

Eugen FINKS

SECHSTE CARTESIANISCHE MEDITATION (1932)

Prof. Dr. Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal)

© Copyright Februar 2020 – Alle Inhalte dieses Dokuments sind urheberrechtlich geschützt. Bei Verwendung muss ausdrücklich und explizit auf die Quelle hingewiesen werden. Alle Rechte, einschließlich der Vervielfältigung, Veröffentlichung, Bearbeitung und Übersetzung, bleiben vorbehalten (Prof. Dr. Alexander Schnell).

Analytisches Inhaltsverzeichnis

§ 1

Hauptabsicht des Werkes: Aufklärung des Sinnes eines „konstitutiven Idealismus“. Weshalb konnte das nicht in den ersten fünf Meditationen geleistet werden? 1.) Weil die Architektonik der Phänomenologie noch gar nicht erfasst wurde; 2.) weil der Durchbruch in die Sphäre der transzendentalen Subjektivität bisher lediglich skizziert wurde; 3.) weil die Methode (in der Phänomenologie) gar nicht vor der ausgeführten Arbeit ausgearbeitet werden kann. Nur nach der Verwirklichung dieser drei Voraussetzungen kann eine Methodenlehre in der Phänomenologie angegangen werden.

Es geht um die Darstellung der Grundlegung der Möglichkeit, überhaupt zu philosophieren. Grundvoraussetzung hierfür ist die „phänomenologische Reduktion“. Dies beinhaltet sowohl die egologische als auch die intersubjektive Reduktion. Die Durchführung der Reduktion eröffnet das genuine Sein der transzendentalen Subjektivität qua genuin phänomenologischer Sphäre: die „reduktive Gegebenheit“. Die zwei Grundunterschiede zwischen der sechsten zu den vorigen fünf Meditationen: a.) Herausstellung der „transzendentalen Naivität“ unmittelbar *nach* der Reduktion (und zwar nach jener der „natürlichen Naivität“ *vor* der Reduktion); b.) Aufweisung des genuin phänomenologischen Verstehens- und Erkenntnisbegriffs (= „konstitutives Verstehen“), der eine konstruktive Dimension impliziert.

§ 2

Die Architektonik der transzendentalen Phänomenologie (Elementarlehre [Ästhetik, Analytik und Dialektik] und Methodenlehre). Der „transzendente Zuschauer“ und sein Bezug zum „konstituierenden Ich“. Zwei Auffassungen der phänomenologischen Konstruktion.

§ 3

Die „Selbstverständigung“ der Phänomenologie und das Problem des Zusammenhangs von „Vorgegebenheit“ und möglicher „Selbstbezogenheit“. 1. Frage: Was ist in der Phänomenologie *überhaupt* „vorgegeben“? Diese Frage gestaltet sich weiter aus in der Grundfrage nach der Art der Vermitteltheit von Vorgegebenheit und transzendentaler Reflexivität. Finks zentrale These besagt, dass die transzendente Methodenlehre sich in einer „reflexiven Verdoppelung“ als „transzendentales Für-sich-Werden eines transzendentalen Für-sich-Werdens“ erfasst. 2. Frage: Wie kommen weltkonstituierendes und phänomenologisierendes Ich jeweils zu sich selbst? Antwort: Die transzendente Elementarlehre ist die sich vollziehende Bewegung des Zu-sich-selbst-Kommens des *transzendentalen Lebens*; die transzendente Methodenlehre die des Zu-sich-selbst-Kommens des *phänomenologisierenden Ich*. 3. Frage: Wie ist die „Selbstbezogenheit“ der

Phänomenologie im Allgemeinen und des *phänomenologisierenden Ich* im Besonderen zu verstehen? Fink antwortet hierauf noch nicht, sondern stellt zunächst einen Vergleich mit der Historik, der Logik und der Psychologie an.

§ 4

Herausstellung dreier Stufen: immanentes Sein, Werden des Seins, Sein des Phänomenologisierens = Vor-Sein. Dadurch kann endlich die Selbstbezogenheit der Phänomenologie gegenüber jener der Psychologie eindeutig abgegrenzt werden: Es handelt sich dabei um eine „Identität in der Verschiedenheit“. Die Spaltung des transzendentalen Lebens (in konstituierendes und phänomenologisierendes Ich) als Bedingung für das Zu-sich-selbst-Kommen desselben. Selbstbezogenheit der Phänomenologie und Selbstbedingtheit des phänomenologischen Verstehens.

§ 5

Das „Warum“ (= die Motivation) des Phänomenologisierens. Die transzendente Einstellung liegt der natürlichen Einstellung zugrunde. Die Rolle der Selbstbedingtheit des phänomenologischen Verstehens sowie der phänomenologischen Konstruktion dabei.

Das „Wie“ des Phänomenologisierens. Das „Wer“ des Reduzierens ist das phänomenologisierende Ich (qua „selbstproduzierendes“). Diese Selbstproduktion = Entmenschung des Menschen(-Ich). Das phänomenologisierende Ich qua „funktioneller Exponent“ des transzendental konstituierenden Lebens. Gegenseitiges Bedingungsverhältnis von Epochè und Reduktion, bzw. „Freilegung“ und „Ausbildung“, bzw. „Glaubensenthaltung“ und „Glaubensbildung“.

Das „Sein“ „in einem letzten Sinne“ kann nur durch die Produktion des phänomenologisierenden Zuschauers gewonnen werden. Der Gegenstand des Phänomenologisierens ist der konstitutive Prozess. Das Werden der Konstitution ist die Selbstverwirklichung der konstituierenden Subjektivität in der Weltverwirklichung. Husserl, Heidegger und Fink zur Frage nach der Vorgegebenheit der Welt.

§ 6

Die Frage nach der Bedeutung des „Gegebenseins“ der konstitutiven Struktur des transzendentalen Lebens. Die konstituierende Produktivität des phänomenologisierenden Ich. Zeitliche Analyse des „Dabeiseins“ des phänomenologisierenden Ich (bei der Weltkonstitution). Offenheit der Ergebnisse dieser Analyse.

§ 7

Um dieses Problem (der Bedeutung des Gegebenseins) endgültig zu lösen, ist die „konstruktive Phänomenologie“ vonnöten. Phänomenologische Konstruktion „im engeren Sinne“: ergänzendes Verfahren innerhalb der „transzendentalen Dialektik“. Das Problem der „Gleichzeitigkeit“ von konstituierendem und phänomenologisierendem Ich. Wechselverhältnis von Konstitution und Phänomenologisieren. Phänomenologische Konstruktion „im weiteren Sinne“: Hinausgehen der phänomenologischen Konstruktion über die reduktive Gegebenheit. Die phänomenologische Konstruktion hat es mit „Ungegebenheit“ zu tun. Das „Dabeisein“ des Zuschauers in der regressiven und in der konstruktiven Phänomenologie. Das Thema der „Ungegebenheit“ in der konstruktiven Phänomenologie. Parallelen zwischen Finks konstruktiver Phänomenologie und Kants transzendentaler Dialektik.

§ 8

Was bedeutet das „Phänomenologisieren“? (= die Fundamentalfrage der transzendentalen Methodenlehre). Phänomenologisieren qua „theoretisches Erfahren“. Paradox: das

phänomenologische Theorisieren kann kein fertiges Vermögen voraussetzen, deswegen muss eine „Verwandlung“ der menschlichen zur transzendentalen Vernunft veranschlagt werden. Gegenstand des Theorisierens: „produziertes Sein“ auf der Grundlage des transzendentalen „Vor-Seins“. Theoretische Erfahrung heißt also: „Produktivität“ qua Ontifizierung der vorseienden Lebensvorgänge der transzendentalen Subjektivität. Unklarheiten in Finks Ansatz bezüglich der Dreistufigkeit. Herausstellung von drei Stufen des Ich und drei Weisen der „Produktivität“.

§ 9

Phänomenologisieren als Ideieren. Mundanes, transzendentales und phänomenologisierendes Eidos. Ideieren und Produktion (bzw. „Produktivität“). Bestehende Unklarheiten in Finks Ausführungen aufgrund der unzureichenden Klarstellung der Dreistufigkeit.

§ 10

Die Frage nach der genuin phänomenologischen Sprache. Die Frage nach der transzendentalen Prädikation. Der Bezug von der Sprache und dem Verhältnis von natürlicher und phänomenologischer Einstellung. Zusammenhang zwischen der „Verwandlung der Sprache“ (was die Weise ihres Bedeutens angeht) und der „Erscheinung der Phänomenologie“. Lebendige Analogisierung qua „Analogie zur Analogie“: ihr Bezug zum Bedingungsverhältnis zwischen Seiendem (Konstituiertem) und Vorseiendem. Unmöglichkeit einer transzendentalen Sprache laut Fink. Die Affinitätsrelationen zwischen transzendentalen und in der natürlichen Sprache ausgedrückten Sachverhalten. Die analogisierende Explizierung der Selbstkonstitution der transzendentalen Subjektivität. Die prädikative Explizierung als Voraussetzung für die Rückbindung der transzendentalen Einstellung an die natürliche Einstellung. „Primäre“ Verweltlichung (der Konstitution) und „sekundäre“ Verweltlichung (des Phänomenologisierens). Die sekundäre Verweltlichung des phänomenologisierenden Ich als *Komplettierung* der Idee, dass dieses der funktionelle Exponent des konstituierenden Ich sei. Die sehr enge Verbundenheit von Prädikation und Verweltlichung.

§ 11

Weiterführung der Behandlung der Verweltlichung des phänomenologischen Wissens und des phänomenologisierenden Ich. Die Frage nach dem „Wer“, nach der „Potentialität“ und nach der „Kommunikation“ in den mundanen Wissenschaften. Die (zunächst allgemein aufgeworfene) Frage nach dem „Wer“, nach der „Potentialität“ und nach der „Kommunikation“ in der Phänomenologie, um so den Seinssinn des transzendentalen Zuschauers aufzuklären. Die Umgreifung (und die dadurch geleistete Mundanisierung) des transzendentalen Ich durch das konstituierende Ich. Nochmals zur primären Verweltlichung des konstituierenden Ich (= aktive Mundanisierung) und zur sekundären Verweltlichung des phänomenologisierenden Ich (= passive Mundanisierung).

Das „Wer“ des Phänomenologisierens. Dieses „Wer“ ist kein konkreter Ichpol, sondern das „Geschehen der transzendentalen Selbstbewegung des konstituierenden Lebens“. Die „dialektische Einheit“ von transzendentalem und mundanem Subjekt. Das „Wer“ ist also sowohl transzidental als auch mundan. Die Rolle, die darin die phänomenologische Konstruktion im weiteren Sinne spielt. Das Umgriffensein der mundanen Wahrheiten durch die transzendentalen Wahrheiten.

Die Potentialität des Phänomenologisierens. Unterscheidung von Potentialität in den natürlichen Wissenschaften und Potentialität in der Phänomenologie. *Keine* Potentialität des Phänomenologisierens für den Menschen *vor* der Reduktion – *scheinbare Erweiterung* des Potentialitätsbereichs des Menschen *nach* der Reduktion. Die Rolle der Intersubjektivität für die Klarstellung der Potentialität. Mundane und phänomenologische Intersubjektivität.

Zweifache Erweiterung: die des vermenschenden Phänomenologisierens in die verweltlichte Erscheinung und die des konstituierenden Ego in die einzufühlende Intersubjektivität. Die Verweltlichung des Phänomenologisierens als „Zusammenfließen“ von Erscheinung und Transzendentalisierung. Objektive Seite: das „Vorsein“. Subjektive Seite: offene Frage, ob hier Pluralität oder Individuation statthat.

Der Sinn der „kommunikativen‘ Gegebenheit“ der Objektivierung des Phänomenologisierens. Das Problem der Verstehbarkeit des Transzendentalen. Die zweifache Objektivierung des Phänomenologisierens. Die Transzendierung als Voraussetzung für die Verstehbarkeit transzendentaler Erkenntnis (= Kernpunkt der phänomenologischen Konstruktion). Phänomenologisieren und Geschichtlichkeit. Die Frage nach einer genuin transzendentalen Geschichtlichkeit. Nochmals zum Bezug von phänomenologischer Konstruktion und Zeitlichkeit. Historische Tradierung qua Einschreibung der Habitualisierung des Phänomenologisierenden in weltliche Institutionen.

Der phänomenologische Begriff der Wissenschaft. (Zweifache) Angewiesenheit des Phänomenologisierens auf seine verweltlichende Erscheinung. Mundane Erkenntnis qua bloßes Strukturmoment des ganzen Systems der transzendentalen Wahrheit: Enthaltensein des mundanen Wissenschaftsbegriffs im transzendentalen.

Das phänomenologische Absolute. Mundanes und phänomenologisches Absolutes. Die „In-Begrifflichkeit“ des phänomenologischen Absoluten. Überwindung der Scheidung von Konstitution und Phänomenologisieren.

Gegenstand der „absoluten Wissenschaft“: das phänomenologische Absolute qua „Synthema der konstitutiven und ‚transzendentalen‘ Tendenz“ (bzw. von Sein und Vor-Sein).

Subjekt der „absoluten Wissenschaft“: das phänomenologische Absolute qua antithetische Synthetik von transzendentaler Zuschauer und Mensch. Aufhebung des Menschen-Ich und des phänomenologisierenden Ich im „Subjekt“ des phänomenologischen Absoluten.

Erkenntnisweise der „absoluten Wissenschaft“. Absolutes Wissen als vollendete Selbstverständigung der Phänomenologie bzw. als transzendentales Für-sich-Werden eines transzendentalen Für-sich-Werdens.

§ 12

Phänomenologie als transzendentaler Idealismus. Vier Formen des „mundanen“ Idealismus. Die ontologische Fundamentalthese des erkenntnistheoretischen (mundanen) Idealismus. Fünf Unterschiede zwischen dem phänomenologischen und dem mundanen Idealismus. Die Grundbestimmung des phänomenologischen Idealismus laut Husserl (im § 41 der vierten der *Cartesischen Meditationen*): Selbstausslegung qua *Sinnesauslegung* des Feldes der transzendentalen Subjektivität. Finks positive Bestimmung des phänomenologischen Idealismus. Auch der phänomenologische Idealismus stellt eine ontologische These dar: Rückbezug des „Seins“ auf das „Vor-Sein“. Die fundamentale Rolle der „Konstitution“ im phänomenologischen Idealismus. Die Bedeutung der „Interpretation“. Die zentrale Funktion des „konstitutiven Verstehens“ oder „Begreifens“ im als „konstitutiver Idealismus“ verstandenen phänomenologischen transzendentalen Idealismus. Zwei methodologische Schlussbemerkungen: Konstitutiver Idealismus ist keine Argumentationslogik; wesentliche Rolle der „bildenden Konstitution“ für den konstitutiven Idealismus (diesseits der mundanen Ebene).

Gliederung

Zur Gliederung des Werks ist zu sagen, dass der Hauptteil der *VI. Cartesianischen Meditation* in drei Teile unterteilt ist, in denen jeweils wiederum drei (bzw. im dritten Teil zwei) Unterteile auszumachen sind.

Nachdem in den ersten vier Paragraphen Thema, Problem und Gliederung der transzendentalen Methodenlehre vorgestellt werden, lassen sich folgende drei Hauptteile bestimmen:

I] Die verschiedenen methodologischen Grundweisen des Phänomenologisierens (= Methode der Methodenlehre)

A/ Reduzieren (§ 5)

B/ Regressive Phänomenologie (§ 6)

C/ Konstruktive Phänomenologie (= phänomenologische Konstruktion im weiteren Sinne) (§ 7)

II] Die verschiedenen Weisen des Phänomenologisierens als „Produzieren“ (= phänomenologische Konstruktion im engeren Sinne)

A/ Theoretisches Erfahren (§ 8)

B/ Ideieren (§ 9)

C/ Prädizieren (§ 10)

III] Das Verwissenschaftlichen

A/ Das „Sein“ des phänomenologisierenden Ich: Übergang des Phänomenologisierens in seine mundane Erscheinung (§ 11)

1/ Das „Wer“ des Phänomenologisierens (ab § 11 b.) (S. 121)

2/ Die genuine Möglichkeit („Potentialität“) des transzendentalen Zuschauers (S. 130)

3/ Die Frage nach dem Sinn der „kommunikativen“ Gegebenheit der Objektivierung des Phänomenologisierens (S. 138)

B/ Das „phänomenologische Absolute“ (§ 11 c.) (S. 154u.)

Der § 12 stellt einen Schlussteil dar, in dem der Begriff der Phänomenologie als „transzendentaler Idealismus“ reflektiert wird.

