

Fausto Fraisopi

Mathesis, Grund, Vernunft

STUDIEN ZUR PHÄNOMENOLOGIE  
UND PRAKTISCHEN PHILOSOPHIE

Herausgegeben

von

Christian Bermes, Hans-Helmuth Gander, Lore Hühn, Günter Zöllner

BAND 50

---

ERGON VERLAG

Fausto Fraisopi

Mathesis, Grund, Vernunft

Die philosophische Identität Europas  
zwischen Deutschem Idealismus  
und Phänomenologie

---

ERGON VERLAG

Umschlagabbildung:  
sinonimas – iStockphoto.com

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im  
Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Ergon – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2019  
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Verlages.  
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen  
und für Einspeicherungen in elektronische Systeme.  
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.  
Umschlaggestaltung: Jan von Hugo

[www.ergon-verlag.de](http://www.ergon-verlag.de)

ISSN 1866-4814  
ISBN 978-3-95650-620-8 (Print)  
ISBN 978-3-95650-621-5 (ePDF)

## *Inhalt*

<i>Fausto Frairopi</i> Einleitung. Der Wiedergewinn der Identität durch die Dialektik zwischen Traditionen .....	7
--	---

### ERSTER ABSCHNITT: TRADITIONEN

<i>Édouard Mehl</i> D'Aristote à Husserl et retour : l'idée de mathesis universalis et l'impossibilité d'une théorie de toutes les théories .....	23
<i>Carlo Ierna</i> <i>Mathesis Universalis</i> from Leibniz to Husserl .....	43
<i>Iacopo Chiaravalli</i> Method and Mathesis: Some Preliminary Remarks on Descartes's Regulae .....	57
<i>Frédéric de Buzon</i> Métaphysique, géométrie et réalité: sur la connaissance des corps chez Descartes. Réponse à Daniel Garber .....	73
<i>Sebastian Schwenzfeuer</i> Die geschichtliche Differenz der Vernunft. Überlegungen zu Kant und Hegel .....	91
<i>Gérard Bensussan</i> « L'être sauvage, aveugle, illimité ». Constance de Schelling .....	103
<i>Alfredo Ferrarin</i> Relation and Actuality in Hegel, Kant, and Aristotle .....	119
<i>Daniilo Manca</i> Syllogism and mathesis. Hegel and Husserl on the method of philosophy .....	131
<i>Marco Cavallaro</i> Der Heroismus der Vernunft. Ein Beitrag zur späten Ethik Husserls .....	147
<i>Niklas Grouls</i> Letztbegründung bleibt Letztbegründung. Zur Frage der Relativität transzendentalphänomenologischer Forschung.....	169

<i>Michel Fichant</i> Dietrich Mahnke. Eine phänomenologische Interpretation der Philosophie Leibniz' .....	185
---	-----

## ZWEITER ABSCHNITT: ÜBERGÄNGE

<i>Alexander Schnell</i> Motive der Klassischen Deutschen Philosophie in der Phänomenologie .....	205
<i>Christian Bermes</i> Vernunft und Kultur .....	223
<i>Jacob Rogozinski</i> Die Erfahrung des Fremden. Wie beweist das Leben das Fremde Leben? .....	237
<i>Franck Fischbach</i> La critique adornienne du positivisme et son rapport à Hegel et Husserl .....	249
<i>Diego D'Angelo</i> Anthropos Kosmotheoros. Die Schau, die Perspektive und ihre Dialektik in Merleau-Pontys spätem Werk .....	269
<i>Florian Forestier</i> Les sciences et le système .....	283
<i>Fausto Fraisopi</i> Von der <i>Mathesis universalis</i> zur gründlichen Wissenschaft. Die Phänomenologie und das Spekulativ .....	301

## Einleitung. Der Wiedergewinn der Identität durch die Dialektik zwischen Traditionen

*Fausto Fraisopi*

„Die geistige Gestalt Europas - was ist das? Die der Geschichte Europas (des geistigen Europas) immanente philosophische Idee.“<sup>1</sup> Für die Entstehung eines neuen Europa und einer neuen „Europäischen Menschheit“ spielt nach Ansicht Husserls die Darstellung der inneren Verbindung zwischen Europa (dem „geistigen Europa“) und der Philosophie eine wesentliche Rolle, die Rolle einer neuen Urstiftung. Eine solche Urstiftung lässt notwendigerweise die Frage aufkommen, welche Traditionen, Orientierungen und welche Motive des Philosophierens darin aufgenommen werden können. In einem historischen Moment, in dem wir – wie heute – auf der Suche nach einer neuen Idee Europas und der ihr zugrunde liegenden kulturellen Hauptmotive sind, drängt sich aufgrund eines neuen geschichtlichen Bewusstseins notwendigerweise die Frage nach der Aufgabe und der Bedeutung der Philosophie in der Verfasstheit der (kulturellen und geistlichen) europäischen Identität auf. Eine solche Fragestellung muss notwendigerweise bei Husserl anfangen. Erstens, weil Husserl schlichtweg der erste ist, der sich der Aufgabe einer europäischen Philosophie annimmt; zweitens, weil die verschiedenen Schulen der phänomenologischen Tradition seit ihrer Begründung durch Husserl die Philosophischen Fakultäten Europas vernetzt haben. Dies hat dazu beigetragen, das Bewusstsein einer Europäischen Philosophie jenseits jeder idiomatischen Grenze entstehen zu lassen.

### 1. Husserl und die Idee einer Urstiftung

Husserls tiefe Erkenntnis, dass der ursprüngliche Entwurf der Phänomenologie als *Mathesis universalis* und als strenge Wissenschaft zur Erneuerung des Menschheitsideals *nur* durch eine Konvergenz mit dem im Deutschen Idealismus waltenden Geist der Gründlichkeit vollendet werden könne, scheint schon 1918 in seinem Werk auf und vertieft sich weiter bis zur Verfassung der *Krisis*-Schrift. Zwischen der Katastrophe des ersten und vor der Apokalypse des zwei-

<sup>1</sup> Husserl, Edmund (1976): Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, in Edmund Husserl Gesammelte Werke, Den Haag – Dordrecht – New York, Husserliana [Hua.], Bd. 6, S. 319.

## Motive der Klassischen Deutschen Philosophie in der Phänomenologie

Alexander Schnell

Erst als ich auf meinen, mir selbst so mühseligen Wegen, im Aufstieg von unten, mich unvermerkt im idealistischen Gelände fand, da war ich in der Lage, unter Abstreifung aller Begriffsromantik das Große und ewig Bedeutsame im deutschen Idealismus zu erfassen. (Begrifflicher Weise zieht mich Fichte in steigendem Maße an.) So fühle ich mich im letzten Jahrzehnt mit den Führern der deutschen idealistischen Schulen eng verbunden, wir kämpfen als Bundesgenossen gegen den Naturalismus unserer Zeit als unseren gemeinsamen Feind<sup>1</sup>.

Die Phänomenologie – zumindest jene ihrer Gründerväter – beruht auf zwei Grundlagen, einer erkenntnistheoretischen und einer ontologischen. Sie stellt dort einen Korrelationismus in den Vordergrund, wo die metaphysische Tradition je ein An-sich-Sein veranschlagt hatte<sup>2</sup>; und sie bindet die Frage nach der radikalen Erkenntnislegitimation, die durch diese korrelationistische Perspektive zum Ausdruck kommt, an die Aufweisung einer *ontologischen Grundlage* des Erkannten. Hierdurch gibt sie die Spaltung von „Erscheinung“ und „Ding an sich“ auf, die ja noch den Kantischen Transzendentalismus kennzeichnete; und sie verleiht der „Ontologie“ aufs Neue einen ehrenvollen Titel (ggf. um den Preis einer Neugründung derselben), den Kant ihr im Gebiet der Erkenntnistheorie versagen wollte.

