husserl wusste zudem, dass es nicht immer möglich ist, im gegebenen Moment die objektiv beste Entscheidung zu treffen, die tatsächlich allen Beteiligten zugutekommt. Ihm geht es auch nicht darum, dass wir in jeder Situation jene „beste“ Entscheidung fällen müssten – eine Entscheidung, die es womöglich gar nicht gibt. Praktische Rationalität und die mit ihr verbundene Apodiktizität bedeuten vielmehr, dass wir mit den Informationen, die dem Einzelnen und der Gemeinschaft im jeweiligen Moment zur Verfügung stehen, und mit der individuellen wie kollektiven Weisheit, die mobilisiert werden kann, versuchen, die Entscheidung zu treffen, die in dieser Situation für alle Beteiligten die bestmögliche ist.

Es mag sein, dass diese Überlegungen, wie hier formuliert, einen gewissen utilitaristischen Klang haben – etwa im Sinne einer phänomenologisch

gefärbten Neuformulierung utilitaristischer Gedanken bei Peter Singer (1989). Doch dies ist nicht der Fall. Wir müssen vielmehr betonen, dass es sich hier nicht um Konsequentialismus handelt, sondern um eine *Ethik der Verantwortung* – um *die Verantwortung für das Leben und alle Lebewesen*, die uns durch die Phänomenologie sichtbar und einsichtig wird.

7. Schlussbetrachtungen

Das zentrale Thema der vorliegenden Studie war die ökologische Krise der Gegenwart, auf die wir versucht haben, aus der Perspektive Husserls eine Antwort zu geben. Es steht kaum in Zweifel, dass der Weg der Menschheit, wie er seit Beginn der Moderne beschritten wurde, so nicht fortgesetzt werden kann. In jedem Fall werden tiefgreifende Veränderungen unerlässlich sein.

222

Die hier erörterte Krise – die sich jedem unvoreingenommenen Beobachter und Theoretiker als evident und letztlich unbestreitbar darstellt – gefährdet bereits die Integrität des gesamten irdischen Ökosystems und das langfristige Überleben der Menschheit. Lediglich jene, die einem „Wunschdenken“ verhaftet bleiben – Politiker, Ökonomen und nicht zuletzt auch Bürgerinnen und Bürger –, leugnen die damit verbundenen Tatsachen.

Aus der Husserl'schen Sicht ist diese Krise die Folge einer Krise der modernen Existenz, nämlich einer einseitigen, instrumentellen und oberflächlichen Form der Rationalität. Wie bereits angedeutet, kann diese Krise, sofern sie nicht überwunden wird, nach Husserl zur vollständigen physischen und moralischen Vernichtung führen (Husserl 1954, 275). Ihre Ursache liegt in einer kollektiven uneigentlichen Lebensweise, aus der wir – in unserem eigenen Interesse wie im Interesse aller Lebewesen – herausfinden müssen.

Das Hauptanliegen unserer Untersuchung war es zu zeigen, dass Husserl über außerordentlich gehaltvolle Überlegungen zur individuellen und kollektiven Eigentlichkeit verfügt, die bei ihm eine ethisch rationale Lebensform des Einzelnen wie der Gemeinschaft bezeichnet. Dies impliziert das Bewusstsein, dass wir von Werten umgeben sind, die anerkannt, geschützt und verwirklicht werden müssen und für die wir eine unabweisbare Verantwortung tragen.

Im Zentrum steht hierbei der Wert des Lebens selbst. Er mag nicht das explizite Schwergewicht von Husserls Denken bilden, ist in seinem ethischen

Werk jedoch ein wiederkehrendes Motiv. Wir haben zu zeigen versucht, dass sich aus diesen Überlegungen eine systematische biozentrische Öko-Ethik entwickeln lässt, die dazu beitragen kann, der gegenwärtigen ökologischen Krise zu begegnen. Eine solche biozentrische Ethik vermag nicht nur unser Verständnis dessen zu vertiefen, was in und um uns herum geschieht, sondern auch zu klären, was – sowohl individuell als auch gemeinschaftlich – zu tun ist, wenn wir nicht bloß überleben, sondern ethisch und authentisch leben wollen: in einer Weise, die des Menschen würdig ist. In einer menschenwürdigen Weise uns selbst gegenüber – und gegenüber allen unseren lebendigen Mitgeschöpfen.

Danksagung

Ich möchte mich herzlich bei Eleonora Corace, Erik Norman Dzwiza-Ohlsen, Malak Mostafa, Dmitrii Reznikov, und Shigeru Taguchi für ihre Unterstützung bei der Erstellung dieser Studie bedanken.

Ich möchte mich auch bei meinen beiden anonymen Gutachtern herzlich für ihre fundierten, wertvollen, aufmerksamen und hilfreichen Anmerkungen bedanken. Ihre kritischen und zugleich konstruktiven Hinweise haben wesentlich dazu beigetragen, die Argumentation zu präzisieren, die methodische Selbstverständigung des Aufsatzes zu schärfen und das Manuskript insgesamt auf ein deutlich höheres Niveau zu heben.

Ich danke auch den Herausgebern der Zeitschrift herzlich für ihre Geduld, ihre Unterstützung und ihre hilfreiche Begleitung während des Einreichungs- und Begutachtungsprozesses dieses Manuskripts.