Vorbemerkung

Zu Anfang der *VI. Cartesianischen Meditation* bemerkt Fink zu den *Cartesianischen Meditationen* ganz allgemein folgendes an: „Was in diesen Meditationen [...] erstrebt ist, ist das Ganze der philosophischen Grundbesinnungen, durch die überhaupt die Dimension der philosophischen Frage eröffnet und somit die Philosophie eingeleitet wird“ (*VI. Cartesianische Meditation*, S. 4). Der deutsche Begriff „Besinnung“ ist der, welcher der lateinischen „meditatio“ am nächsten kommt. Die *VI. Cartesianische Meditation* ist somit eine *Besinnung*. Welcher Art soll sie sein? Das wird an gleicher Stelle unzweideutig zum Ausdruck gebracht: Sie ist eine „konstitutive Besinnung“ (ebenda). Das Attribut „konstitutiv“ hat hierbei für das Erfassen der Grundabsichten der *VI. Cartesianischen Meditation* eine mehrfache Funktion.

1.) Zum einen wird dadurch unmittelbar der Anschluss an Husserl und zwar an dessen kanonische Definition der Phänomenologie als transzendentaler Idealismus hergestellt. Im § 41 der vierten der *Cartesianischen Meditationen* hieß es hierzu nämlich:

[D]ie Phänomenologie [ist] eo ipso transzendentaler Idealismus [...]. Dieser Idealismus ist [...] die an jedem mir, dem ego [und jedem] je erdenklichen Typus von Seiendem [...] in wirklicher Arbeit durchgeführte Sinnesauslegung. Dasselbe aber sagt: systematische Enthüllung der *konstituierenden*

Intentionalität selbst. Der Erweis dieses Idealismus ist also die Phänomenologie selbst. (Hua I, S. 118f.)

„Sinnesauslegung“ qua „systematische Enthüllung der *konstituierenden Intentionalität*“ macht also die Phänomenologie als transzendentalen Idealismus aus.

2.) Darüber hinaus vollzieht Fink einen Bogenschlag zwischen dem „Neuartigen“ des „phänomenologischen Erkennen[s]“, dem „eigentlich-philosophische Begreifen im phänomenologischen Sinne“ (*VI. Cartesianische Meditation*, S. 4) und der Kennzeichnung der „Phänomenologie“ als transzendentale[m] Idealismus“, wie er sie dann ganz am Ende der *VI. Cartesianischen Meditation* liefert: ersteres wird nämlich als „konstitutives Verstehen“ (ebenda) oder „Begreifen“ (S. 7) bezeichnet, letztere als „konstitutiver Idealismus“ (S. 178).

3.) Erst durch die Herausstellung des inneren Bezugs zwischen dieser genuinen Verstehens-, Begreifens- und Erkenntnisart der Phänomenologie und der treffendsten Charakterisierung ihrer (vgl. S. 178) als „konstitutivem Idealismus“ ist verständlich zu machen, wie sich die „philosophische Frage“ überhaupt „eröffnen“ lässt. Ein philosophisches Fragen, das nicht durch das Fassen und Aufklären des „konstitutiven Verstehens“ als Hauptcharakteristikum des „konstitutiven Idealismus“ geleitet wird, verfehlt von vornherein und für immer ihr Ziel und versperrt uns so den Zugang zum Philosophieren überhaupt.

Kommentar

§ 1 Die methodische Begrenztheit der ersten fünf *Cartesianischen Meditationen*

Finks Hauptabsehen in der *VI. Cartesianischen Meditation* geht auf die Grundlegung der transzendentalen Phänomenologie (seiner *eigenen* Auffassung gemäß), die er in seiner abschließenden Betrachtung über die „Phänomenologie als transzendentalen Idealismus“, in welcher diese Abhandlung kulminiert, als „*konstitutiven Idealismus*“ (S. 178) kennzeichnet. Hierfür gilt es, eine „konstitutive Besinnung“ (S. 4) durchzuführen, um zu zeigen, inwiefern die recht verstandene Phänomenologie einen solchen, konstitutiven Idealismus tatsächlich realisiert. Dieser ist essenziell durch eine eigene Verstehens- und Erkenntnisart ausgezeichnet: das „*eigentlich-philosophische Begreifen im phänomenologischen Sinne*“ (S. 4), ein „phänomenologisches Verständlichmachen“ (S. 8), das Fink als „*konstitutives Verstehen*“ (S. 4) bzw. als „konstitutives Begreifen“ (S. 7) auffasst¹. Eine der wesentlichen Aufgaben dieses Kommentars wird darin bestehen, dem Leser den Sinn und die Tragweite dieses „*Stil[s] transzendentaler Erkenntnis*“ (S. 8) näher zu bringen.

In einem ersten Schritt erläutert Fink, weshalb diese genuin phänomenologische Erkenntnisform in den ersten fünf *Cartesianischen Meditationen* noch nicht Thema ausdrücklicher Behandlungen werden konnte.

Die von Husserl verfassten *Cartesianischen Meditationen* vollzogen laut Fink eine phänomenologische „kopernikanische Wendung“, deren Radikalität über den Kant'schen Vorläufer derselben weit hinausgeht. Um den Sinn derselben fassen zu können, muss von vornherein eine ontologische Grundunterscheidung beachtet werden: die zwischen dem *Sein* (der Welt) und der *Ursprungsdimension alles Seins* (dem „Quellgrund der Welt“). Im Gegensatz zu Kant, der dem „*mundanen* Idealismus“ verhaftet geblieben ist (S. 174), weil ihm diese Grundunterscheidung noch fremd war, ist die Phänomenologie gerade zu jenem „Quellgrund“, der von Fink hier als „Sphäre der transzendentalen Subjektivität“ bezeichnet

¹ Fink nimmt mit dem „konstitutiven Verstehen“ einen Ansatz vorweg, der quasi zeitgleich von Husserl mit seinem Begriff des „transzendentalen Verständlichmachens“ in der *Krisis*-Schrift (1934-37) und von Heidegger mit seinem Begriff des „hermeneutischen Gewinnens“ im § 198 der *Beiträge zur Philosophie* (1936-37) entwickelt wird.

wird, vorgestoßen. Die ersten fünf der *Cartesianischen Meditationen* waren diesbezüglich aber in dreierlei Hinsicht nur *vorläufig*. 1.) Zum einen ist noch gar nicht herausgestellt worden, welche *Architektur* der Phänomenologie genau zugrunde liegt. Fink nimmt am Anfang des § 1 diese Architektur vorweg², ohne sie aber zu explizieren. Dafür kann vorausgreifend schon einmal darauf hingewiesen werden, dass die Phänomenologie in Finks Augen sich an Kants Architektur in der *Kritik der reinen Vernunft* orientiert. Auch sie ist in eine Elementar- und eine Methodenlehre unterteilt. Und die Elementarlehre der Phänomenologie ist ihrerseits in eine Ästhetik, in eine Analytik und in eine Dialektik zergliedert. Der grundlegende Unterschied zwischen beiden Architekturen liegt dann darin, dass der Zugang zur *phänomenologischen* Architektur erläutert und gerechtfertigt wird, während Kant seine eigene Architektur ohne eine solche Rechtfertigung aufgestellt hat. Das, was diese Zugangsrechtfertigung innerhalb der Phänomenologie liefert, ist die transzendente Epochè und Reduktion. Wir können dann – ebenso antizipierend – folgende Einteilung ankündigen:

Transzendente Elementarlehre	
Ästhetik	Intentionale Auslegung der Korrelation Welterfahrung – Weltphänomen
Analytik	Rückführung vom Weltphänomen auf das konstitutive <i>Werden der Welt</i> (in der transzendentalen Subjektivität)
Dialektik	Frage nach <i>Anfang</i> und <i>Ende</i> der Weltkonstitution (mithilfe einer phänomenologischen Konstruktion)

2.) Diese antizipierenden Anmerkungen sind die Voraussetzungen für das Verständnis des zweiten Punktes. Wenn nämlich der *Durchbruch* zur Sphäre der transzendentalen Subjektivität nun bereits geleistet und die Perspektive der Analytik somit eröffnet wurde, so ist davon doch allererst nur eine „Idee“ skizziert, die eigentliche Arbeit (der konstitutiven Aufweisung des *Werdens der Welt* selbst) aber noch gar nicht angegangen worden. 3.) Was die Überlegungen zur Methode und Systematizität der Phänomenologie angeht, ist die Situation sogar noch drastischer: Sie konnten nicht nur nicht in einem allgemeinen Umriss *skizziert*, sondern nicht einmal *antizipiert* werden. Und der Grund dafür liegt darin, dass sich Methodenüberlegungen *überhaupt nicht vor* der konkreten Durchführung der phänomenologischen Analysen anstellen lassen, wenn sie nicht „belastet“ oder gar „verdeckt“ werden sollen. Was bedeutet das? Damit wird zum Ausdruck gebracht, dass, wenn man sich an die konkrete phänomenologische Arbeit macht, man sich eben der „Methodik und Systematik“ der Phänomenologie nicht zugleich zuwenden kann. Und was entgeht einem dann? Das eigentlich-philosophische Begreifen, d.h. die genuine Erkenntnis- und Verstehensart der Phänomenologie! Es wird hier also deutlich, was laut Fink das Projekt der *Cartesianischen Meditationen* – und insbesondere dieser sechsten – begründet und rechtfertigt: Es muss ein Buch geschrieben werden, das nicht Phänomenologie betreibt, sondern Phänomenologie *reflektiert*. Das ist die Aufgabe, der wir uns hier zu stellen haben.

Fink stellt zunächst die *VI. Cartesianische Meditation* in den Gesamtzusammenhang der *sechs* Meditationen, bevor er dann die spezifische Aufgabe der sechsten Meditation formuliert. Die *Cartesianischen Meditationen* sollen „Prolegomena“ sein. Sie sollen die Philosophie *einleiten*, um so die Grundlegung für die Möglichkeit, überhaupt zu philosophieren, darzulegen. Das impliziert zugleich, dass die Aufgabe der *philosophischen Erkenntnis* aufgezeigt werden soll – was natürlich beinhaltet, dass das genuin philosophische Erkennen selbst erläutert wird. Grundvoraussetzung für all das ist die „phänomenologische Reduktion“, die diese Aufgabe allererst *stellt*. Das Ganze der philosophischen Grundbesinnungen, die jene Reflexion *über* Phänomenologie auszubilden gestattet, verlangt danach, dass die phänomenologische

² Sie wird dann im § 2 nachgeliefert.

Reduktion im vollen Sinne des Wortes durchgeführt – also praktiziert und in allen ihren Schritten durchschritten und vollzogen – wird. Zwei Schritte sind hierzu vonnöten:

- 1.) die *egologische* Reduktion: sie beinhaltet die Produktion des transzendentalen Zuschauers;
- 2.) die *intersubjektive* Reduktion: durch diese entfaltet sich die (im transzendentalen Ego) implizierte mitkonstituierende Intersubjektivität.

Ganz wesentlich ist, dass laut Fink die Durchführung der Reduktion den Phänomenologen zu einem bestimmten Begriff des „Seins“ führt, der das durch diese Reduktion Erschlossene und zugänglich Gewordene bezeichnet – nämlich jener der „reduktiven Gegebenheit“. Diese „reduktive Gegebenheit“ ist in der Tat der spezifische *Seinsbegriff* des durch die Reduktion offenbar gemachten Seins der transzendentalen und konstituierenden Subjektivität.

Erst jetzt kann die eigene Aufgabe der *VI. Cartesianischen Meditation* umrissen werden. Diese schließt an eine gewisse Vorläufigkeit – wenn nicht gar an ein Ungenügen – der ersten fünf *Cartesianischen Meditationen* an. Zwei Neuausrichtungen sind mit der sechsten Meditation gegenüber den fünf vorangegangenen zu verzeichnen.

Zum einen ist die Behauptung, der Phänomenologe habe es mit als „reduktive Gegebenheit“ aufgefasstem „*Sein*“ zu tun, Ausdruck einer *Naivität*. Diese ist nicht mehr die natürliche Weltnaivität der vorphänomenologischen Einstellung, die es mit An-sich-Sein zu tun zu haben vermeint, sondern das, was Fink jetzt die „*transzendente Naivität*“ (S. 5) nennt. Diese zu überschreiten, bedeutet, zugleich architektonisch das Register der „regressiven Phänomenologie zu überschreiten. Dazu (was auch den Begriff der „phänomenologischen Konstruktion“ mitumgreift) gleich mehr³, wenn auf den § 2 eingegangen wird.

Zum anderen gilt es, den genuinen „Stil“ der transzendentalen Erkenntnis zu kennzeichnen. Das ist die Aufgabe der „Phänomenologie der Phänomenologie“, die als *transzendente Selbstverständigung* der Phänomenologie über sich selbst das angesprochene „konstitutive Verstehen“ und „Begreifen“ des „konstitutiven Idealismus“ zum vorrangigen Thema hat. Auch hier ist der Bezug zur „konstruktiven Phänomenologie“ maßgebend. Diese ist durch das „Hinausgehen über die reduktive Gegebenheit des transzendentalen Lebens“ (S. 7) gekennzeichnet. Das erfordert ein Vorgehen, das „nicht mehr intuitiv aufweisend“, sondern „notwendigerweise konstruktiv“ verfährt. Dafür muss man an den Klippen, den Randproblemen der regressiven Analytik gestrandet sein. Wir haben hier eine „grundsätzliche Demarkationslinie“. Allein hierdurch kann jene „Phänomenologie der Phänomenologie“ vollzogen werden.

Die transzendente Methodenlehre, so muss noch hinzugefügt werden, unterscheidet sich strikt von der „mundanen“ (die ihrerseits in „nachhinkend registrierende“ und „vorgängig apriorisch erhellende“ unterschieden wird). Sie sind „Erschließungen ganz eigener Art“. Und diese hängen ebenfalls mit dem „Konstruktions“begriff zusammen.

§ 2 Das Thema der transzendentalen Methodenlehre

Der § 2 stellt (wie schon angekündigt) die gesamte Architektonik der *VI. Cartesianischen Meditation* vor. Auch hier ist die Besinnung auf die phänomenologische Reduktion notwendiger Ausgangspunkt der Betrachtungen. Wir sahen bereits, dass durch diese Besinnung die *Möglichkeit der Philosophie* begründet werden soll. Jetzt fügt Fink dem noch hinzu, dass die *ganze Systematik der phänomenologischen Philosophie* – also eben ihre „Architektonik“ – ebenfalls aus dieser Besinnung resultiert. Die Phänomenologie spaltet sich architektonisch in die transzendente Ästhetik, die transzendente Analytik und die transzendente Dialektik

³ Gleiches gilt für die Unterscheidung zwischen „statischer“ und „genetischer“ Phänomenologie.

(die Anlehnung an die Architektonik Kants *Kritik der reinen Vernunft* ist hier ganz offensichtlich). Ihre jeweiligen Aufgaben lassen sich in folgender Tabelle veranschaulichen:

		Subjekt	Thema
Transzendente Elementarlehre: Regressive Phänomenologie	Ästhetik (deskriptiv)	Transzendentaler Zuschauer	Weltkonstitution: Deskriptive Auslegung bzw. reduktive Enthüllung des Weltphänomens
Transzendente Elementarlehre: Regressive Phänomenologie	Analytik (regressiv)	Transzendentaler Zuschauer	Weltkonstitution: Rückfrage hin zum konstitutiven Werden der Welt
Transzendente Elementarlehre: Konstruktive Phänomenologie	Dialektik (konstruktiv)	Transzendentaler Zuschauer	Frage nach Anfang und Ende der Weltkonstitution (= übersteigt die reduktive Gegebenheit)
Transzendente Methodenlehre		Transzendentaler Zuschauer	Transzendentaler Zuschauer

Folgende zwei systematisch hochbedeutsame Erläuterungen sind hierzu anzubringen:

1.) Die Konstitutionsanalyse beinhaltet noch nicht per se eine Reflexion über die ichliche Dimension des Phänomenologisierens selbst. Fink bezeichnet diese Ich-Dimension als ein „im Felde der Transzendentalität“ noch „*Unbegriffenes*“. Dieses soll dann in der transzendentalen Methodenlehre genuin zum Thema gemacht werden. Fink bezeichnet es als den „phänomenologisch-theorisierenden ‚Zuschauer‘“. Dieser wird von ihm auch als „phänomenologisierendes Ich“ gefasst. Es steht in einem „diakritischen“ Verhältnis zum „konstituierenden Ich“: Radikal von ihm gespalten wird zugleich auch behauptet, dass es in „Personalunion“ mit demselben stehe (S. 12). Die fundamentale Idee und Neuerung in der *VI. Cartesianischen Meditation* betrifft somit also die Idee, dass die phänomenologische Reduktion ein Ich zeitigt, das *in einer „radikalen Spaltung“* in Wirklichkeit zwei Iche hervortreten lässt, die gleichwohl in „Personalunion“ stehen: nämlich das transzendente Leben einerseits und der transzendente bzw. phänomenologische (unbeteiligte!) Zuschauer andererseits. Ersteres vollzieht die Weltkonstitution oder auch „Weltverwirklichung“ und ist damit im Zentrum der *Elementarlehre*; letzterer ist insofern „phänomenologisierend“ als er reflexiv das *Theorisieren* selbst – und damit auch *sich* selbst! – zum Thema hat; als solcher ist er Gegenstand der *Methodenlehre*.