<sup>1</sup> Husserl, Edmund: Brief Edmund Husserls an Heinrich Rickert (vom 16. Januar 1917): Briefwechsel. Band V, S. 178.

<sup>2</sup> Die erste Erwähnung dieses Korrelationismus ist Fichte zu verdanken. Das Wesen des Transzendentalismus sei durch das „Prinzip der Einheit und der Disjunktion von Bewusstsein und Gegenstand“ gekennzeichnet. Fichte führt das folgendermaßen aus: Jeder kann, „wenn er sich nur besinnen will, inne werden, dass schlechthin alles Sein ein *Denken* oder *Bewusstsein* desselben setzt: dass daher das bloße Sein immer nur die eine Hälfte zu einer zweiten, dem Denken desselben, sonach Glied einer ursprünglichen, und höher liegenden Disjunktion ist, welche nur dem sich nicht Besinnenden, und flach Denkenden verschwindet. Die absolute Einheit kann daher eben so wenig in das Sein, als in das ihm gegenüberstehende Bewusstsein; eben so wenig in das Ding, als in die Vorstellung des Dinges gesetzt werden; sondern in das [...] Prinzip der absoluten *Einheit und Unabtrennbarkeit* beider, das zugleich [...] das Prinzip der Disjunktion beider ist. [...] – Dies entdeckte nun Kant, und wurde dadurch der Stifter der *Transzendental-Philosophie*“, Fichte, Johann Gottlieb (1986): Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804. Lauth, R. – Widmann, J. – Schneider, P. (Hg.), Hamburg, S. 10f.

Dieser Bezug zum Verfasser der *Kritik der reinen Vernunft* ist aber nicht nur negativ begründet. Kant ist insofern der berühmte Vorläufer sowohl der Klassischen Deutschen Philosophie als auch der Phänomenologie, als er beiden die ihnen gemeinsame transzendente Richtung vorgeschrieben hat. Daher besteht die Absicht eines Rückgangs<sup>3</sup> auf die Klassische Deutsche Philosophie auch darin, auf der genuin phänomenologischen Ebene eine gewisse Neuorientierung in Hinblick auf den Begriff des „Transzendentalen“ vorzuschlagen, die es gestattet, die erkenntnistheoretische Perspektive (sofern sie eben eine transzendente ist) und die ontologische Perspektive zusammenzudenken oder (in Kantischen Begriffen) den Gehalt des höchsten Prinzips aller synthetischen Urteile einzusehen, demgemäß „die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung [erkenntnistheoretischer Aspekt] zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung [ontologischer Aspekt]<sup>4</sup> sind“ – ein Gehalt, der in der *Kritik der reinen Vernunft* nicht in seinen letzten Konsequenzen erwogen wurde. Es soll nun aber zunächst der Sinn jener Einheit der Phänomenologie anhand der folgenden Zitate belegt werden:

Nur wer den tiefsten Sinn der intentionalen Methode oder den der transzendentalen Reduktion oder gar beider missversteht, kann Phänomenologie und transzendentalen Idealismus trennen wollen<sup>5</sup>.

Besagt der Titel Idealismus soviel wie Verständnis dessen, dass Sein nie durch Seiendes erklärbar, sondern für jedes Seiende je schon das „Transzendente“ ist, dann liegt im Idealismus die einzige und rechte Möglichkeit philosophischer Problematik<sup>6</sup>.

Die Erneuerung des Begriffs des *Transzendentalen* selbst [...] erscheint uns als ein wesentlicher Beitrag der Phänomenologie<sup>7</sup>.

Durch diese drei Behauptungen wird der Auffassung Ausdruck verliehen, dass die Phänomenologie – im Rahmen der Gleichsetzung der Philosophie und der

<sup>3</sup> Pioniersarbeit bezüglich der Verbindungslinien zwischen der Phänomenologie und der Klassischen Deutschen Philosophie wurde bereits in: Fabbianelli, Faustino – Luft, Sebastian (2014): *Husserl und die Klassische Deutsche Philosophie*. coll. „Phaenomenologica“, Dordrecht. und in: Artemenko, Natalia – Chernavin, Georgy – Schnell, Alexander (2015): *Phenomenology and Classical German Philosophy. Die Phänomenologie und die Klassische Deutsche Philosophie*. in: *Horizon – Studies in Phenomenology*, Band 4–2/2015 (Special Issue), St. Petersburg, geleistet.

<sup>4</sup> Dieser Aspekt wurde schon auf eine interessante Art (in einer nicht direkt phänomenologischen Sichtweise) von N. Hartmann behandelt, siehe: Hartmann, Nicolai (2014): *Diesseits von Idealismus und Realismus* (1924), in: *Studien zur Neuen Ontologie und Anthropologie*. Hartung, G. – Wunsch, M. (Hg.), Berlin/Boston, S. 19–66 (insbesondere S. 39–46).

<sup>5</sup> Husserl, Edmund (1991): *Cartesianische Meditationen*. *Husserliana* I, § 41, S. 119. Husserl schreibt an anderer Stelle und in demselben Sinn, dass alle „*philosophischen Ontologien*“ „*transzendental-idealistische Ontologien*“ seien: *Husserliana* VIII, Beilage XXX (1924), S. 482.

<sup>6</sup> Heidegger, Martin (1977): *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main, § 43, S. 275.

<sup>7</sup> Levinas, Emmanuel (1988): *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris (1. Ausgabe 1949), S. 127; dt. Übersetzung in: Levinas, Emmanuel (1983): *Die Spur des Anderen*. Freiburg/München, S. 125.

Phänomenologie und unter Beachtung der methodischen Zwänge letzterer – notwendig als ein *Idealismus* verstanden werden muss; dass der Idealismus sowohl eine *transzendente* als auch eine *ontologische* Dimension hat; und dass diese zweifache Dimension, sofern sie die phänomenologische Herangehensweise kennzeichnet, eben einen *neuen* Begriff des „Transzendentalen“ zeitigt.

Diese drei Zitate entstammen aus drei verschiedenen Ansätzen innerhalb der phänomenologischen Tradition: aus Husserls Phänomenologie nach der „transzendentalen Wende“; aus Heideggers „Fundamentalontologie“<sup>8</sup>; und aus Levinas' erstem Hauptwerk *Totalität und Unendlichkeit*. Die nun zu entwickelnde und zu begründende Perspektive wird darin bestehen, zu zeigen zu versuchen, dass, wenn die Phänomenologie, wie mehrere ihrer Vertreter es zumindest in einigen sehr bedeutsamen Stellen behaupten, als eine Transzendentalphilosophie, bzw. als ein „transzendentaler Idealismus“ verstanden wird, der Rückgang auf die Klassische Deutsche Philosophie unvermeidlich ist, wenn denn ihr Sinn und Gehalt verdeutlicht werden soll. Hierfür sollen die beiden, oben erwähnten „Grundlagen“ auseinandergelagt werden, die sich, wie gesagt, in eine erkenntnistheoretische und eine ontologische Perspektive untergliedern und auf verschiedenen architektonischen Registern durch die Begriffe der „Anschauung“, der „Konstruktion“ und der „Ermöglichung“ bestimmt werden. Die Grundabsicht dieses Beitrags wird somit darin bestehen, die unterschiedlichen Dimensionen, die den Begriff des „Transzendentalen“ in der Phänomenologie kennzeichnen, zu umreißen und aufzuzeigen, dass dieser auf eine grundlegende Weise auf die klassischen Ausführungen des transzendentalen Idealismus zurückgreift.