223

Bibliography | Bibliografija

- Angus, Ian. 2021. *Groundworks of Phenomenological Marxism. Crisis, Body, World*. Lanham: Lexington Books.
- Bernet, Rudolf, Iso Kern, und Eduard Marbach, Eduard. 1996. *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Brown, Charles S. 2003. „The Real and the Good. Phenomenology and the Possibility of an Axiological Rationality.“ In *EcoPhenomenology. Back to the Earth Itself*, hrsg. von C. S. Brown und T. Toadvine, 3–18. New York: State University of New York Press.
- Brown, Charles S., und Ted Toadvine (Hrsg.). 2003. *EcoPhenomenology. Back to the Earth Itself*. New York: State University of New York Press.

- Depraz, Natalie. 1995. „Y a-t-il une animalité transcendante?“ *Alter* 3: 81–114.
- Henry, Michel. 1987. *La barbarie*. Paris: Grasset.
- . 1990. *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*. Paris: Odile Jacob.
- . 1996. *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Éditions du Seuil.
- Husserl, Edmund. 1950. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1952. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1954. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1971. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1973a. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929–1935*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- 224 ---. 1973b. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905–1920*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1973c. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921–1928*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halbband: Text der 1.–3. Auflage - Nachdruck*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1985. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1988. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908–1914*. Den Haag: Kluwer Academic Publishers.
- . 1992. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934–1937*. Den Haag: Kluwer Academic Publishers.
- . 2001a. *Die „Bernauer Manuskripte“ über das Zeitbewußtsein (1917/18)*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- . 2001b. *Natur und Geist: Vorlesungen Sommersemester 1927*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- . 2004. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- . 2006. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934). Die C-Manuskripte*. Dordrecht: Springer.
-

-
- . 2008. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*. Dordrecht: Springer.
- . 2012a. *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation. Texte aus dem Nachlass (1891–1935)*. Dordrecht: Springer.
- . 2012b. *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916–1920*. Dordrecht: Springer.
- . 2014. *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908–1937)*. New York: Springer.
- Kohák, Erazim. (2003). „An Understanding Heart: Reason, Value, and Transcendental Phenomenology.“ In *EcoPhenomenology. Back to the Earth Itself*, hrsg. von C. S. Brown und T. Toadvine, 19–35. New York: State University of New York Press.
- Kühn, Rolf. 1998. *Husserls Begriff der Passivität. Zur Kritik der passiven Synthesis in der Genetischen Phänomenologie*. Freiburg: Karl Alber Verlag.
- Lee, Nam-In. 1993. *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*. Den Haag: Kluwer Academic Publishers.
- Marion, Jean-Luc. 1989. *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: PUF.
- Martino, Carmine Di. 2014. „Husserl and the question of animality.“ *Research in Phenomenology* 44 (1): 50–75.
- Moran, Dermot. 2000. *Introduction to Phenomenology*. London und New York: Routledge.
- Scheler, Max. 2014. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Singer, Peter. 1989. „All Animals Are Equal.“ In *Animal Rights and Human Obligation*, hrsg. von T. Regan und P. Singer, 215–226. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sokolowski, Robert. 1970. *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Steinbock, Anthony. 1995. *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston: Northwestern University Press.
- Taguchi, Shigeru. 2006. *Das Problem des „Ur-Ich“ bei Edmund Husserl*. Dordrecht: Springer.
- Vergani, Mario. 2021. „Husserl's hesitant attempts to extend personhood to animals.“ *Husserl Studies* 37 (1): 67–83.
- Zahavi, Dan. 2003. *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press.



Phainomena 34 | 134-135 | November 2025

Witold Plotka – Andrej Božič (Eds.)

The Thought of Leopold Blaustein in Context. Critical Essays and Materials

Witold Plotka | Aleksandra Gomulczak | Amadeusz Citlak
| Wojciech Starzyński | Hicham Jakha | Daniele Nuccilli
| Magdalena Gilicka | Filip Borek | Filip Gołaszewski | Leopold
Blaustein | Małgorzata Hołda



Phainomena 34 | 132-133 | June 2025

Transitions | Prehajanja

Dean Komel | Paulina Sosnowska | Jaroslava Vydrová | Da-
vid-Augustin Mândruț | Manca Erzetič | Dragan Prole | Min-
daugas Briedis | Irakli Batiashvili | Dragan Jakovljević | Jo-
hannes Vorlauffer | Petar Šegedin | Željko Radinković | René
Dentz | Malwina Rolka | Mimoza Hasani Pllana | Audran
Aulanier | Robert Gugutzer | Damir Smiljanić | Silvia Dadà



Phainomena 33 | 130-131 | November 2024

Dean Komel – Alfredo Rocha de la Torre – Adriano Fabris (Eds.)

Human Existence and Coexistence in the Epoch of Nihilism

Damir Barbarić | Jon Stewart | Cathrin Nielsen | Ilia Inishev
| Petar Bojanić | Holger Zaborowski | Dragan D. Prole | Su-
sanna Lindberg | Jeff Malpas | Azelarabe Lahkim Bennani |
Josef Estermann | Chung-Chi Yu | Alfredo Rocha de la Torre
| Jesús Adrián Escudero | Veronica Neri | Žarko Pačić | Werner
Stegmaier | Adriano Fabris | Dean Komel