2.) Zwei Auffassungen der „phänomenologischen Konstruktion“ können geltend gemacht werden (laut meiner Interpretation): die phänomenologische Konstruktion im engeren Sinne bezeichnet die spezifische Weise, wie innerhalb der „transzendentalen Dialektik“ die in der Ersten-Person-Perspektive vollzogenen Analysen „ergänzt“ werden durch Analysen, die nur indirekt nachvollzogen werden können (bezgl. etwa der „Geburt“, der Erlernung der leiblichen Bewegungskoordinationen, des „Todes“ usw.). Die transzendente Konstruktion im weiteren Sinne bezeichnet jene Verfahrensweise, die Fink auf S. 8 allgemeiner als die „Gesamtheit aller die intuitive Gegebenheit des transzendentalen Lebens übersteigenden motivierten Konstruktionen“ bezeichnet hatte. Diese Auffassung der phänomenologischen Konstruktion hängt mit dem „konstitutiven Verstehen“ und „Begreifen“ aufs Engste zusammen.

§ 3 Die „Selbstbezogenheit“ der Phänomenologie

Die Grundperspektive der *VI. Cartesianischen Meditation* besteht in der Notwendigkeit, diese in ihrer eigenen *Selbstverständigung* zu führen und zu leiten. Das eröffnet uranfänglich das Problem des Zusammenhangs von „Vorgegebenheit“ und Möglichkeit der „Selbstbezogenheit“.

Drei grundlegende Fragen werden im § 3 diesbezüglich aufgeworfen: 1.) Was kann in der transzendentalen Phänomenologie überhaupt – und insbesondere was die Selbstgegebenheit des Ich und des Zuschauers betrifft – vorausgesetzt werden? Und: Was *ist* demgemäß in der Tat vorausgegeben? In Finks Worten: Was „besteht“ dabei genau „vor“? 2.) Wie kommen weltkonstituierendes und phänomenologisierendes Ich jeweils zu sich selbst? Und wie stehen diese Prozesse zur Elementarlehre und zur Methodenlehre überhaupt? 3.) Wie ist die „Selbstbezogenheit“ der *Phänomenologie* im Allgemeinen und des *phänomenologisierenden Ich* im Besonderen zu verstehen?

1.) „Vor“ der Epochè und der Reduktion „bestehen“ sowohl das *menschliche* Selbstbewusstsein, als auch die Reflexion des *transzendentalen* Zuschauers in gewisser Weise „vor“. Ersteres als unthematisches Sichselbstwissen des „geradehinlebenden Ichs“ „im Modus der Selbstverschlossenheit und Selbstvergessenheit“; letztere als „Tun eines Reflexionsich“, das eine „Reflexion ‚höherer Stufe‘“ ausmacht. Der fundamentale Unterschied beider besteht in ihrer eigenen reflexiven Durchsichtigkeit: Eine solche besteht im letzteren Falle, nicht aber im ersteren. Die Reflexion des transzendentalen Zuschauers ist immer schon in einem Modus des Selbstbewusstseins (des Für-sich-Seins) da und offen für bzw. gegen sich selbst. Das geradehinlebende Ich in seiner natürlichen Welterfahrung dagegen ist in einer „unreflektierten“ Einstellung und „anonym“. Wenn nun die Methodenlehre es sich aber zur Aufgabe macht, das Tun und Sein des phänomenologisierenden Ich ihrerseits *reflexiv* zu erfassen, im Prozess seiner Selbstvergegenständlichung, bzw. in seinem transzendentalen Für-sich-Werden aufscheinen zu lassen, und wenn es sich selbst *bereits* reflexiv durchsichtig ist, also ursprünglich in einem Für-sich-Werden begriffen ist, dann besteht die Methodenlehre in einer reflexiven *Verdoppelung*, d. h. – und so lautet die fundamentale These – in einem „*transzendentalen Für-sich-Werden eines transzendentalen Für-sich-Werdens*“ (S. 16) bzw. in einem „Zum-Selbstbewusstsein-Kommen“ des Zum-Selbstbewusstsein-Kommens (genauer: des „Zu-sich-selbst-Kommens der konstituierenden Subjektivität“). Genau das ist mit jenem Begriff einer „Reflexion ‚höherer Stufe‘“ *auf der genuin methodologischen Ebene* gemeint (im Gegensatz zu einer „bloßen [!] Reflexion ‚höherer Stufe‘“, die eine Reflexion im *gewöhnlichen* Sinne eines nachträglichen Auf-sich-Zurückbeziehens bezeichnet). Das bestimmt hier also die *innere (selbst)reflexive Struktur* der Methodenlehre (die an Fichtes „Reflexibilität“ erinnert und damit zu verbinden ist). Hauptproblem ist dabei, *wie* diese reflexive *Verdoppelung* aus vorgegebenem „Tun des Reflexionsich“ *hervorgehen* kann, wie also Vorgegebenheit und transzendente Reflexivität genau miteinander *vermittelt* sind. Ein erster Hinweis dazu lautet folgendermaßen (dieser hängt ganz eng mit dem in den ersten beiden Paragraphen herausgestellten Grundgedanken der konstruktiven Phänomenologie *im weiteren Sinne* zusammen): „Die transzendente Reflexion, ausgestaltet zur phänomenologischen Reduktion, vergegenständlicht *kein etwa schon vorausbestehendes Sichselbstwissen des transzendentalen Ich*, sondern *eröffnet und erschließt* dieses transzendente Ichleben allererst“. Entscheidend ist hier die „Eröffnung und Erschließung“, die eine „*Erweiterung*“ (wie das der § 4 deutlich machen wird) darstellt. Eine solche Erweiterung ist in einer deskriptiven Vorgehensweise nicht zugänglich. Genau deshalb kommen hier konstruktive Elemente ins Spiel. Dazu aber mehr, wenn der § 4 ins Auge gefasst wird.

2.) Die im ersten Punkt herausgestellte Grundabsicht der transzendentalen Methodenlehre stellt heraus, dass jenes „transzendente Für-sich-werden eines transzendentalen Für-sich-Werdens“ ein zweifaches Für-sich-Werden bzw. Zu-sich-selbst-Kommen impliziert, das jeweils die

Elementar- und die Methodenlehre bestimmt. Die transzendente Elementarlehre ist nämlich die sich vollziehende Bewegung des Zu-sich-selbst-Kommens des *transzendenten Lebens*; die transzendente Methodenlehre die des Zu-sich-selbst-Kommens des *phänomenologisierenden Ich*.

3.) Nun zur „Selbstbezogenheit“ des Ich bzw. der „Phänomenologie“ selbst, wie das ja der Titel des § 3 besagt. Um die „Selbstbezogenheit der ‚Phänomenologie‘“ und *dadurch* des phänomenologisierenden *Ich* verständlich machen zu können, muss sie von jener, die in den *weltlichen* Wissenschaften vorherrschend ist, *abgegrenzt* werden. Fink nimmt hierfür drei Beispiele: a.) die Historik; b.) die Logik; c.) die Psychologie.

a.) *Historik*: Die Selbstbezogenheit innerhalb der Historik ist als *Selbstrelativierung* zu verstehen. Die menschliche Erkenntnis wird durch die jeweilige historische *Situation* bedingt. Fink schreibt: „Das historisierende Erkennen nimmt sich selbst ‚historisch‘, es relativiert sich selbst“. Sie hat selbst ein Wissen um die eigene Historizität, auch wenn sie ihre eigene „Selbstbezogenheit“ nicht zu „aktualisieren“ (also selbst zu reflektieren) vermag. (Eine solche Reflexion wäre die Aufgabe einer Philosophie der Historik.)

b.) *Logik*: Die Selbstbezogenheit der Logik, besser: des Logikers besteht im jeweiligen Thematisieren „eines bloßen *exemplarischen Anwendungsfalles* der in der Thematik in *Allgemeinheit* herausgestellten logischen Normierung des Denkens und der Prädikation *überhaupt*“. Hier ist die Selbstbezogenheit also im Bezug von Einzelbeispiel und allgemeiner Gültigkeit zu sehen.

c.) *Psychologie*: Die Selbstbezogenheit der Psychologie kommt der der Phänomenologie insofern viel näher, als das Erkennen in dieser Disziplin nicht weniger eine psychologische Gegebenheit ist als jede psychologische Gegebenheit überhaupt. Psychologie ist – im Gegensatz zu Historik und Logik – von vornherein reflexiv. Ein unendlicher Regress wird dabei dadurch vermieden, dass die Psychologie auf *allgemeine* Erkenntnisse aus ist und dadurch das Erkennen und das Erkannte nicht auf der gleichen Stufe stehen (auch hier kann von einer „Reflexion ‚höherer Stufe‘“ gesprochen werden – allerdings eben auf eine andere Art und Weise als in der Phänomenologie). Fink stellt insgesamt *drei* Gemeinsamkeiten zwischen Psychologie und Phänomenologie heraus. Über dieses Absehen auf *Allgemeinheit* ebenso den „inneren Stil“ des Erkennens (qua „Reflexion ‚höherer Stufe‘“) und die Tatsache, dass sie sich beide auf der gleichen gegenständlichen Ebene – nämlich der des „immanenten Seins“ (im Gegensatz zum „realen“ transzendenten Sein der mathematisierten Naturwissenschaften) – bewegen. Ist somit die „Selbstbezogenheit“ der Phänomenologie gleicher Art wie die der Psychologie?

§ 4 Problem und Gliederung der transzendentalen Methodenlehre

Die Antwort des § 4 auf diese Frage lautet ganz eindeutig: *Nein!* Dies liegt in einer „Erweiterung“ der Seinsnatur (und zwar insbesondere des „transzendenten Seins“) begründet (was also den noch im § 3 vertretenen Gedanken, dass die Phänomenologie und die Psychologie sich „auf der gleichen Ebene“ bewegen, korrigiert). Was soll das genau bedeuten?

Die Überlegungen des § 3 zur „Selbstbezogenheit“ in den mundanen Wissenschaften hatten zum Ziel, zu erweisen, dass die Selbstbezogenheit der Phänomenologie ihnen gegenüber von *anderer* Art ist. Es herrscht nämlich *kein* Analogieverhältnis zwischen den mundanen Wissenschaften und der Phänomenologie. Worin besteht der Unterschied?

Nehmen wir noch einmal das Beispiel der Psychologie: Während in der Psychologie das Thematisieren (also das psychologische Forschung *Betreiben*) von gleicher Natur wie das Thematisierte (das *Gegenstand* dieser Forschung) ist – in beiden Fällen handelt es sich um „psychisches Sein“ –, ist auch in der Phänomenologie eine solche Gleichheit gegeben – in beiden Fällen handelt es sich um „transzendentes Sein“. *Aber* (und genau hierin besteht also

die Differenz): Auf Seiten des Thematisierens findet eine *Spaltung* statt, die einen *Dualismus* des transzendentalen Seins zeitigt, der dem *Monismus* des psychischen Seins entgegensteht. Wie kann jener Dualismus genau beschrieben werden?

Finks Ausführungen dazu sind subtil und aufgrund der Tatsache, dass in Wirklichkeit *drei* Ebenen eingeführt werden, vielleicht ein wenig irreführend. Es müssen unterschieden werden:

1.) Nach der Einklammerung durch die Epochè: die Korrelation von Welterfahrung (bzw. Welthabe) und Weltphänomen.

2.) Von dort aus wird von der Welt-Erfahrung (mit ihren diversen Intentionalitäten und ebenso den Reflexionen auf immanent Seiendes) in die Welt-Konstitution dank des „konstituierenden Lebens“ (mit den der Weltkonstitution genuinen Bildungsprozessen und den entsprechenden Tiefenschichten der Reflexionen) zurückgefragt. Hierdurch wird eine spezifische *Seinstendenz*, nämlich die „Tendenz auf das Sein“ (die eine „*Verweltlichung*“ impliziert) aufgewiesen.

Nun ist leider auf S. 24 eine Zweideutigkeit, die Fink nicht ganz schlüssig auflöst (diese Zweideutigkeit lässt sich vielleicht auf jene des Gebrauchs des „Phänomenologisieren[s]“ (S. 23, Z. 25) zurückführen, welches normalerweise ja – qua *fungierendes*⁴, d.h. *nicht* thematisches – den transzendentalen Zuschauer betrifft, hier aber offenbar die Weltkonstitution [= konstitutives Werden der Welt] meint). Wenn vom „reflektive[n] Thematisieren des konstitutiven Werdens“ (Z. 5-6) die Rede ist, ist nicht das gleiche gemeint wie das Thematisieren des „phänomenologisierenden Lebens“ (Z. 27-28), das ja auf den Status des transzendentalen Zuschauers abzielt (und nicht auf die Weltkonstitution durch das transzendente Leben). Das gesuchte „konstitutive Wesen“ bezieht sich anfänglich auf die zweite Stufe, am Ende aber auf die dritte, nämlich:

3.) auf die Reflexion auf das konstitutive Tun selbst. Was für das transzendente Leben gilt (= zweite Ebene), gilt *nicht* für das – auf der dritten, nämlich der tiefsten Ebene angelegte – Phänomenologisieren selbst. Erst hier kann vom „Dualismus“ einsichtig die Rede sein (der ja die Spaltung von konstituierendem transzendentalen und phänomenologisierendem Leben betrifft).

Erst auf S. 25 wird dann ganz unzweideutig die Trennung bzw. Verschiedenartigkeit des „transzendental konstituierenden Seins“ und des „transzendentalen Tuns des phänomenologischen Zuschauers“ festgestellt.

Versuchen wir also, das jetzt klar zu differenzieren: Die erste Stufe ist die des „immanenten Seins“. Die zweite Stufe macht sich zur Aufgabe, das „Werden des Seins“ aufzuklären, hierfür ist (zumindest teilweise) das Herabsteigen in die prä-immanente, dem Sein gegenüber *vorgängige* Sphäre notwendig. Die dritte Stufe geht gar nicht mehr auf welthaft Werdendes (und schon gar nicht welthaft Seiendes), sondern auf das phänomenologisierende, rein subjektive Leisten. Die Frage „nach dem transzendentalen ‚Sein‘ *des Phänomenologisierens*“ (das *kein* Konstituieren⁵ [!] ist), bzw. der „transzendentalen Struktur“ desselben (S. 25) kann und darf nicht zusammengeworfen werden mit der nach Sein bzw. Nicht-Sein der *weltkonstitutiven* Leistungen. Sowohl in der zweiten als auch in der dritten Stufe haben wir es mit einer Form der „Prä-immanenz“ zu tun – aber einer jeweils unterschiedlichen – und genau das sorgt für die Spaltung! Die Präimmanenz der zweiten Stufe bezieht sich auf das Werden (nicht das Sein!) der Welt gegenüber der Welterfahrung; die dritte noch tiefer liegende Stufe betrifft das transzendente „Vor-Sein“ (s. u.) des Phänomenologisierens, also die tiefste Schicht der Selbstaufklärung der transzendentalen Subjektivität.

Diese Unterscheidung wirft dann auf S. 25 berechtigterweise die Frage auf, ob zwischen der zweiten und der dritten Stufe nicht ein einigermaßen *heterogener* Begriff der Phänomenologie vorliegt. Und in der Tat werden sich viele Phänomenologen in der ersten und zweiten Stufe, viel weniger aber – vielleicht die wenigsten – auch in der dritten Stufe wiedererkennen. Diese

⁴ S. 28, Z. 25.

⁵ S. 25, Z. 13-14.