## I

Der gemeinsame Ausgangspunkt der verschiedenen phänomenologischen Herangehensweisen an den Begriff des „Transzendentalen“ beruht darin, dass diesem nicht der Status einer bloßen „Bedingung der Möglichkeit“ zuerkannt wird, sondern auf eine Form der Gegebenheit (und der Erfahrung) bestanden wird, die diesen Begriff auszuweisen und zu legitimieren gestattet. Was seine *Ausweisung* angeht, steht hierbei die *anschauliche* Dimension im Vordergrund (Husserls Ansatz überschneidet sich hier mit jenem Fichtes); was seine Legitimierung betrifft, stützt sich der Begriff des „Transzendentalen“ (bei Husserl und Fink) auf „phänomenologische Konstruktionen“ sowie auf eine (von Heidegger

<sup>8</sup> Es sei daran erinnert, dass für Heidegger „fundamentalontologisch“ die gleiche Bedeutung wie „transzendental“ hat, Heidegger, Martin (1978): *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Held, Klaus (Hg.), Frankfurt am Main, S. 218f.

konzipierte) „Ermöglichung“, die beide ebenfalls mit einer expliziten Ausarbeitung bei Fichte in Verbindung gesetzt werden können.

\*\*\*

Husserls Phänomenologie wird durch das „Prinzip *aller* Prinzipien“ bestimmt, das er im berühmten § 24 der *Ideen I* formuliert hat. Ihm zufolge muss jede „Tatsache“, auf die sich unsere Erkenntnis bezieht, begründet werden, und zwar so, dass „jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis“<sup>9</sup> sei. Der Gebrauch dieses aus der praktischen Philosophie Kants stammenden Ausdrucks lässt vermuten, dass die „begründende“ Funktion des „Prinzips aller Prinzipien“ eo ipso *erkenntnislegitimierend* ist. Hierbei wird nun gemeinhin nicht genügend auf den Fichte'schen Hintergrund jener Charakterisierung des höchsten Prinzips der Phänomenologie erinnert. Wenn Husserl zwar selbst nicht weiter auf die praktische Dimension innerhalb dieser Überlegungen über das Legitimationsprinzip der Erkenntnis eingeht (die ja selbst bereits an Fichtes Wissenschaftslehre verweist), dann muss dagegen die Nähe zwischen den beiden transzendentalen Idealisten in Bezug auf die entscheidende Rolle der „Anschauung“ und der „Evidenz“ darin betont werden. Bevor Husserl in seiner Phänomenologie die anschauliche Evidenz an die Spitze der Erkenntnisbegründung setzte, hatte Fichte bereits genau das mit den Begriffen der „Anschauung“, des „Lichts“, des „Sehens“ vollzogen und zwar von den *ersten* Fassungen der Wissenschaftslehre an (die durch die „intellektuelle Anschauung“ bestimmt waren) bis hin in ihre spätesten Ausarbeitungen<sup>10</sup>. Der Gedanke, dass die Anschauung oder das Sehen eine *legitimierende* Funktion habe, ist zuerst bei Fichte zum Ausdruck gekommen.

Wie wird nun die besagte Legitimation durch die anschauliche Evidenz geleistet? Die transzendente Phänomenologie Husserls vollzieht diese Legitimation in zwei Schritten, indem sie sich auf zwei verschiedenen Stufen ansiedelt<sup>11</sup>. Zunächst liefert sie sich jener Erfahrung aus, die das Ego in einer stetigen *Ein-stimmigkeit* mit sich selbst macht. Zu dieser ersten Stufe gehören alle deskriptiven Analysen – die zunächst auf eine „unkritische“ Weise vollzogen werden – der „immanenten“ Bewusstseinssphäre. Die transzendente *Kritik* im Husserl'schen Sinne ist die Aufgabe, die sich dann auf der zweiten Stufe der phänomenologischen Untersuchung stellt. Diese zweite Stufe entspricht der „präphänomenalen“ oder „präimmanenten“ Bewusstseinssphäre<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Husserl, Edmund (1976): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Husserliana III/1, S. 51.

<sup>10</sup> Im Mittelpunkt der letzten Fassungen der Wissenschaftslehre stehen an unzählbaren Stellen das „Sehen“, die „Einsicht“, die „Anschauung“ (hierbei sei insbesondere auf die Fassungen von 1812 und 1813 verwiesen).

<sup>11</sup> Siehe hierzu die zweite der *Cartesischen Meditationen*.

<sup>12</sup> Bereits in seiner Vorlesung über „Ding und Raum“ hatte Husserl 1907 eine präphänomenale Dimension (bezüglich der Räumlichkeit der wahrgenommenen Gegenstände)

Der Husserl'sche Transzendentalismus ist auf der *ersten Stufe* der intentionalen Analyse dadurch charakterisiert, dass er „intentionale Implikationen“ aufzuweisen sucht, die in jedem intentionalen Bezug zwar nur implizit enthalten sind, in einer Anschauung aber doch gegeben werden können. Wenn die Analyse sich zwar zunächst auf die Bestimmungen der aktuell vollzogenen intentionalen Erlebnisse konzentriert, die auf den konkret gegebenen Gegenstand abzielen, so muss doch betont werden, dass jede Aktualität umfangreiche Potentialitäten impliziert. Jede Gegenwärtigkeit bedeutet in der Tat eine Mitgegenwärtigkeit von Horizontalitäten, die ebenfalls gegeben sind, auch wenn sie nicht explizit gemeint sind; und jede Wahrnehmung verweist auf andere Wahrnehmungen, die nicht aktualisiert, sondern in der Vergangenheit impliziert und in der Zukunft antizipiert werden. Diese Horizontalitäten stellen einen „Überschuss“ gegenüber der aktuellen Gegenwärtigkeit dar. Sie sind aber keine „leeren Möglichkeiten“, keine reinen Hypothesen oder Fiktionen, sondern zeichnen bereits verwirklichte oder zu verwirklichende Möglichkeiten vor, die das wirkliche Ego wesenhaft bestimmen. Husserl bezeichnet diese anschaulichen Möglichkeiten als „Potentialitäten“, die je solche des „Ich kann“ oder des „Ich tue“ des Ego sind. Jeder intentionale Bezug impliziert immer einen anschaulichen Horizont solcher Potentialitäten. Soviel also zur Anschaulichkeit in der immanenten Sphäre des transzendentalen Bewusstseins (also auf der ersten Stufe). Reicht das aber hin, um so tatsächlich die *Legitimation* des solcherart Analysierten zu liefern?

\*\*\*

Kommen wir noch einmal auf die Formulierung des „Prinzips aller Prinzipien“ zurück, um zu zeigen, dass in der Husserl'schen Phänomenologie der Erkenntnislegitimation das Fichte'sche Erbe sich noch auf einer tieferen Ebene nachweisen lässt. Husserl behauptet nicht, dass *jede* Rechtsquelle der Erkenntnis auf die originär gebende Anschauung zurückzuführen wäre, sondern er sagt wörtlich in diesem § 24 der *Ideen I*, dass jede originär gebende Anschauung *eine* Rechtsquelle der Erkenntnis sei. Das heißt natürlich, dass es Rechtsquellen geben könne, die *nicht* anschaulich wären – oder zumindest zu einem anderen Anschauungstypus gehören würden als jenem, der in dieser deskriptiven Herangehensweise hineinspielt. Wenn die phänomenologische Reduktion, die uns zur transzendentalen Subjektivität und zu ihrem intentionalen Leben zurückführt, zwar die „phänomenologische Fundamentalmethode“<sup>13</sup> ausmacht, so reduzieren sich diese methodischen Betrachtungen doch nicht auf die anschauli-

ins Spiel gebracht, bevor er dann vertiefter in den letzten Texten (aus dem Jahre 1913) von Husserliana X (Husserl, Edmund (1969): *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)* (unter B) die Zeitlichkeit diesseits der „immanenten“ oder „präphänomenalen“ Zeitlichkeit entwickelt hat. Siehe Schnell, Alexander (2007): *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*. Grenoble.

<sup>13</sup> Husserliana I, S. 61.

che Freilegung der Erfahrungen des Ego und den entsprechenden intentionalen Implikationen. Diese Freilegung verweist nämlich implizit auf einige Grundaspekte der phänomenologischen Methode, derer sich Husserl erst im Laufe und insbesondere am Ende der zwanziger Jahre bewusst geworden ist. Genauer gesagt, bedeutet sie, dass, wenn die *deskriptive* Analyse der Phänomenologie (im Sinne einer *eidetischen* Deskription) zwar für die Charakterisierung der „reellen“ Ingredienzien des „immanenten“ Bewusstseins nützlich und notwendig bleibt, so erweist sie sich doch als ungenügend, wenn es – wie sich das in einer *transzendentalen*, letztursprünglich *legitimierenden* Herangehensweise als notwendig erweist – darum geht, auf die letztkonstitutive Stufe dieser immanenten Phänomene hinabzusteigen. Diese Erfahrungen des Ego sind nämlich nicht bloß gegeben, bzw. gegenwärtig, so dass eine Beschreibung *genügte*, um deren strukturelle Momente hervorzukehren (seien diese auch in intentionalen Implikationen gegeben), sondern sie verlangen dazu noch nach einer Überwindung der Hindernisse, die das Verständnis ihrer konstitutiven Rolle erschweren, bzw. unmöglich machen – also nach einer Form der „Dekonstruktion“ (Husserl spricht in diesem Zusammenhang von einer „Abbaureduktion“<sup>14</sup>), der auf derselben letztkonstitutiven Stufe (welche die oben angekündigte *zweite Stufe* ausmacht) ein positives Gegenstück entspricht: nämlich eine *Konstruktion*<sup>15</sup>, die weder eine spekulative noch eine metaphysische, sondern eine genuin *phänomenologische* Konstruktion darstellt<sup>16</sup>. Warum ist es nun aber notwendig, auf dieser zweiten Stufe (diesseits der deskriptiven Erfahrung der immanenten Sphäre des transzendentalen Bewusstseins) jene „phänomenologischen Konstruktionen“ zu vollziehen? Phänomenologische Konstruktionen werden im-

<sup>14</sup> Die „primordiale Reduktion“ (qua Reduktion auf die Eigenheitssphäre), die Husserl im § 44 der fünften *Cartesianischen Meditation* entwickelt und anwendet, veranschaulicht gut eine solche „Abbaureduktion“. Siehe ferner das Manuskript C 17 (Husserl, Edmund (2006): Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934). Die C–Manuskripte, Husserliana Materialien, Band VIII, Lohmar, Dieter (Hg.), Dordrecht, S. 394f.).

<sup>15</sup> Husserl spricht in diesem Zusammenhang von einem „konstruktiven Ergänzungsstück“ der phänomenologischen Methode, Husserl, Edmund (1956): Erste Philosophie. Zweiter Teil, Husserliana VIII, S. 139.

<sup>16</sup> Vgl. die Paragraphen 59 et 64 der *Fünften Cartesianischen Meditation*. Der Begriff einer „phänomenologischen Konstruktion“ ist vor allem in Texten aus den dreißiger Jahren, als Husserl und Fink in einem regen und regelmäßigen Austausch standen, anzutreffen, wenn auch die erste Erwägung (meiner Kenntnis nach) bereits aus dem § 39 der *Einleitung in die Philosophie* (1922/23) stammt (Husserl, Edmund (2002): *Einleitung in die Philosophie*. Husserliana XXXV, S. 203). Heidegger gebraucht diesen Begriff explizit in den Paragraphen 63 und 72 von *Sein und Zeit*; eine vertiefte Anwendung wird dann in der Vorlesung aus dem Sommersemester von 1929 ausgearbeitet, wo Heidegger seinen Begriff der „Konstruktion“ auf die *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95) Fichtes stützt (siehe Heidegger, Martin (1997): *Der deutsche Idealismus* (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart. HG 28, Frankfurt a. Main). Im § 7 der *Sechsten Cartesianischen Meditation* erkennt schließlich auch Fink der phänomenologischen Konstruktion innerhalb seiner Überlegungen über die phänomenologische Methode eine entscheidende Rolle zu.

mer dann notwendig, wenn die intentionale Analyse auf Grenzen stößt, welche durch die blinden Flecke der deskriptiven Analyse bestimmt werden.

Die phänomenologische Konstruktion konstruiert sowohl das Faktum als auch die Bedingungen der Möglichkeit desselben – nämlich das, *was es möglich macht, was es „ermöglicht“*. Konstruierend folgt die phänomenologische Konstruktion der Notwendigkeit des zu Konstruierenden. Damit das aber wiederum möglich ist, muss die phänomenologische Konstruktion über eine *spezifische Anschaulichkeit*<sup>17</sup> verfügen – sie kann sich daher nicht auf eine rein begriffliche, intellektuelle Konstruktion beschränken. Diese Anschaulichkeit<sup>18</sup> ist selbst gestiftet und gründet in der „Geschichte“ (der Genese, den *habitus* und den Sedimentationen) der Erfahrungen des Phänomenologen. Daher kann die Anschaulichkeit, welche die phänomenologische Konstruktion spezifisch kennzeichnet, selbst hinsichtlich ihrer tiefsten „Schichten“ oder „Stratifikationen“ genetisch rekonstruiert werden.

Diese Art, das Problem darzustellen, entspricht nun genau dem Fichte'schen Verfahren einer „genetischen Konstruktion“. Wie Fichte es zum Beispiel in der *Wissenschaftslehre von 1804* (zweite Fassung) unterstreicht, geht das genetische Konstruieren nicht etwa von „Fakten“, sondern von einer „Tathandlung“ aus (die ein Synonym für die „Genese“ ist<sup>19</sup>) und lässt deren Legitimierung weder aus einem Vorurteil noch aus einem spekulativen Prinzip, sondern aus dem, was seine Notwendigkeit allererst *durch die Konstruktion selbst* bezeugt, hervorbrechen. Und die hier erforderliche Anschaulichkeit ist nun eben ein „Sehen der Genese“, das Fichte als „Einsicht“ bezeichnet. Gleichwohl besteht ein wichtiger Unterschied zwischen der „genetischen“ und der „phänomenologischen“ Konstruktion. Fichte führt den Gedanken einer „Genese“ des „reinen Wissens“ (welches das Wissen *als Wissen*, also das, was ein Wissen zu einem Wissen macht, kennzeichnet) im Anschluss an seine Kritik an Kant ein, der ja seiner Ansicht nach „Synthesen post factum“ aufgestellt habe (die eine Einheit zweier entgegengesetzter Begriffe *setzt*, ohne diese selbst „abzuleiten“, d.h. ohne sie genetisch zu konstruieren), während Husserls phänomenologische Konstruktionen keine Konstruktionen eines „reinen“ oder „absoluten“ Wissens sind, sondern je auf ein spezifisches „Faktum“ aus sind, das der Konstruktion jeweils als Leitfaden dient. Daher handelt es sich dabei nicht um eine universale Methode, sondern um eine Verfahrensweise, die sich streng innerhalb von durch besondere „Fakten“ aufgewiesene Abgrenzungen hält.

<sup>17</sup> In den dreißiger Jahren schrieb Fink explizit: „Die Phänomenologie ist die konstruktive Anschauung“ (Fink, Eugen (2006): *Phänomenologische Werkstatt*. Band 3/1, Freiburg/München, S. 259).

<sup>18</sup> In der 33. Vorlesung des zweiten Teils der *Ersten Philosophie* (Husserl, Edmund (1959): *Erste Philosophie*. Husserliana VIII/2, S. 48) hatte Husserl diesbezüglich bereits von einem „Herausschauen“ gesprochen.

<sup>19</sup> Fichte (1986), XIII. Vortrag, S. 136.