Heterogenität wird gerade am Begriff der „Selbstbezogenheit“ festgemacht: Die Spaltung von Phänomenologisieren und Konstituieren sorgt für eine Kluft zwischen diesen beiden Aufgaben bzw. Gebieten der Phänomenologie – und stellt dadurch die Selbstbezogenheit der Phänomenologie überhaupt (und der Methodenlehre der Phänomenologie im Besonderen) zumindest in Frage.

Fink weist aber ganz eindeutig dieses Infragestellen der Selbstbezogenheit der Phänomenologie zurück und gibt dafür einen *neuen* methodologischen Grund an. In irgendeinem weltlichen Sinne ist die Phänomenologie *weder* selbstbezogen *noch* nicht selbstbezogen. Was sie (und nun insbesondere die Phänomenologie des Phänomenologisierens) ausmacht, ist eine „Selbstentgegensetzung: Identität in der Verschiedenheit, Gegensatz im Sichselbstgleichbleiben“ – oder das, was L. Tengelyi später ein Element der „diakritischen Methode“ (freilich auf eine allgemeine methodologische Ebene projiziert und nicht nur [wie bei Tengelyi] sich auf sprachliche Zeichen reduzierend) nennen wird. Hierdurch wird nun folgender entscheidender Schritt vollzogen:

Im Vollzug der phänomenologischen Reduktion tritt das transzendente Leben, im Produzieren des „Zuschauers“, *außer sich*, spaltet sich selbst, entzweit sich. Diese Entzweiung aber ist die *Bedingung der Möglichkeit des Zu-sich-selbst-Kommens* der transzendentalen Subjektivität. [...] Der am Weltglauben (der Weltkonstitution) *sich nicht beteiligende* Zuschauer eröffnet reduzierend den transzendentalen Quellgrund und die Ursprungsdimension des Weltglaubens, er „entdeckt“ die transzendente Subjektivität als konstituierende⁶.

Hier kommt scheinbar eine zirkelförmige Bewegung zum Vorschein: Das transzendente Leben vollzieht die Reduktion – dadurch wird der transzendente Zuschauer „produziert“. Dieser wiederum „entdeckt“ allererst die transzendente Subjektivität (= das konstituierende transzendente Leben). Aber diese Zirkelbewegung ist keine trügerische: Sie illustriert vielmehr, wie Selbstbezogenheit und Nichtselbstbezogenheit in der Phänomenologie zusammengehören. Man kann das nun folgendermaßen darstellen: Ur- und Grundbegriff ist der des „transzendentalen Lebens“. Dieses spaltet sich in (welt-)konstituierendes Ich und phänomenologisierendes (durch das transzendente Leben „produziertes“) Ich. Letzteres „entdeckt“ ersteres in dessen weltkonstituierenden Leistungen. Fink selbst stellt das so aber nicht als die Lösung dar, sondern für ihn ist die hier vorgeschlagene Methode weiterhin „Anzeige des bestehenden Problems“⁷.

Ein kurzes Wort zum letzten Absatz auf S. 27. Man könnte sich daran stoßen, dass Fink hier – im Gegensatz zu allen anderen Stellen in diesem Umkreis – das Phänomenologisieren nicht auf der Seite der Methodenlehre, sondern auf der der Elementarlehre verortet („Phänomenologisieren“ sei „nichts anderes“ als „Elementarlehre-Treiben“). Dieser Widerspruch lässt sich vielleicht so lösen, dass hier auf einen Unterschied aufmerksam gemacht werden muss, den Fink sonst scheinbar nicht weiter vertieft – nämlich den zwischen „phänomenologischer Elementarlehre“ und „*transzendentaler* Elementarlehre-Treiben“. Das Phänomenologisieren ist ausschließlich auf Seiten von letzterem, nämlich dem transzendentalen *vollziehenden Thematisieren* („Treiben“) der Elementarlehre (Fink spricht, wie gesagt, vom Phänomenologisieren als „fungierende[m] Leben“), was nicht dem *Aufgehen in* der Elementarlehre gleichkommt (und die Weltkonstitution betrifft).

Zuletzt noch drei wichtige methodologische Anmerkungen:

⁶ S. 26.

⁷ Man kann – en passant bemerkt – einen interessanten Unterschied zwischen Fink und Kant (bzw. dem Sartre der *Transzendenz des Ego*) feststellen. Für Fink ist die durch die Reduktion hervorgerufene Ichspaltung die Bedingung für das Selbstbewusstsein (Fink sagt: „für das Zu-sich-selbst-Kommen der transzendentalen Subjektivität); und dieses ganze Verhältnis wiederum ist die Bedingung für die Konstitution des immanenten Seins. Bei Kant und Sartre dagegen ist es umgekehrt: Das Objekt-Bewusstsein ist bei ihnen die Bedingung für das Selbstbewusstsein.

Die transzendente Methodenlehre ist eine „Methodenkritik“ in einem absolut fundamentalen Sinn. Sie fragt nicht nach der „angemessenen Methode“ der Elementarlehre, dafür ist diese selbst zuständig. Die transzendente Methodenlehre fragt nach dem „methodischen Fundieren“, das insbesondere den Anschauungscharakter der phänomenologisierenden Erkenntnis, deren spezifische „Evidenz“ usw. betrifft (siehe hierzu was vorher bereits über die phänomenologische Konstruktion und das konstitutive Verstehen bzw. Begreifen gesagt wurde).

Ein weiterer wichtiger Punkt betrifft den Unterschied zwischen dem Bezug von konstituierendem und phänomenologisierendem Ich (die ja voneinander gespalten sind) und jenem von phänomenologisierendem Zuschauer und seinem eigenen Zuschauer (welcher selbstdurchsichtig und damit *nicht* selbst gespalten ist). Im letzteren Fall kommt es somit nicht zu einem unendlichen Regress.

Der letzte wichtige methodologische Punkt des § 4 betrifft die „Selbstbedingtheit“ des phänomenologischen Verstehens. Dieses hat eine „selbstperformative“, „selbsttätige“ Struktur, die voll und ganz auf die Methodenlehre abfährt. Fink kann somit schreiben: „Die transzendente Methodenlehre *setzt sich selbst voraus*, wir können nur ihren Begriff gewinnen, wenn wir sie schon in einem gewissen Sinne betätigen. Sie hat somit Teil an der Fundamentalstruktur der Phänomenologie überhaupt: der *Selbstbedingtheit* alles phänomenologischen Verstehens“ (S. 30).

Soweit zu den Vorbetrachtungen über die Methodenlehre. Um diese konkret umzusetzen, muss nun das „Phänomenologisieren als Reduzieren“ vollzogen werden. Dem wendet sich Fink im § 5 zu.

§ 5 Das Phänomenologisieren als Reduzieren

Die Phänomenologie der phänomenologischen Reduktion ist – wie das bereits in den ersten beiden Paragraphen ganz deutlich herausgestellt wurde – in einem solchen Maße das „*Fundamentalproblem*“ der Phänomenologie, dass *alles* darauf in der Philosophie Folgende lediglich eine *Entwicklung* dieser Reduktion darstellt. Dementsprechend ist sie – auch auf der methodologischen *Metaebene* – die *ganze* Methodenlehre. Der § 5 – der an mehreren Stellen einen starken anti-heideggerianischen Ton vernehmbar macht – lässt sich in drei Teile unterteilen:

- 1.) S. 33, Z. 14-S. 43, Z. 7: Hier geht es um das „Warum“ (= die Motivation) des Phänomenologisierens, insbesondere um das Verhältnis zwischen natürlicher und transzendentaler Einstellung.
- 2.) S. 43, Z. 8- 45, Z. 17: Dieser Teil betrifft das „Wie“ des Phänomenologisierens; genauer wird die Antwort auf folgende Frage gesucht: Wie spielt das *phänomenologisierende Ich* in die Phänomenalisierung hinein?
- 3.) Und der dritte Teil ist seinerseits zweigeteilt, weil hierin zwei Missverständnisse behandelt werden (ein „[vor-]ontologisches“ und ein „erkenntnistheoretisches“): A/ S. 45, Z. 18-S.49, Z. 27; B/ S. 49, Z. 28-S. 53, Z. 28.

1.) Die Frage nach der „Motivation“ der Phänomenologie betrifft die Frage, ob die transzendente Sichtweise bereits in der natürlichen Einstellung angelegt ist oder nicht. Ist die Motivation mundan oder nicht? Es handelt sich dabei um nichts weniger als um die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Menschen-Ich und konstituierender Subjektivität (die Reflexion auf das phänomenologisierende Ich bleibt einer gleich nachzuholenden Betrachtung vorbehalten). Genauso betrifft das aber auch das Problem, inwieweit die Frage nach „Letztbegründung“ in der natürlichen Einstellung befriedigend beantwortet werden kann. Diese

beiden Probleme – Selbstbesinnung des Ich und Letztbegründung – werden im Folgenden von Fink stets gemeinsam befragt.

Finks starke These lautet: Der Weg in die transzendente Einstellung von der natürlichen Einstellung aus ist derart *radikal*, dass er eine *Aufhebung der natürlichen Einstellung* notwendig macht. Das bedeutet aber, dass gerade der Ausgang von der natürlichen Einstellung gar nicht möglich ist. Und das heißt: Entweder man ist bereits *von vornherein transzendentaler Phänomenologe* – oder man ist überhaupt kein Phänomenologe. Fink drückt das so aus:

[N]icht der Mensch besinnt sich auf sein Selbst, sondern die *transzendente Subjektivität*, in der Selbstobjektivierung als Mensch verhüllt, besinnt sich, indem sie *scheinbar* als Mensch beginnt, sich als Mensch aufhebt und zugrunde richtet: nämlich auf den eigenen letztinnersten Lebensgrund richtet (S. 36, hervorgehoben von mir).

Gleiches gilt auch für die Wissenschaftlichkeits- bzw. Letztbegründungsproblematik. Die Radikalität der Letztbegründung in der Phänomenologie ist in der mundanen Letztbegründung, wie sie etwa in den Naturwissenschaften gültig ist, nicht angelegt und dort überhaupt nicht zu finden.

Wie ist dann aber überhaupt ein Weg in die transzendente Einstellung möglich? Es gilt dabei das, was auch von Kants Begriff des Transzendentalen zu sagen ist („man kann nur das a priori erkennen, was man auch in das zu Erkennende *hineingelegt* hat“): Das transzendente Wissen muss immer bereits „*mitgebracht*“ werden (S. 37) – und das gilt dann wiederum sowohl für die Selbstbesinnung als auch für die Letztbegründung.

Was bedeutet dieses „phänomenologische ‚Vorwissen‘“? Es schließt an den Gedanken des § 4 an, dass das phänomenologische Verstehen *sich selbst bedingt* (S. 39, vorher schon S. 30). *Das Sein der Welt ist ein VORURTEIL* (= *unbefragte Geltungseinheit*). Wie ist das aber wiederum möglich? Handelt es sich dabei nicht um eine *contradictio in adjecto*, einen „analytischen Widersinn“? Fink antwortet, dass dieses Sichselbstvoraussetzen oder Sichselbstbedingen kein *explizites* ist, sondern sich allererst auf völlig neuartige Weise „erschließt“ (und das genau meint hier die „phänomenologische Konstruktion“). Fink setzt dieses Verfahren scharf von Heideggers „vorgreifendem Fragen“ ab. Denn dieses bleibe der mundanen, natürlichen Einstellung verhaftet. Die transzendente Subjektivität dagegen „ist in der natürlichen Einstellung *weder gegeben noch vorgegeben*, sie ist in keinem Sinne da“ (S. 42).

2.) Nachdem zunächst die Frage nach der Motivation der phänomenologischen Reduktion behandelt wurde, wendet sich Fink nun dem „Wie“ des Phänomenologisierens zu. *Wer reduziert?* Die unmissverständliche Antwort lautet: *nicht* das natürlich eingestellte Menschen-Ich und auch *nicht* das *transzendental-konstituierende* Ich, sondern das phänomenologisierende Ich – der phänomenologische Zuschauer. Und zwar so, wie bereits gesehen, dass der transzendente Zuschauer sich in der Epochè „*selbst produziert*“. Das ist ein Prozess, welcher der „*Entmenschung des Menschen(-Ich)*“ gleichkommt. Der Mensch „vergeht“ im transzendentalen Zuschauer, er geht in ihm auf – und kommt darin auch zu sich selbst. Fink fügt dem folgende wichtige Einsicht hinzu:

Aber das Zusichselbstkommen des phänomenologischen Zuschauers ist nur die Ermöglichung eines *fundamentaleren* Zusichselbstkommens: Im Erkenntnisleben des phänomenologisierenden Ich kommt die transzendente Subjektivität *als konstituierende* zu sich. M. a. W. der Zuschauer ist nur der *funktionelle Exponent*⁸ des transzendental

⁸ Zu diesem Begriff, der nirgends erläutert wird und an nichts Bekanntes anschließt, aber eine *wesentliche Funktion im transzendentalen Für-sich-Werden eines transzendentalen Für-sich-Werdens einnimmt*, siehe auch S. 65 und 73. Er muss hier offenbar ganz wörtlich genommen werden und bezeichnet den „Aus-stellenden“ im Gegensatz zum „Vor-stellenden“. Das „Aus-“ steht dabei für die angesprochene *Spaltung* zwischen konstituierendem und phänomenologisierendem Ich. Dazu kommt noch der Gedanke, dass das „Exponieren“ ein „Ausgreifen“ (kein

konstituierenden Lebens, der zwar nicht wiederum selbst konstituierend ist, aber gerade durch seine *transzendente Andersartigkeit* das Selbstbewusstsein (Fürsichwerden) der konstituierenden Subjektivität ermöglicht (S. 44).

Es herrschen hier folgende „eigenartige, gegenseitige Bedingungsverhältnisse“ (zwischen Epochè und Reduktion): „Freilegung“ und „Ausbildung“ (S. 44) (an die Richirs Zusammenhang von „invention“ und „découverte“ erinnern wird), sowie „Glaubensenthaltung“ und „Glaubensbildung“ (S. 44f.) bedingen sich jeweils wechselseitig – und genau hierin besteht die herausragende Rolle des phänomenologisierenden Ichs als Epochè-übendem *und* reduzierendem.

3.) Der letzte Teil des § 5 beschäftigt sich mit zwei „Missverständnissen“.

A/ Das erste Missverständnis lässt sich folgendermaßen beschreiben. Wenn die phänomenologische Epochè eine Glaubensenthaltung in dem Sinne darstellt, dass die Seinsthesis aufgehoben wird, wird dann nicht der Bezug zum Sein völlig beschnitten? Und soll dann die phänomenologische Arbeit lediglich darin bestehen zu erklären, wie dieser Seinsbezug *wiederhergestellt* werden kann? (Genau das wird etwa die Lesart Sartres in *Das Sein und das Nichts* sein.) Dem ist keinesfalls so. Finks Position ist hier durchaus originell und scheint von Husserls Standardauffassung abzuweichen. *Weder* das Menschen-Ich *noch* das konstituierende Ich üben die Epochè, sondern allein das phänomenologisierende Ich. Menschen-Ich *und* konstituierendes Ich *verbleiben* im Weltglauben – der phänomenologische Zuschauer aber *nicht*, und zwar deshalb nicht, weil er *überhaupt nie im Weltglauben befangen war* (!). Dieses Nicht-Beteiligtsein, dieses Nichtmitmachen, ist überhaupt erst die Bedingung für seine eigene Bildung (!). Und dadurch wird nicht etwas verloren, sondern gewonnen:

Durch die Produktion des phänomenologisierenden Zuschauers *gewinnen* wir ein ungeheures neues thematisches Feld: die Sphäre der in der natürlichen Einstellung verborgenen, *transzendentalen Subjektivität*. [...]

Wir erkennen, dass, was wir unter dem Titel Welt vorstellen, ein verabsolutiertes, relatives und abstraktes Universum ist, dessen Sinn erst verstanden werden kann, wenn die Abstraktheit zurückgenommen ist in die volle *transzendente* Konkretion. Statt in den Geltungsgebilden der transzendentalen Subjektivität, blind gegen diese *befangen und verfangen* zu sein, gewinnen wir im Vollzug der Reduktion die *transzendente Unbefangenheit* und Offenheit für alles, was, in einem *letzten Sinne* „ist“ (S. 46f.).

Das, was in einem letzten Sinne „ist“, ist also nicht das starre *Gebilde*, sondern der generative *Bildungsprozess*, das *Bildungsgeschehen* selbst. Darin besteht das (erste) Missverständnis: Man spricht dasjenigem Sein zu, was gerade nicht das Sein „im letzten Sinne“ ist. Man fokussiert sich auf das *thematische* Feld, wo man die Aufmerksamkeit doch vielmehr auf das *Thematisieren* selbst legen sollte. Man vollzieht eine „geradehin-*thematische*“ Glaubensenthaltung“, während es doch darum geht, die *thematisierende*, „transzendental-*reflexive*“ Glaubensenthaltung“ zu vollziehen.