Wenn nun Husserl zwar in der Tat – zumindest implizit – phänomenologische Konstruktionen solcher „Fakten“ vollzieht (etwa in seinen phänomenologischen Untersuchungen über die Zeit oder die Intersubjektivität), so gibt es doch keine Spur von einer Konstruktion der *Bedingungen der Möglichkeit* derselben. Für Fichte werden die – transzendentalen – Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis durch eine reflexive „Verdoppelung“ legitimiert, d.h. durch eine Bewegung, durch die sichergestellt wird, dass das, was (die Erkenntnis) möglich macht, seinerseits möglich gemacht wird – eine Verdoppelung, die er also als „Ermöglichung“ bezeichnet<sup>20</sup>. Heidegger wird dann in seiner grundlegenden Infragestellung des Intentionalitätsbegriffs das phänomenologische Potential der „Ermöglichung“ ausschöpfen – wobei er jenen Begriff der Ermöglichung bemerkenswerterweise genau auf dieselbe Weise wie Fichte auffassen wird. Auch hier wird die Verbindungslinie zum Wissenschaftslehrer auf einer weniger historiographischen als vielmehr systematischen Ebene deutlich.

\*\*\*

In *Sein und Zeit* schlägt Heidegger nämlich eine ontologische Interpretation der intentionalen Struktur vor, die diese aus dem beschränkten Rahmen einer *Bewusstseinsanalyse* herauslöst. Diese Auslegung ersetzt den Begriff der „transzendentalen Subjektivität“ durch jenen des „Daseins“ – der nicht anthropologisch, sondern ontologisch analysiert wird – und der kein bloß „vorhanden“ oder „zuhanden“ Seiendes ausmacht, sondern wesenhaft *Sein-Können* ist. Das Dasein ist ein Möglich-Sei(e)n(des), es versteht sich selbst je nur aus seinen *Möglichkeiten*. Heidegger erschließt somit den Begriff der „Möglichkeit“ in einer Weite, die nicht nur über den Rahmen der intentionalen Bewusstseinsanalyse bei Husserl hinausgeht, sondern auch die Frage nach dem Bezug zwischen diesem Begriff und der ontologischen Dimension der Subjektivität aufwirft.

Dass nun die Daseinsanalyse – qua „Fundamentalontologie“ – sich auf einer *ontologischen* Ebene vollzieht, heißt aber nicht bloß, dass Heidegger sich der Perspektive der Einzelwissenschaften (Psychologie, Anthropologie usw.) widersetzt. Für ihn geht es vielmehr vor allem darum, das Dasein in den Bezug zum Seienden „im Ganzen“ zu setzen. Dann stellt sich aber eine zweifache Frage: Gibt es zwischen all den Möglichkeiten, die sich dem Dasein bieten, eine, die einen ursprünglichen und ausgezeichneten Status hat? Und lässt sich das Dasein dann in seiner *Ganzheit* fassen?

Die bekannte Antwort auf diese Frage liegt in der Möglichkeit der Unmöglichkeit zu existieren, die den möglichen Bezug zum Tod umschreibt<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Ebd., XVII. Vortrag, S. 179.

<sup>21</sup> Das heißt nicht, dass Heidegger seiner Fundamentalontologie anthropologische Elemente einverleibt, sondern umgekehrt, dass eine vorgängige ontologische Analyse der Subjektivität in einem anthropologischen Phänomen *ausgewiesen* wird. Bezüglich des Verhältnisses von Anthropologie und Metaphysik, siehe Heidegger, Martin (1997), HGA 28, §§ 2–4.

Heidegger bezeichnet einen solchen Bezug, der es gestattet, diese Möglichkeit *als Möglichkeit* „auszuhalten“, und sie als solche entdeckt, als das „Vorlaufen in den Tod“ (d.h. hier: in die äußerste Möglichkeit der Unmöglichkeit zu existieren). Dieses ist eine „Seinsart“ des Daseins und macht ein spezifisches „Verstehen“ aus. Anders ausgedrückt, mit dem Vorlaufen siedelt sich Heidegger sowohl auf einer „ontologischen“ als auch auf einer „erkenntnistheoretischen“ Ebene an. Worin besteht sein phänomenaler Gehalt? Zwei Grundzüge müssen hier hervorgehoben werden. Einerseits *vereinzelt* das Vorlaufen das Dasein; und andererseits, was entscheidend ist, werden die faktischen Möglichkeiten durch einen Akt des Transzendierens, aufgrund dessen diese äußerste Möglichkeit *maßlos* wird, freigegeben und dadurch eröffnet<sup>22</sup>. Und genau hierin wird dann die Nähe zu Fichte deutlich. Heidegger fragt sich nämlich, wie diese letzte Möglichkeit für das Dasein *gewiss* werden kann, also wie es sich diese aneignen kann. Die Antwort besteht darin, dass auf der Ebene, die ausschließlich das „verstehende Aneignen“ betrifft, jenes letzte Möglich-Sein sich in eine Ermöglichung verdoppelt, die das (erkenntnismäßige) Möglich-Machen des Möglichen (des Möglich-Seins) ausmacht. Das Vorlaufen erweist sich somit als die Ermöglichung der äußersten Möglichkeit: „Die Erschlossenheit der [äußersten] Möglichkeit gründet in der vorlaufenden Ermöglichung<sup>23</sup>“. Genauso wie für Fichte die Ermöglichung die Selbstsetzung und Selbstbegründung des Wissens als Wissens möglich macht<sup>24</sup>, macht sie für Heidegger das Gewiss-Werden für das Dasein der äußersten Möglichkeit möglich, welche alle endlichen Möglichkeiten freilegt.

\*\*\*

Bezüglich der letzten Rechtsquelle aller Erkenntnis ist also ein gewisser Bezug der Phänomenologie zu Fichte nicht von der Hand zu weisen: Auf allen Stufen der Legitimation – sei es in Bezug auf die vorrangige Rolle der anschaulichen Evidenz in der deskriptiven Phänomenologie oder auf die phänomenologische Konstruktion und die Ermöglichung auf einer grundlegenden Ebene – stoßen wesentliche Ausarbeitungen der Wissenschaftslehre bei den Gründervätern der Phänomenologie auf Widerhall. Nun wird es darum gehen aufzuzeigen, dass ein solcher Bezug zwischen Phänomenologie und Klassischer Deutscher Philosophie sich auch auf der *ontologischen* Ebene herausstellen lässt.

<sup>22</sup> Diesen Gedanken auf den Bezug zur Tradition anwendend, schreibt Heidegger im gleichen Sinne in der *Grundbegriffe der Metaphysik*: „Die Befreiung von der Tradition ist Immerneuaneignung ihrer wiedererkannten Kräfte“, in: Heidegger, Martin (1983): Die Grundbegriffe der Metaphysik. HGA 29/30, Frankfurt a. Main, § 74, S. 511.

<sup>23</sup> Ebd.

<sup>24</sup> Siehe den oben bereits zitierten XVII. Vortrag der Fichte (1986).

## II

Wenn die Epoché und die phänomenologische Reduktion die „Weltthese“ und alles, was in der Welt vorkommt, in Klammern setzen, anders gesagt, wenn der Gewinn der Phänomenologie auf Kosten einer ontologischen Präkarisierung des Phänomens geht, dann stellt sich die Frage, *welcher Seinssinn* letzterem überhaupt zuzukommen vermag. Diese Frage kann als Leitfaden dienen, um den Status dieses Seinssinns in der Phänomenologie zu klären. Dabei ist es durchaus bemerkenswert, dass genau dieselbe Frage bereits Schellings Fichte-kritik leitete – weshalb es sich lohnt, diese Auseinandersetzung näher zu betrachten. Hierzu ist es hilfreich, zunächst daran zu erinnern, worin die grundlegende Bedeutung des transzendentalen Idealismus bei Fichte und Schelling besteht.

Für beide geht es in erster Linie darum, die transzendente Erkenntnis, d.h. das Wissen *als Wissen* zu fundieren und zu legitimieren. Für Fichte ist das nur so denkbar (und möglich), dass gezeigt werden muss, dass das Wissen sich gleichsam „von innen“ selbst legitimiert – und das heißt insbesondere ohne jeglichen Rückgriff auf ein „objektives“ Seiendes, auf einen „Inhalt“ oder so eine „äußere“ Affizierung. Allein eine solche Genetisierung des „reinen Wissens“ ist in seinen Augen dazu in der Lage, den transzendentalen Idealismus Kants zu vollenden.

Für Schelling dagegen kommt, wie das vor allem in seinem Briefwechsel mit Fichte<sup>25</sup> aus den Jahren 1800 und 1801 zu ersehen ist, der Fichte'sche Standpunkt einem abstrakten „Formalismus“ gleich. Er schlägt in seinem *System des transzendentalen Idealismus* (1800)<sup>26</sup> eine Lösung vor, die diese Klippe umschiffen soll. Diese bringt insbesondere eine völlig andere Auffassung bezüglich der Rolle des objektiven Inhalts in der Begründung des Wissens ins Spiel. Gemäß dieser Auffassung muss der *Inhalt* des Wissens einen integrativen Bestandteil der Selbsterfassung des Ich ausmachen. Der Begriff des „Transzendentalen“ interveniert hier auf zwei Ebenen: in der Reihe der Versuche der Natur, sich selbst zu reflektieren, also innerhalb der Naturphilosophie und auch in der Reihe der Selbstobjektivierungen des Ich, d.h. also innerhalb der eigentlichen Transzendentalphilosophie. Jedes Moment der ersten Reihe hat seine Entsprechung in der zweiten und umgekehrt. Dreh- und Angelpunkt dabei ist der Akt des Selbstbewusstseins – Endpunkt der Naturphilosophie (qua höchster „Potenz“) und Ausgangspunkt der Transzendentalphilosophie. Die höchste Potenz letzterer ist jene, in der das Ich mit *allen* seinen Bestimmungen, die bereits im *freien* und *bewussten* Akt des Selbstbewusstseins enthalten waren, gesetzt wird. Der Grundgedanke dabei ist also, dass die Legitimierung des Wissens – und vor

<sup>25</sup> In: Traub, Hartmut (Hg.) (2001): Schelling – Fichte Briefwechsel. Neuried.

<sup>26</sup> Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (2000): *System des transzendentalen Idealismus*. Brandt, H. D. – Müller, P. (Hg.), Hamburg.

allem jenes Wissens, welches eben dazu in der Lage ist, alles Wissen zu legitimieren – voraussetzt, dass die verschiedenen logischen *und realen* (!) Bestimmungen des Gewussten diese Legitimation selbst kategorial strukturieren. Dieser Auffassung nach ist das transzendental Konstituierende so zu sagen durch das transzendental Konstituierte ontologisch „kontaminiert“.

Der Gegensatz zwischen Fichte und Schelling lässt sich dann folgendermaßen zusammenfassen: Für Fichte kann das Wissen nur so radikal legitimiert werden, dass diese Legitimation jeder Bestimmung des objektiven Inhalts des Wissens *vorausgeht* – denn ein Rückgriff auf diesen Inhalt würde uns sonst aus der transzendentalen Perspektive heraustreten lassen und zu einem Empirismus führen. Schelling setzt dieser „formalistischen“ Ansichtswiese einen Entwurf entgegen, in dem die reale Bestimmbarkeit des Transzendentalen auf die logische Kategorialität des Inhalts des Wissens selbst verweist – ein „Rückbezug“ auf den Inhalt, dank welchem das Transzendente durch denselben konstituiert wird und dadurch im wörtlichen Sinne seine „objektive Realität“ erlangt.

Schellings Position eröffnet nun eine neue Perspektive innerhalb der transzendentalphilosophischen Position, die Levinas phänomenologisch erkannt und zu erschließen versucht hat. Schelling entdeckt in der Tat eine Form des Transzendentalismus, die durch ein „wechselseitiges Bedingungsverhältnis“ zwischen dem transzendental Konstituierenden und dem Konstituierten gekennzeichnet ist (dieser Gedanke ist eben das erste Mal explizit von Levinas entwickelt worden<sup>27</sup>). Zwar hat Schelling dieses nicht ausdrücklich hervorgehoben, dafür ist sich Husserl aber dieser neuen Bedeutung des Transzendentalen bewusst geworden (wie der Verfasser von *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* überzeugend dargelegt hat)<sup>28</sup>. Was beinhaltet nun also genau dieses „wechselseitige Bedingungsverhältnis“?

Die Kritik am „Idealismus“, am „Subjektivismus“ oder am „Formalismus“ bemängelt die jeweilige Tendenz, die Sinnkonstitution des Realen stets dem „subjektiven“ Pol der Korrelation zuzuschreiben. Um eine solche einseitige Sichtweise vermeiden zu können, muss die Bedeutung der Art, wie das „Bewusstsein“ oder das „Denken“ sich auf seinen objektiven Gehalt *bezieht*, genau verstanden werden. Es handelt sich dabei nicht um eine persönliche Aneignung und auch nicht um ein bloß empirisches Bewusstwerden, sondern eben um die Art, wie „wir“ „uns“ auf diesen objektiven Inhalt sowie auf die Art, wie dieser rückbeziehend die korrelativen Strukturen kontaminiert, „beziehen“.

Drei Hauptmomente bestimmen die Antwort auf diese Frage: erstens die Funktion des phänomenologischen Wahrheitsbegriffs; zweitens das wechselseitige Bedingungsverhältnis zwischen dem Konstituierenden und dem Konstituierten in der immanenten und der präimmanenten Bewusstseinsphäre; und

<sup>27</sup> Siehe zum Beispiel Levinas, Emmanuel (1990): *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris, S. 135.

<sup>28</sup> Levinas (1988) S. 134 *et passim*.

drittens die Genetisierung dieses wechselseitigen Bedingungsverhältnisses. Die ersten beiden Momente wurden von Husserl entwickelt, das letzte findet sich in Levinas' *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*<sup>29</sup> an.

Um zunächst die Rolle der *Wahrheit* in der Klärung der ontologischen Grundlegung der intentionalen Korrelation ermessen zu können, ist es hilfreich, die sechste der *Logischen Untersuchungen* zu Rate zu ziehen. Husserls These besteht eben genau darin, die Legitimation der Notwendigkeit der erscheinenden Objektivität an den phänomenologischen Wahrheitsbegriff – diesseits der konkreten Adäquation von „Intellekt“ und „Sache“ zu koppeln. Wahrheit wird dann verwirklicht, wenn der intentionale Bezug „richtig“ ist. Und umgekehrt setzt der adäquate intentionale Bezug den (die Aussage) „wahrmachenden“ Gegenstand voraus – wobei keinerlei konkrete, individuelle Subjektivität hier hineinspielt, sondern die „transzendentalen“ Bestimmungen einen „anonymen“ Status haben. *Wahrheit ist die Form a priori jeden Weltbezugs*. Dieser Gedanke ist für das Verständnis der „Erneuerung des Transzendentalen“ entscheidend, welche auf den *beiden* oben herausgearbeiteten Stufen statthat. Denn hierdurch wird erwiesen, dass die Wahrheit nicht die Stiftung einer Norm auf der Grundlage etwa eines vorgegeben realen Inhalts bedeutet, sondern dass das reale Sein und die Legitimation seiner Notwendigkeit *miteinander vermittelt* sind. Wenn in dieser Hinsicht Husserls Ansatz zwar jenem Schellings folgt, so ist hierbei doch zugleich auch insofern ein Unterschied festzustellen, als in der Phänomenologie keineswegs von „Deduktionen“ realer und idealer Reihen die Rede ist, sondern eben von Analysen, in denen der objektive Gehalt der Phänomene sich phänomenologisch in der (intuitiven oder konstruktiven) Anschauung ausweist. Worin bestehen nun die ontologischen Implikationen dieser Perspektive?