Hiermit hängt noch ein weiterer missverständlicher Aspekt zusammen. Welt und transzendente Subjektivität dürfen *nicht* entgegengesetzt werden. Die transzendente Subjektivität stellt *nicht* ein Forschungsfeld neben oder außerhalb der Welt dar, dem eine eigene ontologische Dignität zukäme. Wie im obigen Zitat von S. 46u. bereits angegeben, ist die Welt

„Vorgreifen“) ist. Es geht also um die semantische Verquickung einer Modifikation des „Vor-stellens“ (qua „Ausstellen“) und einer Modifikation des „Vor-greifens“ (qua „Aus-greifen“).

Zwei mögliche Bedeutungen des „funktionellen Exponenten“ können hier veranschlagt werden. Er kann als performativ fungierender Exponent (hier liegt die Betonung auf „funktionell“) verstanden werden, d.h. dass der transzendente Zuschauer nichts ist *außer* seinem Fungieren als unbeteiligter Zuschauer (das entspräche einer Derrida’schen Lesart). Der transzendente Zuschauer könnte aber auch als Reflexion zweiter Potenz aufgefasst werden (hier läge die Betonung auf „Exponent“). Beide Lesarten ergänzen sich dabei durchaus gegenseitig.

kein *Abstraktum*, sondern „Einheit aller *Endgeltungen* im konstitutiven [gerade als „thematisierend“ bezeichneten] Geltungsaufbau“ (S. 48). Der Gegenstand des Phänomenologisierens ist der „*konstitutive PROZESS*“ (S. 49), nicht irgendeine „Region“ oder ein „Seinsfeld“, in welchem Prozess transzendente Subjektivität und Welt eben, wie gesagt, nicht im Gegensatz zu einander stehen. Die Subjektivität ist dabei nicht *vor*, sondern allein *im* Prozess „da“. Transzendente Subjektivität und Welt sind keine starren, fixen, vorgegebenen Pole einer mundanen Korrelation, sondern dynamische Momente (nicht „Glieder“) eines *werdenden* Prozesses (qua „Wovon-aus“ und „Wohin“ eines solchen Werdens). „[D]as Werden der Konstitution ist die *Selbstverwirklichung* der konstituierenden Subjektivität in der *Weltverwirklichung*“ (S. 49).

Nur wenn man die beiden Aspekte dieses ersten Missverständnisses zusammennimmt, wird verständlich, wie etwa die Lesart Sartres zu korrigieren ist. Man kann nämlich gerade deshalb nicht auf das zunächst ausgeschaltete Sein wieder „zurückkommen“, weil das „Sein“ der Welt und das der transzendentalen Subjektivität gar nicht entgegengesetzt werden dürfen.

B/ Das zweite Missverständnis betrifft einen gnoseologischen Aspekt der Epochè (dieses Missverständnis wird insbesondere Heidegger zugeschrieben). Es handelt sich dabei um die These, dem phänomenologischen Verstehen und Begreifen liege die Auffassung zugrunde, dass dieses sich am Modell der gesicherten Naturerkenntnis orientiere. Gnoseologische Apodiktizität sei jedoch nicht mit phänomenologischer Ursprünglichkeit gleichzusetzen. Die Gewissheit stehe *nicht* über der „Fragwürdigkeit“ und „Zweideutigkeit“ (hier kommt ganz klar eine anti-cartesianische Auffassung zum Ausdruck). Man geht sogar so weit, sich für das Ernstnehmen der „Unsicherheit und Unheimlichkeit des erschütterten menschlichen Daseins“ (S. 50) stark zu machen. Jene „traditionellen Vorstellungen von Wissenschaft“ seien dabei durch das mundane Vorurteil gekennzeichnet, dass der „Phänomenologie als Thema die *menschliche Immanenz*“ „untergeschoben“ werde (S. 51).

Es ist, wie gesagt, klar, dass mit alledem Heideggers Stellungnahmen zur Phänomenologie Husserls gemeint sind, die Fink hier entschieden *zurückweist*. Der Gegenvorwurf dabei lautet: Heideggers „Existenzialismus“ sei noch zu sehr dem „Menschen“ (also der natürlichen Einstellung (!) – so weit geht hier die Kritik) verhaftet, während die transzendente Phänomenologie nicht bei der „mundan“ ausgezeichneten Erkenntnisdignität stehenbleibt. Auch bleibt Heidegger dem *Weltbegriff* verhaftet, wogegen die transzendente Phänomenologie sich ebenfalls ausspricht. Wohin das aber führt, darin scheinen sich Husserl und Fink nicht einig zu sein. Während dieser ein dem „absoluten Sein“ vorgängiges „Vor-Sein“ das Wort zu reden scheint (in diese Richtung scheint seine Auslegung der *vorgängigen* „transzendentalen Subjektivität“ zu führen), hält Husserl an der „horizonthafte[n] Vorgegebenheit der Welt“ als „Boden“ der „Apodiktizität“ fest (S. 53, Fußnote 144).

§ 6 Das Phänomenologisieren als regressives Analysieren

Im § 6 unternimmt Fink es dann, die Ergebnisse der anfänglich in den ersten fünf Cartesianischen Meditationen umrissenen regressiven Phänomenologie nun auch vom methodologischen Standpunkt aus zu beleuchten. Dafür fasst er kurz den Gang der regressiven Verfahrensweise in jenen fünf Meditationen zusammen. Es muss von vornherein betont werden, dass Zeitlichkeit und Zeithorizonthaftigkeit hier eine zentrale Rolle einnehmen werden.

Einsatzfeld derselben war die transzendente Subjektivität qua „aktuell strömende ‚lebendige‘ Gegenwart der egologischen Welterfahrung“. Die Ausdifferenzierung derselben verwies auf Habitualitäten, die eine transzendente Vergangenheit indiziert. Dadurch eröffnet sich die Perspektive einer den statischen Gesichtspunkt überschreitenden „genetischen Phänomenologie“. Worin besteht nun die Aufgabe der Methodenlehre dabei? Antwort: „Nicht

die Kritik der transzendentalen Erlebnisse und Habitualitäten, in denen sich eine transzendente Vergangenheit bekundet, sondern die *Kritik des in einer solchen Kritik fungierenden Tuns*“ ist die Aufgabe einer Methodenlehre, die sich somit – wie vorher bereits ja deutlich geworden ist – mit der Frage beschäftigt, *wie das phänomenologisierende Ich in der konstitutiven Analyse „dabei“ ist*. Grundproblem ist das „Wie des ‚Für‘“ im Ausdruck: die Wahrheiten über das konstituierende transzendente Ich bestehen „für“ den transzendentalen Zuschauer. Worin besteht genau dieses Problem? Darin, dass der Phänomenologe im Abbau der oberen Schichten der konstituierenden Subjektivität und im Zugang zu ihren tieferen Schichten niemals an das „An-sich“ der inneren konstitutiven Struktur des transzendentalen Lebens gelangt, sondern diese je nur als „gegeben für“ das phänomenologisierende Ich ersichtlich werden. Diese „Gegebenheit“ – und das ist ganz wesentlich – ist aber keine „natürliche“. Es wird vielmehr deutlich, dass das, was sich vermeintlich – auch nach der Reduktion – als „schon vorher da gegeben“ gezeigt hatte, in Wirklichkeit „selbst Sinngestalt aus einer Sinngebung“ (S. 56) ist: „In der Durchführung der konstitutiven Analytik also überwinden wir den ‚natürlichen Erfahrungsbegriff‘, indem wie die ‚Rezeptivität der menschlichen Erfahrung‘ als eine verhüllte und unbefragte konstituierende *Produktivität* enthüllen“ (S. 56f.).

Worin besteht nun diese „Produktion“? Finks bemerkenswerte und den vorigen Überlegungen voll und ganz entsprechende Antwort lautet: weder in einer solchen, die der natürlichen Erfahrung entspräche, noch in einer transzendentalen Konstitution (dies betrifft hier die ersten beiden Iche). Worin kann und soll dann aber die Gegebenheit *für* das *phänomenologisierende* (also eben das dritte) Ich bestehen?

Das spezifische „Dabeisein“ des phänomenologisierenden Zuschauers wird zeitlich analysiert. Die Frage ist, ob konstituierendes und phänomenologisierendes Ich in der Einheit derselben Zeitlichkeit (desselben Jetzt) stehen oder nicht. „Das bleibt offen“, lautet Finks Stellungnahme hierzu. Es sei aber zu bedenken, ob nicht die Auslegung der Intersubjektivität für die Frage nach dem „Dabeisein“ hilfreiche Hinweise zu liefern in der Lage sein könnte.

§ 7 Das Phänomenologisieren in der „konstruktiven“ Phänomenologie

Im § 6 ist die Frage nach der transzendentalen Bedeutung des „Gegebenseins“, also des Seinsbegriffs der immanenten Sphäre selbst, nicht befriedigend beantwortet worden. Das ist der systematisch entscheidende Grund, weshalb eine „konstruktive“ Phänomenologie über die „regressive“ Phänomenologie hinauszugehen hat. Um nun das „Phänomenologisieren in [jener] ‚konstruktiven‘ Phänomenologie“ behandeln zu können, müssen zunächst vorbereitende Bemerkungen zu Sinn und Bedeutung der konstruktiven Phänomenologie selbst vorangeschickt werden.

Die Eigenart der „konstruktiven Phänomenologie“ besteht darin, dass sie keinen einheitlichen Gegenstandsbereich bezeichnet. Sie komplettiert vielmehr die phänomenologische Methodik. Anwendung findet sie u.a. auf folgende drei phänomenale Bereiche:

- „Geburt“ und „Tod“ der transzendentalen Subjektivität („Anfang und Ende“ des konstituierenden Lebens)
- Phänomene der frühkindlichen Entwicklung (leibliche Koordination, Raumorientierung usw.)
- Ganzheitsform der intersubjektiven Monadengemeinschaft (insbesondere die Totalitätsform der monadischen Historie) (zu diesen drei Beispielen, siehe S. 67-71).

Ihre Gegenstände sind weder gegeben, noch anschaulich zugänglich. Was heißt aber „gegeben“? Das wissen wir bereits: Die „Gegebenheit“, von Fink als „reduktive“ Gegebenheit bezeichnet, erstreckt sich auf das „ganze durch die phänomenologische Reduktion sich als transzendental existent ausweisende ‚Sein‘“ (= die im primordialen Ego zentrierte

Monadengemeinschaft) (S. 63). Anders gesagt, es handelt sich bei dieser Behandlung des Seins qua reduktiver Gegebenheit um „die mögliche Zugänglichkeit durch die Entfaltung der phänomenologischen Reduktion“ (S. 64). Zur wesentlichen Bestimmung jener reduktiven Gegebenheit der transzendentalen Subjektivität (die mit der monadischen Intersubjektivität identisch ist) gehört aber auch, dass sie *notwendig im Prozess der Weltkonstitution* steht. Sie ist sich selbst verwirklichend in der Weltkonstitution (hier scheint wieder eine Nähe zu Kant durch). Dadurch steht sie ipso facto bereits in einer eigentlichen Form der „Historie“, d.h. in einer „transzendentalen Zeit“, was nicht mit der Gegenwart „in der Zeit“ verwechselt werden darf. Jedenfalls kommt dieses In-der-Historie-Stehen dem Weltkonstitution-im-Gange-Sein gleich. Auch die Erkenntnisse der genetischen Phänomenologie weisen je auf ein In-der-Weltkonstitution-Stehen des transzendentalen Lebens hin.

Davon ist nun auch der transzendente Zuschauer mitbetroffen. Dieser steht zwar gerade nicht *in* der Weltkonstitution, aber als (funktionaler) Exponent (den das transzendente Leben auswirft, um durch diesen zu sich selbst zu kommen) ist er nur möglich, wenn Weltkonstitution überhaupt vonstattengeht.

Damit kann nun also das Grundproblem der transzendentalen Methodenlehre sozusagen auch von der Warte der Analyse der Zeitlichkeit aus bestimmt werden – was selbstverständlich darauf hinweist, dass „Konstruktions“begriff und „Zeitlichkeit“ miteinander zusammenhängen. Es muss dabei die Art der „Gleichzeitigkeit“ erklärt werden, in der konstituierendes und phänomenologisierendes Ich stehen. Als wesentliches Charakteristikum kann schon einmal diesbezüglich festgehalten werden, dass beide in einem Wechselverhältnis (Fink schreibt: in einer „Gegenbezüglichkeit“) zueinander stehen: „Die notwendige *Vorausgesetztheit* des phänomenologisierenden Ich für die analytischen Aufweisungen der Konstitution hat ihr *Gegenspiel* in der *Vorausgesetztheit* des weltkonstituierenden Lebens für die Möglichkeit, einen transzendentalen Zuschauer zu etablieren“ (S. 65).

Das bisher Entwickelte kennzeichnet die „konstruktive Phänomenologie“ in ihrer „ergänzenden“ Funktion zur „regressiven Phänomenologie“. Der „Konstruktions“begriff entspricht also dem, was oben als Konstruktion „im engeren Sinne“ bezeichnet wurde. Die folgenden Überlegungen – in denen Fink das bisher Aufgestellte extrapolierend verallgemeinert – gelten dann auch für den Konstruktionsbegriff „im weiteren Sinne“.

Was die konstruktive Phänomenologie allgemein kennzeichnet, ist, dass das konstruierte Sein genau jenes ist, das über die reduktive Gegebenheit „hinausgeht“. Konstruktion im weiteren Sinne kommt dann ins Spiel, wenn Probleme auftreten, die in der regressiven Phänomenologie (d.h. der „immanenten Sphäre“) nicht mehr lösbar sind, bzw. wenn die anschauliche Evidenz an ihre Grenzen stößt. Dabei wird die phänomenologische Konstruktion freilich durch Sachzwänge (Fink präzisiert: durch „unbewältigte Problembestände“, durch die „Grenzen“) *innerhalb* der regressiven Phänomenologie motiviert (sie schwebt also keinesfalls frei in der Luft). Regressive Analyse und Konstruktion, so sollte man vielleicht hinzusetzen, stehen in einer „Zickzackbewegung“ zueinander.

Die phänomenologische Konstruktion hat es also allgemein mit „Ungegebenheit“ (hier etwa: mit dem „Anfang des transzendentalen Seins“) (S. 67) zu tun. Es kommt dabei – eben gerade durch die Zickzackbewegung – die „mundane Zeitganzheit der menschlichen Subjektivität“ (S. 68) ins Spiel. Es muss allerdings wiederum offenbleiben, ob „menschliche Zeit“ und „transzendente Zeit“ sich decken oder ob jene diese voraussetzt und eine Art Verweltlichung dieser darstellt⁹.

⁹ Um den Unterschied zwischen phänomenologischer Konstruktion und sonst gängigen Auffassungen von Konstruktion zu unterscheiden, sei folgender rekapitulierender Passus zitiert: „Selbstverständlich darf eine solche Konstruktion *keine willkürliche*, mehr oder minder einfallsreiche *Phantasie* sein, sondern kann einzig und allein ihre Erkenntnisdignität schöpfen aus einem vorgängigen differenzierten Studium der *gegebenen* genetischen Prozesse, der *ausweisbaren* Zeitigungen, in denen sich eine Habe aufbaut usw., um dann in geeigneter und motivierter Weise ‚konstruktiv‘ abstrahieren zu können von der gemeinsamen Voraussetzung aller gegebenen und

In einer allgemeineren Perspektive kann hinzugefügt werden, dass das Problem der „Nichtgegebenheit“ in der (transzendentalen) Phänomenologie je verschiedene Spielarten durchspielt: Über Finks Ansatz hinaus sind Heidegger „Entzughaftigkeit“ bzw. „Unscheinbarkeit“ zu nennen, aber auch Levinas’ „Diachronie“ sowie Richirs Auffassung des „Phänomenologischen“ gehören dazu. Es wäre eine eigene Studie wert, dies alles genauer auseinanderzulegen.