Der Begriff des „Transzendentalen“ bezeichnet bei Husserl nicht nur die Tatsache, dass das zu Erkennende auf ein transzendentales Ich zurückgeführt wird (was die konstitutiven und transzendentalen Leistungen auf die Stufe eines klaren und deutlichen Bewusstseins erhebt), sondern, wie oben bereits entwickelt wurde, dass jede Bewusstseinsaktualität „Potentialitäten“ „impliziert“, die sich dem Bewusstsein nicht in voller Klarheit darstellen (und dies auch gar nicht unbedingt zu tun vermögen). Die Bedeutung jener „Erneuerung“ des Begriffs des Transzendentalen eröffnet – wie Levinas das zurecht betont hat – eine „neue Ontologie“: „Das Sein setzt sich nicht mehr nur als ein dem Denken korrelatives, sondern als ein das Denken selbst je schon fundierendes, durch welches das Sein gleichwohl konstituiert wird<sup>30</sup>“. Das Denken und das Sein, das bewusste Subjekt und das Bewusstseinsobjekt stehen eben gerade in einem „wechselseiti-

<sup>29</sup> Levinas, Emmanuel (2006): *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris (Den Haag, M. Nijhoff, 1974).

<sup>30</sup> Levinas (1988) S. 130f.

gen Bedingungsverhältnis“. Wie kann nun aber dieser Begriff einer „neuen Ontologie“ genauer bestimmt werden?

Im § 20 der *Cartesischen Meditationen* hatte Husserl zunächst herausgestellt, dass auf der Ebene der *immanenten* Bewusstseinsphäre in jedem intentionalen Bezug zwar ein Gemeintes intentional vermeint wird, dass aber die Meinung zugleich auch durch einen „Überschuss“ gegenüber jenem *explizit* Vermeinten gekennzeichnet ist. Das heißt, dass sich in dieser Verfahrensweise der transzendentalen Phänomenologie ein „Horizont“ eröffnet, der die intentionale Konstitution *vorzeichnet* und diese dadurch „motiviert“, sich an jenem „Überschuss“ zu orientieren – was jede einseitig ausgerichtete Konstitution relativiert und auf ein wechselseitiges Abhängigkeitsverhältnis verweist, welches das *immanente* intentionale Bewusstsein sowie das Sein des ebenfalls *immanent* Erscheinenden betrifft. Entscheidend dabei ist, dass innerhalb der Sphäre des durch die Epoché und die Reduktion Eröffneten, in welcher der dogmatische Seinsbegriff neutralisiert ist, ein „transzendental *Konstituiertes*“ aufbricht, das eben jede Bewusstseinsleistung *ontologisch* fundiert. Für Levinas besteht „die Phänomenologie selbst“ in jenem wechselseitigen Bedingungsverhältnis, das er folgendermaßen beschreibt: „Intentionalität bedeutet, dass jedes Bewusstsein Bewusstsein von etwas ist, vor allem aber, dass jeglicher Gegenstand das Bewusstsein, welches sein Sein erstrahlen lässt und durch welches es eben erscheint, ruft und gleichsam erweckt<sup>31</sup>“.

Das ist aber nicht alles. Jene wechselseitige Vermittlung hat noch einen tieferen Sinn, wodurch ersichtlich wird, dass diese „neue Ontologie“ in der Phänomenologie auch auf der genuin transzendentalen Konstitutionsstufe, d.h. in der besagten „immanenten Sphäre“ gültig ist: Durch die Epoché und die Reduktion eröffnet sich nämlich ein „subjektiver Bereich“ in einem *anderen* Sinne, den man mit Husserl eben die „präimmanente“ Bewusstseinsphäre nennen kann und der zugleich, noch einmal in Levinas' Worten, „objektiver als alle Objektivität<sup>32</sup>“ ist. Dies besagt insbesondere, dass das Objekt nicht bloß das Korrelat des Subjekts ist, sondern dass hier ein Vermittlungsbezug besteht, durch den das Subjekt nicht „bloßes“ Subjekt, das Objekt nicht „bloßes“ Objekt ist<sup>33</sup>. Das Sein, von dem hier die Rede ist, kann nicht mehr eigentlich als ein „Sein“ angesehen werden. Es verlangt nach einer radikaleren Reduktion. Deswegen nennt Husserl es auch an verschiedenen Stellen seiner späten Manuskripte – und offensichtlich unter dem Einfluss Finks – ein „Vor-Sein“<sup>34</sup>. Dieses „Vor-Sein“ geht vom konstitutiven Standpunkt aus betrachtet dem Sein der Welt gewissermaßen voraus und unterminiert den Gegensatz von einer erkenntnistheoreti-

<sup>31</sup> Ebd., S. 134.

<sup>32</sup> Ebd., S. 131; dt. Übersetzung, S. 131.

<sup>33</sup> Ebd., S. 133; dt. Übersetzung, S. 134.

<sup>34</sup> Siehe insbesondere den Text Nr. 62 der C-Manuskripte (Husserl (2006) S. 269) und eine Fußnote im Text Nr. 35 von Husserl, Edmund (1973): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Husserliana XV, S. 613.

schen und einer ontologischen Perspektive, da es sowohl die anonyme transzendente „Subjektivität“ als auch das von ihr konstituierte und sie fundierende Korrelat betrifft.

Die Bestimmung des objektiven Inhalts des Realen verlangt somit sowohl nach einer subjektiven Konstitutionsleistung als auch nach einer ontologischen Fundierung, die dem so Konstituierten eine objektive Realität verleiht – und zwar *gleichursprünglich!* Die transzendente Konstitution *ist* eine ontologische Fundierung. Ich betone: Nur sofern das (transzendental konstituierte) Sein das Bewusstsein „*fundiert*“ (genau hierin besteht die „*objektivere* Objektivität“ als alle *einseitig durch die transzendente Subjektivität konstituierte Objektivität*), kann das Bewusstsein das Erscheinende „*konstituieren*“. Der Konstitutionsbegriff verweist somit darauf, dass der Gegenstand nicht als bloß *abstrakter* Leitfaden fungiert, sondern die transzendentalen Leistungen *kontaminiert*. Dieser Gedanke ist übrigens systematisch nicht weit von jenem einer „Epigenese“, wie er in letzter Zeit<sup>35</sup> im Ausgang von Kant von Catherine Malabou entwickelt wurde, d.h. von einer Genese, die durch den objektiven Gehalt *jenseits* („epi-“) des *transzendentalen Ursprungs* vermittelt wird und damit sozusagen die Kehrseite der Auffassung, der zufolge die Objektivität kategorial strukturiert ist, ausmacht.

Schließlich kann das „wechselseitige Bedingungsverhältnis“ *in die transzendente Genese* selbst (so wie sie von Fichte entworfen wurde) hineingenommen werden. Dieses Bedingungsverhältnis wird nämlich, laut des Levinas'schen Entwurfs der „Dia-chronie“ in *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, seinerseits – und zwar, hätte Fichte hinzugefügt: durch eine (*Selbst-*)*Reflexion* – genetisiert. Jedes Bedingungsverhältnis impliziert in der Tat eine Differenz der Ebene oder des Registers, bei der jeweils eine *Präsenz* und ein *Entzug* festzustellen ist (nämlich, je nach dem eingenommenen Standpunkt, entweder des Bedingenden oder des Bedingten). Allerdings geht es dabei nicht lediglich darum (wie das bei Fichtes Reflexion der Kantischen Transzendentalphilosophie der Fall war), dass der Begriff des Transzendentalen insofern eine Vernichtung und eine Erzeugung impliziert, *als keinerlei mögliche Erfahrung sich auf ihn beziehen kann* (und wo darüber hinaus diese Vernichtung und diese Erzeugung sich je nur auf *diese* oder *jene* transzendente Bedingung beziehen), sondern es findet hier ein Sprung von einem Register zu einem anderen statt, der sich auf die *gesamte* Sphäre diesseits des immanenten Bewusstseins erstreckt und – eben dank einer *reflexiven Vertiefung* des „Bedingungsverhältnisses“ – ein Wechselspiel von „Präsenz“ und „Nicht-Präsenz“ (Entzug) zeitigt. Deshalb erkennt Levinas in dieser zweifachen Figur nicht nur das Wesen jedes Bedingungsverhältnisses, sondern, indem er mehrmals auf die „Nicht-Bedingung *oder* Bedingung (*incondition ou*

<sup>35</sup> Malabou, Catherin (2014): *Avant demain. Épigenèse et rationalité*. Paris.

condition)<sup>36</sup>“ verweist, verortet er sie „diachronisch“ in ihrem Ursprung, der dort gewissermaßen die Form eines „Prinzips oder Nicht-Prinzips“ annimmt oder eben dessen, was Levinas die „Anarchie“ nennt. Dieser „Sprung“ – und darin besteht also der fundamentale Sinn der Genesis – wird nicht von außen von irgend einem „Beobachter“ vollzogen (und sei dieser auch „uninteressiert“), sondern er verwirklicht in einer „Reflexion der Reflexion“ (dieser Ausdruck ist wiederum von Fichte), d.h. *selbstreflexiv*, die Grundbestimmung des Transzendentalen, welche in der charakteristischen Verdoppelung der Ermöglichung besteht, also in der Einsicht, dass das richtige Verständnis der Bedingungen der Möglichkeit von etwas je auch zugleich das entdeckt, was diese Bedingungen der Möglichkeit selbst möglich macht.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass es in diesem Beitrag darum ging, Argumente für die These zu liefern, dass der Rückgriff auf wirkungsmächtige Ausarbeitungen innerhalb der Klassischen Deutschen Philosophie Licht auf ein „Ungedachtes“ in der phänomenologischen Methode zu werfen vermag. Dieses Ungedachte betrifft sowohl das genaue Verständnis des Begriffs des Transzendentalen als auch den Bezug zwischen dem (weitgefächerten) Begriff der „Möglichkeit“ und dem der transzendentalen „Subjektivität“. Drei Probleme waren hierbei für diese Überlegungen maßgeblich: Wie kann die anschauliche Evidenz ein *legitimierendes* Vermögen aufweisen? Was ist der *Seinssinn* des Phänomens unter permanenter Festhaltung an der Epoché? Wie lassen sich die (erkenntnistheoretische) Frage nach den „Rechtsquellen“ der Erkenntnis mit der (ontologischen) Frage nach der seinspezifischen Grundlage des transzendental Konstituierten *verbinden*? Diese Fragen liefen schließlich auf das Problem hinaus, welcher Status dem Feld der *transzendentalen „Subjektivität“* im Gegensatz zum konkreten „Ich“ zukommt. Eines der Ergebnisse dieser Untersuchung suggeriert, dass erstere in der Tat ein „*Feld*“ darstellt, während letzteres eher ein „*Pol*“ der intentionalen Korrelation *innerhalb* dieses Feldes ausmacht. Die Antworten auf diese Fragen wurden nicht von einem einzigen Autor gegeben (und konnten dies auch gar nicht) – und zwar weder in der Klassischen Deutschen Philosophie noch in der Phänomenologie. Sie brachten jeweils die Begriffe einer („genetischen“ bzw. „phänomenologischen“) „Konstruktion“, eines „wechselseitigen Bedingungsverhältnisses“ im Mittelpunkt einer „neuen Ontologie“ und einer „Ermöglichung“, d.h. der als „ermöglichende Verdoppelung“ zu verstehenden „Reflexion der Reflexion“ ins Spiel. Schelling und vor allem Fichte haben hierdurch Wege zu Analysen diesseits der Spaltung von „Erkenntnistheorie“ und „Ontologie“ eröffnet, von denen sich die Phänomenologen (d.h. hier: Husserl, Heidegger und Levinas) gleichsam „hinter ihrem Rücken“ bzw. unbewusst haben inspirieren lassen, als es darum ging, die Einheit der

<sup>36</sup> Levinas (2006) S. 17, 186, 196, 203, 281, 282. Dieser Ausdruck verweist darüber hinaus auf die Art und Weise, wie Levinas die Subjektivität als „Ort oder Nicht-Ort“ (bzw. „Ort und Nicht-Ort“) kennzeichnet (insbesondere a.a.O., S. 77).

transzendentalen Phänomenologie hinsichtlich ihrer spekulativen Grundlagen zu reflektieren.

### *Literaturverzeichnis*

- Artemenko, Natalia – Chernavin, Georgy – Schnell, Alexander: Phenomenology and Classical German Philosophy. Die Phänomenologie und die Klassische Deutsche Philosophie. in: Horizon – Studies in Phenomenology, Band 4–2/2015 (Special Issue).
- Fabianelli, Faustino – Luft, Sebastian: Husserl und die Klassische Deutsche Philosophie. coll. „Phaenomenologica“, 2014.
- Fichte, Johann Gottlieb: Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804. Lauth, R. – Widmann, J. – Schneider, P. (Hg.), Hamburg, 1986.
- Fink, Eugen: Phänomenologische Werkstatt. Band 3/1, Freiburg/München 2006.
- Hartmann, Nicolai: Diesseits von Idealismus und Realismus (1924), in: Studien zur Neuen Ontologie und Anthropologie. Hartung, G. – Wunsch, M. (Hg.), Berlin/Boston, 2014, S. 19–66.
- Heidegger, Martin: Sein und Zeit. HGA 2, Frankfurt am Main 1977.
- Heidegger, Martin: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. HGA 26, Frankfurt am Main 1978.
- Heidegger, Martin: Die Grundbegriffe der Metaphysik. HGA 29/30, Frankfurt a. Main 1983.
- Heidegger, Martin: Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart. Gesamtausgabe, HGA 28, Frankfurt a. Main 1997.
- Husserl, Edmund: Cartesianische Meditationen. Husserliana I, 1991.
- Husserl, Edmund: Einleitung in die Philosophie. Husserliana XXXV, 2002.
- Husserl, Edmund: Erste Philosophie. Zweiter Teil, Husserliana VIII, 1956.
- Husserl, Edmund: Ersten Philosophie. Husserliana VIII/2, 1959.
- Husserl, Edmund: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Husserliana III/1, 1976.
- Husserl, Edmund: Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934), 2006.
- Husserl, Edmund: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Husserliana XV, 1973.
- Husserl, Edmund: Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917), 1969.
- Levinas, Emmanuel: Totalité et infini. Essai sur l'extériorité. Paris 1990.

- Levinas, Emmanuel: Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. Paris 2006 (Den Haag, M. Nijhoff, 1974)
- Levinas, Emmanuel: En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Paris (1. Ausgabe 1949) dt. Übersetzung in: Levinas, Emmanuel: Die Spur des Anderen. Freiburg/München 1988.
- Malabou, Catherine: Avant demain. Épigenèse et rationalité. Paris 2014.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (2000): System des transzendentalen Idealismus. Brandt, H. D. – Müller, P. (Hg.), Hamburg 2000.
- Schnell, Alexander: Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive. Grenoble 2007.
- Traub, Hartmut (Hg.): Schelling – Fichte Briefwechsel. Neuried 2001.