Was nun die *Weise des Phänomenologisierens* angeht, also den Status des *transzendentalen Zuschauers* herrscht ein grundlegender Unterschied zwischen regressiver und konstruktiver Phänomenologie. In jener ist das Dabeisein des Zuschauers bei seinem Gegenstand Ausdruck „derselben transzendentalen Seinsdignität“ (S. 73). In dieser dagegen „geht das Sein des phänomenologisierenden Zuschauers dem Sein seines ‚konstruierten‘ Themas vorher“ (ibid.). Zugespitzt formuliert:

Die Gegebenheit des Themas für das Phänomenologisieren ist bei der konstruktiven Phänomenologie eine *Un-gegebenheit*¹⁰; das Dabeisein des theoretisierenden Ich eigentlich ein Nichtdabeisein. M. a. W. der phänomenologische Zuschauer steht mit dem nur „konstruktiv“ zugänglichen transzendentalen Leben nicht in einer ausweisbaren und gegebenen „Identitätsdeckung“, er hat seinem Thema gegenüber den unbestreitbaren Seinsvorzug der aktuellen transzendentalen Existenz. (S. 72)

Das aufzuhellen (also jenen „*Seinsvorzug*“ aufzuklären), macht die Grundproblematik der auf die konstruktive Phänomenologie bezogenen transzendentalen Methodenlehre aus.

§ 8 Das Phänomenologisieren als theoretisches Erfahren

Allgemeine Vorbemerkung: Es wird immer deutlicher – und die folgenden beiden Paragraphen zeugen davon eindringlich –, dass Fink in seiner Ausarbeitung einer Methodenlehre mit seiner eigenen Entdeckung nicht radikal genug verfährt. Die große Entdeckung ist die Dreistufigkeit der Iche. Was dabei nicht radikal genug unterschieden wird, ist die Dreistufigkeit der Seinsstufen. (Die zweite und dritte Stufe werden an vielen Stellen zusammengeworfen.) Sehen wir zu, wie sich das in den §§ 8 und 9 konkret äußert.

Bisher ging es in den vorbereitenden Betrachtungen der Methodenlehre darum, die „Weisen des Phänomenologisierens“ in den verschiedenen Teilen der Elementarlehre klarzustellen. Dass wir dabei nicht sehr weit gekommen sind, lag daran, dass im § 6 (der ja vom Phänomenologisieren in der *regressiven* Phänomenologie handelte) der Begriff der „Produktivität“ – nämlich jener, wodurch das, was sich als „schon vorher da gegeben“ gezeigt hatte, in Wirklichkeit „selbst Sinngestalt aus einer Sinngebung“ ist – nicht geklärt werden konnte. (Zur Erinnerung folgendes, sehr hilfreiches Zitat: „In der Durchführung der konstitutiven Analytik [...] überwinden wir den ‚natürlichen Erfahrungsbegriff‘, indem wie die

ausweisbaren ‚Entwicklungen‘ und genetischen Vorgänge: nämlich von der schon im Gang der Selbstzeitigung befindlichen transzendentalen *Zeit* als des universalen Horizontes, in welchem alle Vorgänge und Genesen entspringen und aufhören. Nur das beherrschte analytische Verständnis der transzendentalen Vorkommnisse des Anfangens und Endens *in der Zeit* verleiht dem konstruktiven Entwurf der Frage nach einem Anfang und Ende der transzendentalen Zeit die *methodische Sicherheit* und *sachliche Einsicht*“ (S. 70).

¹⁰ Fink stellt in diesem Zusammenhang Parallelen zwischen der konstruktiven Phänomenologie als „transzendentaler Dialektik“ und Kants „transzendentaler Dialektik“ fest: Dies betrifft 1.) die Frage nach ungegebenen Ganzheitsstrukturen (Totalität der transzendentalen Subjektivität bzw. der Erscheinungen (kosmologische Antinomien), 2.) die Frage nach der „Unsterblichkeit“ des transzendentalen Subjektes bzw. der Seele und 3.) den Unterschied bzgl. der „Art des Verstehens“ qua intuitiv/konstruktiv bzw. qua konstruktiv/regulativ. Bei alledem handelt es sich in der Tat um den Unterschied zwischen „Gegebenem“ und „Ungegebenem“.

„Rezeptivität der menschlichen Erfahrung“ als eine verhüllte und unbefragte konstituierende Produktivität enthüllen“ [S. 56f.] Und auch ist (im Rahmen der Frage nach dem Phänomenologisieren in der *konstruktiven* Phänomenologie) der „Seinsvorzug“ des Seins des transzendentalen Zuschauers gegenüber dem Sein des „konstruierten Themas“ im § 7 lediglich angesprochen, aber keiner Lösung nähergeführt worden. Das liegt essenziell daran, dass bis dato (also in der ganzen vorhergehenden Betrachtung) die *Fundamentalfrage* der transzendentalen Methodenlehre weder gestellt, noch – und auch noch *viel weniger* – beantwortet wurde (wir werden sehen, dass gerade dank der Beantwortung dieser Fundamentalfrage auch die offenen Fragen in den Paragraphen 6 und 7 einer Antwort näherkommen). Diese Fundamentalfrage betrifft das Phänomenologisieren *im Allgemeinen* und nicht auf diese oder jene Funktion innerhalb der Architektonik der Elementarlehre bezogen. Sie lautet: Worin besteht *überhaupt* das Phänomenologisieren qua „*theoretisches Erfahren*“? Dabei sind beide Begriffe hervorzuheben – sowohl der des „*Theoretischen*“ als auch jener bezüglich der Art des „Wissens“, der „Wissenschaftlichkeit“, der „systematischen Erfahrung“ qua „*Wissenschaft*“.

Es ist zunächst nämlich überhaupt nicht klar, worin hier die „theoretische Erkenntnis“ bestehen soll. Vorgewarnt sind wir seit der ersten Vorlesung: Es wird sich um eine *bestimmte* Art des Erkennens und Wissens handeln (vorgreifend wurde diesbezüglich ja bereits der Begriff des „konstitutiven Verstehens“ bzw. „Begreifens“ hervorgehoben).

Das erste Problem betrifft dabei den „Einsatz“ des phänomenologischen Theorisierens. Kann dieses – *nachdem* die Reduktion vollzogen wurde – ein *fertiges* Vermögen sein? Diese Frage stellt sich deshalb, weil es sich in der natürlichen Einstellung ja gerade *nicht* so verhält. Dort setzt die theoretisierende Aktivität die habituelle Vorgegebenheit und Gestiftetheit des *Vermögens* zu theoretisieren *voraus*. Konkret meint das: Vernunft, Logik, Begrifflichkeit, Sprache bilden sich aus und entwickeln sich, während die theoretische Erfahrung dann mit bereits gegebenen habitualisierten theoretischen Vermögen operieren muss. Das Problem dabei ist, dass die radikalisierte Epochè es gerade ausschließt, dass die erworbene Disposition zu theoretisieren, die sich ja *mundanen* Entwicklungsprozessen verdankt, hier in Anspruch genommen werden kann. Mit anderen Worten, das Problem ist, ob hier nicht sozusagen das theoretisierende Vermögen von der Einklammerung ausgeschlossen werden muss – was ja gerade der *Radikalität* der Epochè *widerspräche*. Der „Ausweg aus dem Dilemma“ könnte vielleicht darin bestehen, hier eine *Verwandlung* anzunehmen: die „menschliche Vernunft“ werde durch Epochè und Reduktion zur „transzendentalen Vernunft“. Wird aber das Hauptproblem dadurch tatsächlich beseitigt? Schließt die „*Andersartigkeit*“ des phänomenologisierendem Ich gegenüber dem konstituierenden Ich das nicht gerade aus? Denn Vernunft, Logik, Begrifflichkeit, Sprache – auch qua „reduzierte“ – gehören ja „in den *Seinszusammenhang* des *welterfahrenden* und letztlich *weltkonstituierenden* Lebens“ (S. 78). Aufgrund des „transzendentalen Seinsgegensatzes“, der beide Iche voneinander trennt, kann letzteres gerade nicht vom transzendentalen Zuschauer behauptet werden. Auch kann ja ausgeschlossen werden, dass dieser spontan und ad hoc nach Vollzug von Epochè und Reduktion ein eigenes theoretisches Vermögen ausbildet. Und dennoch: Fink sieht den Ausweg in jener „Verwandlung“ der theoretischen Dispositionen und Habitualitäten – was aber eine „Sonderaufgabe“ der transzendentalen Methodenlehre darstellt, die, obwohl dadurch erst die „Zweideutigkeit“ jener Begriffe beseitigt würde, hier nicht in Angriff genommen werden kann. Das zweite (und zentrale) Problem bezieht sich auf die „Frage nach dem Bezugssinn des Theorisierens zu seinem ‚Gegenstand‘“. Die Grundausrichtung des gesamten Gedankens ist folgender: Erkennen ist in der natürlichen Einstellung und auch (auf eine *reduzierte* Weise) auf der Ebene der Weltkonstitution Erkennen von *Seiendem* (hier ist dann einfach von „transzendentalen Sein“ die Rede). „*Sein und Erkenntnis*: dieses sind die beiden untrennbaren Komponenten der Erkenntnisrelation“ (S. 79). *Nicht aber* auf der dritten Ich-Ebene, der des transzendentalen Zuschauers. Hier muss der Seinsinn des thematischen Gegenstandes bzw.

Gegenstandsbereichs allererst aufgeklärt werden! Anders gesagt, im natürlichen und dann transzendental interpretierten Begriff der theoretischen Erfahrung stecken *inhaltliche* und das heißt: *ontologische Voraussetzungen*, die den Sinn der theoretischen Erfahrung bestimmen und *eliminiert* werden müssen, „um denjenigen Begriff von ‚theoretischer Erfahrung‘ zu gewinnen, der die *Erkenntnispraxis des phänomenologisierenden Ich* bezeichnet“ (S. 79).

Finks nur sehr schüchtern und scheu (vgl. den Entwurf eines Vorwortes, S. 183) formulierter Gegenentwurf besteht darin, zu verstehen zu geben, dass die Frage nach der „Gegenständlichkeit des transzendentalen Gegenstandes“ (S. 80) aufgeworfen werden muss und diese Frage offenbar nach einer Antwort verlangt, die diesen transzendentalen Gegenstand in den Bereich eines „Nicht-Seins“ bzw. „Vorseins“ verlagert (hierin bestünde dann der wahre Begriff eines „transzendentalen Seinsbegriffs, weil alleine in der *Transzendierung des „Seins“ hin zu einem „Nicht-Sein“* die Befangenheit in der natürlichen Seinsidee überwunden werden kann – wobei aber auch die Gefahr des „Mystizismus“ gebannt werden muss [S. 84]). Es bestünden dann zwischen mundanem und transzendentalem Sein aber lediglich „analoge“ Verhältnisse (ob es sich dabei um eine „*analogia propositionalis*“ (S. 82) oder eine „*analogia proportionalis*“ [Bernet, „*Différence ontologique et conscience transcendantale*“, in *Husserl*, Grenoble, „*Krisis*“, 1989] handelt, bleibt ungeklärt). Und die Lösung Finks wird dann darin bestehen, zu behaupten, dass auf der dritten Ebene das Sein nicht (wie auf den beiden vorangegangenen Ebenen) reduktiv vorgefunden, sondern „*produziert*“ wird – das heißt: aus dem Vorsein gerade herausgeholt und objektiviert wird.

Jetzt kann also geklärt werden, worin die „theoretische Erfahrung“ besteht: in der „Produktivität“ qua Ontifizierung der „vor-seienden Lebensvorgänge der transzendentalen Subjektivität“ (S. 85f.). „*Intellektuelle Anschauung*“ (Fichte) und „*spekulative Erkenntnis*“ (Hegel) standen laut Fink hierfür bereits Pate (allerdings eben noch in einer Befangenheit in der „natürlichen Einstellung“, von welcher Finks eigener Ansatz sich abheben will).

Es bleibt aber in alledem ein ganz schwerwiegendes Grundproblem bestehen: Muss nicht zwischen zwei unterschiedlichen Weisen der „Produktivität“ unterschieden werden? In § 6 ist ganz klar von der „Produktivität“ der konstituierenden Subjektivität hinsichtlich der „Weltkonstitution“ die Rede gewesen. Kann diese Produktivität einfach mit jener des *transzendentalen Zuschauers* (bezgl. seiner Phänomenologisierungsleistungen) zusammengeworfen werden? Führt Fink selbst diese Trennung überhaupt sauber durch? Hierzu gesellt sich später (im folgenden Paragraphen, S. 91) noch eine dritte Form der Produktivität, die der natürlichen Einstellung. Wir plädieren für eine solche Herausstellung dieser drei Produktivitätsebenen, nicht zuletzt weil dadurch eine genaue Entsprechung zwischen drei Stufen des Ichs und drei Weisen der Produktivität hergestellt würde.

§ 9 Das Phänomenologisieren als Ideieren

Diese grundlegende Scheidung zwischen der Stufe der Konstitution und jener der Phänomenologisierung (und korrelativ zwischen konstituierendem und phänomenologisierendem Ich bzw. der jeweiligen Produktivitätsart dieser beiden Iche) hat nun auch genauso bedeutsame Auswirkungen auf die *eidetische* Methode der Phänomenologie. Worin besteht der Unterschied des „Ideierens“ zwischen dem phänomenologisierenden Ich und dem weltlichen Ich? (Auch hier wird wiederum deutlich, dass Fink sich nicht streng an seine eigene *Dreiteilung* hält und offenbar „konstituierendes“ Ich und „phänomenologisierendes“ Ich zusammenwirft). Dies betrifft zugleich den Unterschied zwischen „mundanem“ und „transzendentalem“ Eidos. (Sollte man aber nicht eben vielmehr von transzendentalem und phänomenologisierendem Eidos sprechen?)

Denn auch hier findet in Wirklichkeit eine Dreiteilung statt. Wir müssen unterscheiden zwischen „weltlichem Eidos“ (= mundanem Apriori), „transzendentalem Eidos“, das durch eine

„konstitutive Rückfrage“ erreicht wird und dessen eigene „Sinngabungsleistungen“ offenbart, und „phänomenologisierendem Eidos“ (dieser Ausdruck ist nicht von Fink), das die *Logifizierung* der *phänomenologisierenden* Auslegung der Weltkonstitution vollzieht. Dass hier die Dreiteilung wiederum gültig ist, kommt in Finks eigenen Worten deutlich zum Ausdruck:

Weder ist die Eidetik des phänomenologischen Zuschauers vom selben Typus wie die Eidetik in der natürlichen Einstellung, noch zeigt sie eine Affinität mit der transzendental-konstitutiven Aufklärung derselben. Die Konstitutionsanalytik des Eidetischen (des Apriori) ist noch nicht auch schon die transzendente Aufklärung desjenigen Eidos, das der phänomenologisierende Zuschauer an der ihm thematischen transzendentalen Subjektivität „schaut“. Gerade weil die konstituierende (und u.a. auch Eidos-konstituierende) transzendente Subjektivität durch einen *fundamentalen Seinsgegensatz* vom phänomenologisierenden Ich getrennt ist, ist das von diesem betätigte *eidetische Verfahren* von einer grundsätzlich anderen Struktur als die in der natürlichen Einstellung geübte, nach der phänomenologischen Reduktion aber transzendental aufgeklärte Eidetik. (S. 88f.)

Die Eidetik des phänomenologisierenden Ich ist Eidos hinsichtlich eines „transzendentalen Seins“ und das heißt auch hier wiederum: hinsichtlich eines „Nicht-Seins“ bzw. „Vor-Seins“. Und dann stellt sich folgendes Problem: Wie partizipiert das Phänomenologisieren als Ideieren „an der *Produktivität* der phänomenologisch-theoretisierenden Erfahrung“? (S. 89) Zu radikal darf hier aber nicht verfahren werden, um die Schwierigkeiten nicht zu verwischen. Wie auch im vorigen Paragraphen bringt Fink hier wiederum eine „Analogie-“Verhältnis ins Spiel. Es gebe eine Analogie zwischen Eidos hinsichtlich mundanen Seins und Eidos hinsichtlich transzendentalen Seins.

Folgende Unterschiede werden dabei gleichwohl herausgearbeitet: Zunächst jener zwischen Vorgegebenheitswissen von Wesenserkenntnis und der Gegebenheitsweise der Wesenheiten in der Ideation. Ersteres betrifft die Wesensstruktur der Erfahrung (in welcher die unterste Stufe der Produktivität zum Tragen kommt, nämlich die „Produktivität der natürlichen Einstellung“, die allerdings *jeder* intellektuellen Spontaneität zukommt [S. 91] und daher nicht weiter vertieft zu werden braucht), letztere die Zueignung eines Wissens, das wir je schon haben – gleichsam „Anamnesis“. Diese vergegenständlicht das ungegenständlich fungierende Vorgegebenheitswissen, das immer „a priori“ gegeben ist. Das transzendente Eidos dagegen ist *kein* Apriori! Und hier kommt dann wieder in völliger Entsprechung zum bereits Ausgeführten der obige Begriff der „Produktivität“ ins Spiel:

Die Produktivität, die der theoretischen Erfahrung des phänomenologischen Zuschauers zukommt als dem Ansetzen von solchem als seiend (transzendental seiend), was die konstitutive Natur des Vor-Seins hat, – *diese Produktivität* eignet auch der diese theoretische Erfahrung *logifizierenden transzendentalen Ideation*. Sie *ontifiziert* die „reinen Möglichkeiten“ des Vorseienden zu den Geltungsgebilden einer transzendentalen Eidetik. (S. 92f.)

Wie gesagt: So aufschlussreich und neuartig Finks Ausführungen auch sein mögen: Sie leiden unter der unzureichenden Klarstellung des Zusammenhangs zwischen den drei Ich und den drei Weisen der Produktivität (§ 8) bzw. den drei Arten des Eidos (§ 9).

§ 10 Das Phänomenologisieren als Prädikation

Im § 10 schneidet Fink eine völlig neue Problematik an. Wir kommen nun in ein Problemgebiet, das scheinbar unabhängig vom Vorhergehenden behandelt werden kann – nämlich das der genuin phänomenologischen *Sprache*. Das ist aber auch nur scheinbar so, denn es geht dabei grundlegend um die Frage nach der Verweltlichung des Phänomenologisierens (also um eine Vertiefung der Frage nach dem Verhältnis von natürlicher zu transzendentaler Einstellung).

Der Paragraph wird mit einer unklaren Bemerkung bezgl. „zwei[er] Richtungen von Fragestellungen“ eines Problemzusammenhangs, der die „Prädikation“ betreffen soll, eröffnet. In ihr scheint Folgendes gemeint zu sein: Die Problematik der Phänomenologisierung lässt sich in zwei Richtungen ausgestalten: eine solche, welche die Wissenschaftsstruktur der Phänomenologie – und das bedeutet: *die transzendente Einstellung* – gleichsam „intern“ betrifft (dazu gehört *alles, was bisher* zur Elementar- und zur Methodenlehre gesagt wurde). Und eine zweite Richtung, die ein *Hinausgehen* aus der transzendentalen Einstellung nötig macht – hier handelt es sich also sozusagen um eine „externe“ Problematik (die nicht automatisch einem Rückfall in die natürliche Einstellung gleichkommt, sondern auf eine ziemlich überraschende Art, wie wir sehen werden, das Problem des Verhältnisses zwischen natürlicher und transzendentaler Einstellung einer Lösung näherbringt). Diese Problematik umfasst die Frage nach der „transzendentalen Prädikation“.

Das hier angesprochene „Hinausgehen“, das also diese „Prädikation“ grundlegend kennzeichnet, „bezeichnet den *Umschlag zur Äußerungsform* <der> Wissenschaft“ des transzendentalen Zuschauers, welche Form Fink auch als die „Erscheinung der Phänomenologie“ charakterisiert. Das Problem ist nun, dass für diese Äußerungsform keine angemessene Sprache zur Verfügung steht. *Wenn* es eine solche „transzendente Sprache“ gäbe, wäre die Überführung der Erkenntnis in Sätze nur ein weiteres *internes* Problem (nämlich das der angemessenen „Fixation“). *Weil* das aber nicht so ist, haben wir es mit einer anderen (eben einer „externen“) Problematik zu tun. Diese Problematik ist die der Möglichkeit der angesprochenen „Erscheinung der Phänomenologie“ und – wie eben am Ende deutlich wird – die des Bezugs von natürlicher zu phänomenologischer Einstellung.

Jede Sprache ist im Prinzip dadurch gekennzeichnet, dass – da sie ja aus der natürlichen Einstellung erwächst – ihre Begriffe *Seinsbegriffe* sind. Das gilt auch für die Sprache des natürlichen Ich *nach* der Reduktion – also für das *konstituierende* Ich. „Prädikation ist [...] eine Weise des *Konstituierens*“ (S. 95). Wie steht es aber um die Sprache des transzendentalen Zuschauers? Die auf Seiendes bezogene Sprache ist für ihn ungeeignet, da sie „*keine transzendente Sprache*“ ist, d.h. keine „solche, die transzendentales Sein genuin angemessen *explizieren und prädikativ verwahren* kann“ (ebenda).

Damit das phänomenologisierende Ich angemessen „sprechen“ kann, muss es den Sinn der Sprache *verwandeln*. Finks These lautet nun, dass diese Verwandlung mit der „Erscheinung der Phänomenologie“ Hand in Hand geht. Wie ist das genau zu verstehen?

Der Grundgedanke ist, dass durch die Prädikation der Phänomenologisierung klar wird, in welchem Bezug natürliche und transzendente Einstellung genau zueinander stehen. Einerseits *verwandelt* in der Tat die phänomenologisierende Aussage den natürlichen Wortsinn, andererseits aber kann der neue transzendente Sinn nur mit *mundaner* Wortwahl ausgedrückt werden. *In den hinausgehenden Worten wird das Darinsein und -bleiben angezeigt und geäußert*. Das ist der oben angekündigte Sinn des „Hinausgehens“ aus der transzendentalen Einstellung: Es wird in ontischen Worten vom Nicht-Seienden (= Vorseienden) gesprochen. Fink schreibt: „In diesem nur scheinbaren Verlassen der transzendentalen Einstellung geht die Phänomenologie in ihre ‚Erscheinung‘ über“ (S. 96). (Die *vorläufige* Bedeutung der „Erscheinung“ meint somit „die Äußerungsform, in welcher die transzendente Innenform des Phänomenologisierens seine <ihre [?]> prädikative Verwahrung und *Objektivierung* findet“ [ebenda].)

Nicht die lexikale oder „vokabuläre“ Dimension der Sprache erleidet eine Verwandlung, sondern die „Weise ihres Bedeutens“. Die Bedeutung erfolgt nämlich durch keine direkte Bezeichnung, sondern lediglich als „Anzeige für einen transzendentalen Wortsinn“ (S. 96f.):

Aber wieder nicht so, als wäre im Voraus ein *indikatives System* festgelegt und vereinbart, sondern in einer *lebendig analogisierenden Affinität* wird eine transzendente Bedeutung (eine Bedeutung bezogen auf Vorseiendes) durch eine auf Seiendes bezogene Bedeutung ausgedrückt¹¹.

Der alles entscheidende Gedanke hierbei ist der einer „lebendigen“ *Analogisierung*. Wie diese genau zu verstehen ist, soll nun näher auseinandergesetzt werden.

Lebendigkeit: Der erste wichtige Punkt dabei betrifft diese „Lebendigkeit“, die sich durch eine „innere Spannung“, „Gegenbewegungen“ und sogar im Sinne einer „Rebellion“ (gegen einen angetanen Zwang) (am Ende des Paragraphen spricht Fink auch von „Widerstreit“ und „Widerspruch“) zwischen *Verlautbarung* und (transzendentaler) *Bedeutung* äußert. Die transzendentalen Aussagen sind somit durch eine profunde *Inadäquatheit* ausgezeichnet. Diese zu fassen, ist selbst ein transzendentales Problem.

Analogisierung: Was das hier einschlägige Analogieverhältnis konkret ausmacht, ist, dass kein konkreter *Vergleich* zwischen ontischer und nicht-ontischer Bedeutung stattfinden kann (denn das Vor-Sein ist per definitionem nicht mit Sein und Seiendem in irgendein Verhältnis zu setzen). Fink erklärt:

Die „*transzendente Analogie des Bedeutens*“, die die gesamte phänomenologische prädikative Explikation beherrscht, ist also *keine innerhalb* der natürlichen Rede mögliche Analogie, sondern eine durch die phänomenologische Reduktion ermöglichte *Analogie zur Analogie innerhalb* der natürlichen Rede¹².

Jene „lebendige Analogisierung“ ist also ganz genau als „Analogie zur Analogie“ zu verstehen. Fink versteht diese als eine „transzendente Analogisierung“ (im Gegensatz zu jeder „ontischen“ Analogisierung), womit gemeint ist, dass hier das gleiche Bedingungsverhältnis besteht wie jenes – zwischen Seiendem (Konstituiertem) und Vorseiendem, – das die „Seinsweise“ der transzendentalen Subjektivität bestimmt.

Hieraus folgt, dass sich das Lesen phänomenologischer Sätze nicht am reinen Wortlaut halten darf, sondern dass das Gelesene verstehend nachvollzogen werden muss (dies gilt für den Leser und den phänomenologisch Forschenden gleichermaßen). Das muss unterstrichen werden, um zu vermeiden, dass man den Missverständnissen unterliegt, welche die Inadäquatheit der phänomenologischen Prädikation notwendig mit sich bringt (es besteht hier gewissermaßen eine Analogie zu Kants Auffassung eines „transzendentalen Scheins“ in der transzendentalen Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft*).

Damit geht einher, dass es unmöglich ist, „phänomenologisch definieren“ zu wollen. Die angesprochene Spannung betrifft nämlich auch das Verhältnis zwischen *eindeutiger* Bestimmbarkeit der transzendentalen Sachverhalte und entsprechender *fließender* bzw. *offener* Begrifflichkeit. Wenn man diesen Tatbestand ignoriert, droht ein Verfallen in den Dogmatismus der natürlichen Einstellung. Die bewusste Aufmerksamkeit auf denselben bietet also die Möglichkeit für das Vermeiden dieses Fehlers und gerade die Garantie dagegen: Sie stellt insofern – und das ist ganz wesentlich und auch neu – eine notwendige Erweiterung der phänomenologischen Reduktion dar. Die phänomenologische Reduktion macht nicht vor der sprachlichen Dimension halt, indem sie sich lediglich auf eine bewusstseinsmäßige Einklammerung des An-sich-Seins der Welt beschränkt, sondern sie taucht eben genauso auch

¹¹ VI. *Cartesianische Meditation*, S. 97.

¹² VI. *Cartesianische Meditation*, S. 100.

in die phänomenologische Prädikation hinein. Fink bezeichnet diese Seite der phänomenologischen Reduktion als die „Reduktion der Sprache“. Der transzendente Zuschauer reduziert die Sprache, „indem er den natürlichen Bedeutungssinn der Sprache bei der Auslegung der transzendentalen Konstitution zu einer bloßen ‚Analogisierung‘ herabsetzt, sie zum bloßen Mittel macht für Explikationen, für die er selbst keine angemessene eigene Sprache zur Verfügung hat“ (S. 103). Das hatte Husserl ja bereits in der berühmten Formulierung der *Zeitvorlesungen* von 1928 zum Ausdruck gebracht, als er für die Bestimmung der ursprünglich konstituierenden Zeit bzw. der „absoluten Subjektivität“ schrieb: „Für all das fehlen uns die Namen“¹³.

Über die Frage aber, wie angesichts dessen nun zu verfahren sei, sind sich Husserl und Fink (einmal mehr) uneinig. Husserl verlangt, „eine neue Sprache <zu> bilden“ (S. 104, Randbemerkung 332), während Fink die Ausbildung einer eigenständigen transzendentalen Sprache als prinzipiell unmöglich ansieht (S. 104; S. 107 spricht er diesbezüglich von einem „widersinnigen“ Anliegen). Dieser Gegensatz äußert sich insbesondere darin, dass für Husserl die natürliche Sprache der „Sprache in Klammern“ vorhergehe und sich dann in eine neue wirkliche (die „transzendental-noetische Rede“) umwandle, während für Fink die „Verfügbarkeit über ein System transzendentaler Apperzeptionen“ lediglich die „unerlässliche Voraussetzung für die transzendental-analogische *Aussagbarkeit* transzendentaler Sachverhalte im Medium der natürlichen Sprache“ (ebenda) darstelle¹⁴. Das Phänomenologisieren ist für ihn ursprünglich (beim Einsetzen der Reduktion) „sprachlos“. Um die natürliche Sprache für die *Aussagbarkeit* der theoretischen Erfahrungen des phänomenologisierenden Ich übernehmen zu können, müssen seitens desselben Ich also schon transzendente Einsichten erworben sein, welche in den in Frage kommenden Fällen die Geeignetheit des Gebrauchs bzw. die Anwendbarkeit jener Sprache zu beurteilen gestatten. Fink schließt hier auf der sprachlichen Ebene an Gedanken an, die er – das Ideieren betreffend – schon für das transzendente Eidos (durch den Ausdruck der „Anamnese“) entwickelt hatte. Dies scheint auf den ersten Blick ein wenig erstaunlich, da im § 9 der „Anamnese“ ja ein „phänomenologisierendes Eidos“ *vorgeschaltet* wurde, das selbst „kein Apriori“ sei. Man hätte hier erwarten können, dass ein ähnliches Verhältnis vorherrschen müsste, da wir uns auch hier ja auf der tiefsten Konstitutionsebene zu befinden scheinen. Die Bedeutung des Ganzen kann also nur vielmehr sein, dass die Prädikation doch *nicht* an das tiefste Register heranzureichen vermag bzw. (treffender gesagt) dass die eben angesprochenen „transzendentalen Einsichten“ wirklich jeder Form von natürlicher *Sagbarkeit vorausliegen*.

Wie lassen sich aber angesichts dieser Verhältnisse jene „transzendentalen Einsichten“, sofern sie eben unbedingt „erworben“ sein müssen, erklären? Fink weist diesbezüglich auf notwendig anzunehmende „*Affinitätsrelationen*“ (S. 105) hin zwischen den transzendentalen Sachverhalten und jenen, die mit der natürlichen Sprache ausgedrückt werden. Wie diese aber ihrerseits genauer verstanden werden können, wird von Fink hier offengelassen.

Um diese bisher relativ abstrakt gehaltenen Überlegungen bezüglich der transzendentalen Analogisierung und deren sprachlichen Implikationen anhand eines Beispiels zu illustrieren, führt Fink eine Betrachtung zum Seinssinn der „konstituierenden Subjektivität“ und der Möglichkeit, diese eben in Worte zu fassen, an. Diese darf nicht „substantivisch“ bzw. „substanziell“ als Substrat der Eigenschaft „konstituierend“ (qua Akzidenz) verstanden werden (das wissen wir ja bereits und bestätigt die vorherigen Einsichten). Sie darf aber *auch nicht* als bloß „seiender Prozess“ aufgefasst werden. Fink lehnt also *sowohl* die statische *als auch* die dynamische Auffassung ab. Und genau hier stellt sich somit das Problem der transzendentalen Prädikation: Wie kann die transzendente Subjektivität dann überhaupt prädikativ gefasst

¹³ *Husserliana X*, S. 75 (letzter Satz des § 36).

¹⁴ Hier wird einmal mehr deutlich, auf welche Weise Fink den transzendentalen Idealismus *noch radikaler* fasst als Husserl selbst.

werden? Finks an Husserl anschließende Antwort lautet: Die transzendente Subjektivität konstituiert im konstitutiven Weltwerdungsprozess allererst *sich selbst* (S. 107). Und das könne „zwar nicht mittels der ontisch-mundanen Kategorie des seienden Werdens (Prozesses) begriffen, wohl aber damit – eben analogisierend – *expliziert* werden“ (ebenda).

Warum kommt es aber überhaupt zu einer prädikativen „Explizierung“? Ist diese wirklich „notwendig“? Könnte das phänomenologisierende Ich nicht in seiner anfänglichen „Sprachlosigkeit“ verharren?

Finks Antwort hierauf hat systematisch sehr bedeutsame Konsequenzen. Es handelt sich dabei, wie eingangs angekündigt, um nichts weniger als um die tiefgründige Aufklärung des Verhältnisses von natürlicher und transzendentaler Einstellung. Seine Hauptthese lautet nun: Die prädikative Explizierung findet deshalb statt, weil nur so die Rückbindung der transzendentalen Einstellung an die natürliche Einstellung gewährleistet werden kann. Fink unterscheidet zwischen zwei Arten von „Verweltlichung“ – der „eigentlichen“ oder „primären“ und der „uneigentlichen“ oder „sekundären“. Primäre Verweltlichung bezeichnet die Weise, wie der konstitutive Weltwerdungsprozess in der Welt selbst mündet oder terminiert. Durch die sekundäre Verweltlichung dagegen wird das Phänomenologisieren in die Welt „eingestellt“, durch sie wird es dort „lokalisiert“ und „temporalisiert“. Mit anderen Worten: Die sekundäre Verweltlichung lässt das Phänomenologisieren in der Welt „erscheinen“ (S. 108). (Fink erläutert den gesamten Weg so: „Der phänomenologische Erkenntnisweg geht also nicht nur von der natürlichen Einstellung aus in der reduktiven Überwindung derselben, sondern führt wieder infolge der auf transzendentalen Sinngebungen beruhenden *Verweltlichung des Phänomenologisierens* in die natürliche Einstellung zurück“ [S. 109].)

Damit wird der vorherige Gedanke (dass das phänomenologisierende Ich lediglich *funktionaler Exponent* des konstituierenden Ich sei, damit dieses zu sich selbst zu kommen vermöge) dahingehend *komplettiert*, dass so aufgewiesen wird, wie das phänomenologisierende Ich sich eben (sekundär) *verweltlicht*. Das phänomenologisierende Ich ist somit (ontologisch) *mehr* als das „Nichts“, das sich zwischen konstituierendem Ich (qua „Subjekt“) und demselben konstituierenden Ich (qua „Objekt“) einschiebt.

Und damit wird schließlich auch der anfangs eingeführte Gedanke der „Erscheinung der Phänomenologie“ in seiner ganzen Tragweite deutlich. Prädikation und Verweltlichung gehen Hand in Hand. (Hier könnte man auf Husserls Beilage III zu § 9a der *Krisis*-Schrift, nämlich den berühmten Text „Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie“ (1936), verweisen, weil sich hier womöglich ein Zusammenhang herstellen lässt – denn dort wird vom Verhältnis von Idealität und objektivem Sein in der Welt *durch die Sprache* die Rede sein. [Das ist nicht genau die gleiche Problematik, aber dennoch könnte man m. E. diesem Hinweis nachgehen.])

§ 11 Das Phänomenologisieren als „Verwissenschaftlichen“

Im § 11 kommt der Hauptteil der Untersuchung zu ihrem Abschluss. Hier wird nun das Phänomenologisieren als „Verwissenschaftlichen“ behandelt. Dabei geht es aber überhaupt nicht darum, wie etwa die Phänomenologie zu einer Wissenschaft wird. „Verwissenschaftlichung“ meint vielmehr die Art, wie transzendente Erkenntnis in der Welt *kommuniziert*, also wie transzendentales Wissen zu mundanem Wissen werden kann. In dem Begriff der „Verwissenschaftlichung“ muss also die „Verweltlichung“ sowohl des Wissens als auch des transzendentalen Zuschauers verstanden werden. Diese beiden Aspekte gehören dabei essenziell zusammen. Dazu gehört dann auch, dass die strenge Unterscheidung zwischen „transzendentalen“ Wahrheiten und den „scheinbaren“ (also mundan erscheinenden) Wahrheiten hinsichtlich des Phänomenologisierens vollzogen wird. Dies macht die grundlegende *Zweiseitigkeit* der transzendentalen Wissenschaftslehre (so Finks Ausdruck) aus. (Wir werden sehen, dass die „Zweiseitigkeit“ noch andere Ausgestaltungen erfahren wird.)

Der § 11 ist inhaltlich in zwei Hauptteile unterteilt. Der erste ist seinerseits in drei Unterabschnitte gegliedert. Diese drei Unterabschnitte betreffen das „Wer“ des Phänomenologisierens, dessen genuine „Möglichkeit“ und dessen „Kommunizierbarkeit“. Diese drei Grundaspekte haben ihre Entsprechung in den weltlichen Wissenschaften. Im § 11 a.) geht es darum, zunächst ihren Sinn in den mundanen Wissenschaften in den Vorblick zu nehmen, um so deren Thematisierung auf der Ebene des Phänomenologisierens selbst vorbereiten zu können.

11 a.) Das *Problem* der Wissenschaftlichkeit des Phänomenologisierens

Wie wird nun dieses In-den-Vorblick-Nehmen genau geleistet? Fink geht es dabei ausschließlich um die Herausstellung der „theoretischen *Praxis* der *menschlichen* Existenz“, in der sich die „*subjektiven Lebensstrukturen*“ ausmachen lassen, welche die Möglichkeitsbedingungen dafür bereitstellen, dass die *Objektivierung des transzendentalen Phänomenologisierens zur Wissenschaft* statthaben kann. Mit anderen Worten, es geht um die „*institutionelle Organisation* des Wissens“. Dass der Mensch (nicht der einzelne, sondern der in einer Kulturtradition stehende Mensch) den Willen zur theoretischen Einstellung ausbildet, ist für Fink dabei eine *ontische* (!) Bedingung für die wissenschaftlichen Wahrheiten. „*Vor* allen thematischen Wahrheiten liegt die Wirklichkeit des wissenschaftstreibenden *Lebens*“ (S. 113). Dieser Punkt ist sehr bemerkenswert¹⁵. Er komplettiert den im vorigen Paragraphen angeschnittenen Aspekt der *Verweltlichung* (in der Betrachtung des Bezugs von natürlicher zu transzendentaler Einstellung). Dieses Erkenntnisleben nimmt zudem aber auch an einer *Objektivierung* (für es selbst) teil, wodurch das Wissen institutionalisiert wird („in Sätzen, in Forschungsberichten, in Lehrbüchern“ (ebenda), wie Fink betont). Hieran haben die traditionsstiftende „intersubjektive Sprache“ und die „intersubjektive Schrift“ einen ganz entscheidenden Anteil (auch hier ist die Vorwegnahme wichtiger Einsichten von „Der Ursprung der Geometrie“ sehr bemerkenswert).

Worin besteht nun der Bezug dieser Objektivierung auf Grundstrukturen der *menschlichen* Existenz? Die Antwort hierauf stützt sich auf nichts Weiteres als auf die Vorbedingung für jede Wissenschaft, dass nämlich das Wissenschaft treibende Subjekt der *Mensch* ist.

Für die weltlichen Wissenschaften lässt sich also Folgendes zusammenfassend sagen:

1.) Wissenschaft treibendes Subjekt ist der *Mensch*, jede Wissenschaft ist *menschlich*. 2.) Jede Wissenschaft liegt im Horizont der *Möglichkeiten* des Menschen. 3.) Die vom Menschen ausgebildeten und auszubildenden Wissenschaften sind *kommunikativ* (das beinhaltet: jeder Gegenstand der Wissenschaft ist eine *intersubjektive* Objektivität; das meint mit, dass diese Intersubjektivität sprachlich bzw. schriftlich *objektiviert* ist; die Kommunikation ist schließlich auch Möglichkeitsgrund für wissenschaftsstiftende *Tradierung*).

Diese dreifache Konstellation liefert nun auch (zumindest formal) den Rahmen für die Behandlung der Frage nach der Beziehung von „Phänomenologisierung“ und ihrer „Erscheinung“. Drei Fragen werden daher nun im § 11 b.) zu beantworten sein: 1.) Wer phänomenologisiert? Wie steht der transzendente Zuschauer im Bezug zum „Menschen“? 2.) Ist die Phänomenologie eine *menschliche Möglichkeit*? 3.) Ist das Phänomenologisieren rein „ichlich“ oder „intersubjektiv“? Wie steht es um die Objektivierung der Wahrheiten des Phänomenologisierens? Besteht ein Zusammenhang zwischen der Historizität der phänomenologischen Wissenschaft und jener des menschlichen Lebens – ist die Historizität der Phänomenologie *in der Welt*? Für Fink gehen diese Fragen auf das *Sein des phänomenologischen Ich*. Die transzendente Methodenlehre wird sie beantworten, indem sie, wie schon angesprochen, eine grundsätzliche „*Zweiseitigkeit*“ bzw. „*Zwiespältigkeit*“ herausstellen wird.

¹⁵ Man muss sich fragen, ob das nicht im Widerspruch zu dem steht, was oben in der Behandlung des *Grundproblems* der transzendentalen Methodenlehre bezüglich der *Vorgängigkeit* des Transzendentalem gegenüber dem Mundanen ausgeführt wurde.

11 b.) Die Verweltlichung des Phänomenologisierens

In diesem Abschnitt macht sich Fink an seine zentrale Problematik, nämlich an die Aufklärung des Seinssinns des transzendentalen Zuschauers. Wir stellen einen Gegensatz zwischen der in der Behandlung des Grundproblems der transzendentalen Methodenlehre aufgestellten These und der These, die sich in der Inangriffnahme der Objektivation des Phänomenologisierens herauskristallisiert hat, fest. Während erstere lautete, dass es einen *Seinsgegensatz* zwischen konstituierendem und phänomenologisierendem Ich gibt, wird in letzterer dieser Gegensatz *aufgehoben* (vgl. die letzte Fußnote)! Fink begründet das dadurch, dass er die „Personalunion“ beider Iche nun genau erläutert (siehe S. 119).

Konkret wurde diesbezüglich bisher lediglich gesagt, dass das phänomenologisierende Ich „funktioneller Exponent“ (S. 44, 65, 73) des konstituierenden Ichs sei. Letzteres wirft ersteres gleichsam aus, wodurch dieses sich – wie schon betont – als „Reflexionsich“ erweist. An *dieser* Stelle fügt Fink folgenden Gedanken hinzu:

Und nun wird dieses [d.h. das phänomenologisierende Ich qua Reflexionsich] gleichsam *passiv* teilhaftig an der Weltkonstitution, sofern es in einer – sehr schwierig zu analysierenden – Weise von der Selbstverweltlichung des konstituierenden Ich umgriffen, von ihr fortgetragen, mundanisiert wird¹⁶.

Damit wird ganz klar gesagt, dass die Selbstverweltlichung des konstituierenden Ich den transzendentalen Zuschauer *mitumgreift* und diesen dadurch ebenfalls mundanisiert. Jetzt wird voll und ganz deutlich, dass und wie die vorige Rede (am Ende des § 10) von „primärer“ und „sekundärer“ Verweltlichung gleichfalls in die Betrachtung des Seinsstatus des phänomenologisierenden Ich mithineingehört. Denn die Mundanisierung des phänomenologisierenden Ich ist nicht die gleiche wie jene des konstituierenden Ich. Sie ist letzterer gegenüber nur eine „*scheinbare*“. Genau in diesem Sinne wird, wie bereits betont, das Phänomenologisieren zur „*Erscheinung*“ (S. 119). Die *aktive* Mundanisierung des konstituierenden Ich ist eine eigentliche oder primäre; die *passive* Mundanisierung des transzendentalen Zuschauers ist eine uneigentliche oder sekundäre. Hierbei fällt das Transzendieren in die Welt *zurück*, wie sich auch die reduktive Entmenschung wieder „*vermensch*“ – das alles freilich in konsequenter Festhaltung der „transzendentalen Einstellung“, die eben gleichfalls „in der Welt *erscheint*“.

Um diese „scheinbare“ Verweltlichung der transzendentalen Einstellung, des transzendentalen Zuschauers und des Phänomenologisierens allgemein genauer zu erläutern, werden nun die drei Fragen, die am Ende des § 11 a.) aufgeworfen wurden, nach und nach beantwortet.

1. Frage: „Wer“ phänomenologisiert? (S. 121, Z. 5-S. 130, Z. 4)

Eine ernsthafte Beantwortung dieser Frage lässt sofort eine Schwierigkeit aufscheinen: Einerseits ist der Phänomenologisierende der *transzendentaler Zuschauer*, das phänomenologisierende Ich qua gebildetes (durch das konstituierende Ich ausgeworfenes) *Reflexionsich*; andererseits ist es aber auch unzweifelhaft „der“ philosophierende *Mensch* (was auch sonst?). Diese beiden Instanzen stehen aber im *Seinsgegensatz* zueinander – wie ist das also aufzulösen? Darauf hat die Phänomenologie spätestens seit den *Ideen I* immer schon geantwortet. Das Transzendente im Allgemeinen und das transzendente Ego im Besonderen liegen *vor* der reduktiven Enthüllung und werden dann „durch die Selbstkonstitution des transzendentalen Subjekts zum Menschen in der Welt *als menschliche* konstituiert und apperzipiert“ (S. 121f.). Nun scheint aber doch alle transzendente Erkenntnis *menschliche* Erkenntnis zu sein (Fink merkt dazu an, dass hier offenbar „kein *Dogmatismus vor der Reduktion*, sondern ein *Dogmatismus nach der Reduktion*“ [S. 122] vorliegt). Wie kann dieser Gegensatz also überwunden werden?

¹⁶ VI. *Cartesianische Meditation*, S. 119.

Was Fink hierauf antwortet, gehört zum systematisch Bedeutsamsten der gesamten *VI. Cartesianischen Meditation*. Es scheint auf den ersten Blick, als mache er die Performativität des phänomenologischen *Vollzugs* geltend, um sich gegen die „realistischen“ und „existentiellen“ Kritiker zu behaupten: So seien

die Sätze, in denen der Phänomenologisierende über die phänomenologische Reduktion aussagt, überhaupt nicht verstehbar, wenn man nicht *selbst* die phänomenologische Reduktion vollzieht. Sie berichten nicht über¹⁷ etwas, was seiner Möglichkeit nach vorgegeben und bekannt wäre, sondern sind *imperative Hinweisungen* auf eine *nur im Selbstvollzug begreifbare* Erkenntnishandlung von einer niegekannten Radikalität¹⁸.

Das, worum es hier aber geht, ist nicht einfach die (durchaus etwa auch psychologistisch missverständliche) Vollziehbarkeit eines Denkaktes. Entscheidend ist vielmehr, dass das Phänomenologisieren sich selbst „als ein *transzendentes* Geschehen¹⁹“ ausweist, und das heißt wesentlich: „als das Geschehen der transzendentalen *Selbstbewegung des konstituierenden Lebens*“ (S. 124). Die gegenbeweglich zusammenhängende Entmenschungs- und Vermenschung *ist* eine *Selbstbewegung* des transzendentalen Lebens, das heißt: nicht nur ein *rein* transzendentales, aber auch nicht ein *menschlich* eingeschränktes Geschehen. In diesem Geschehen findet eine Gegenbewegung statt, die genauso auch ein „In-sich-Kreisen²⁰“ (vgl. Richirs „Rien enroulé“!) ausmacht. Das „In-sich²¹“ ist dabei entscheidend – es grenzt dieses Geschehen von jeder ausschließlich mundanen Interpretation ab, die „nur an die *Außenform*, an die ‚*Erscheinung*‘“ stößt, nicht aber zum „*innere[n]* (transzendente[n]) Wesen“ (S. 125) Zugang findet.

Die Frage nach dem „Wer“ des Phänomenologisierens lässt sich nun, Finks Ansicht nach, positiv bestimmen. Hierfür wird die „*dialektische Einheit*“ von transzendentalen und mundanem Subjekt behauptet. Der „konkrete“ Begriff des „phänomenologisierenden Subjektes“ liest sich dementsprechend folgendermaßen:

Das vollseitige Subjekt des Phänomenologisierens ist weder das transzendentale (in seiner Transzendentalität verbleibende) Ich, noch der „Mensch“ in der die Naivität der natürlichen Einstellung ausmachenden Verslossenheit gegen das Transzendentale, sondern vielmehr die in der Welt – durch uneigentliche Verweltlichung – „erscheinende“ transzendentale Subjektivität. D. h. der erfragte „Wer“ ist ein theoretisierendes Subjekt, das sowohl als transzendentale, als auch als mundan charakterisiert werden muss. Es handelt sich hier um eine „*dialektische Einheit*“ zwischen den Sphären des Transzendentalen und des Mundanen [...]²².

Diese Art der „Dialektik“ ist aber anderer Natur als die Hegels. Denn die „Zweideutigkeit“ dieses Subjekts fußt auf einer phänomenologischen Erkenntnis, die sich darin ausdrückt, dass der Mensch „das in der natürlichen Einstellung erscheinende: *scheinbare Subjekt*“ ist (S. 125f.). Die hier angesprochene „Scheinbarkeit“ liegt jener von gegenbeweglicher Transzendentalität *und* Mundanität zugrunde. „Scheinbar“ drückt die die Phänomenalität kennzeichnende Zweideutigkeit von Erscheinung und Schein aus (siehe wiederum Richir, *Méditations*

¹⁷ Siehe hierzu auch den Anfang von Heideggers *Beiträgen zur Philosophie*.

¹⁸ *VI. Cartesianische Meditation*, S. 124.

¹⁹ In diesem Begriff des transzendentalen Geschehens denkt Fink zwei entscheidende Denkfiguren zusammen: nämlich einerseits Heidegger „Grundgeschehen des Daseins“ aus den *Grundbegriffen der Metaphysik* (in seiner dreifachen Bestimmtheit: Entgegenhaltung von Verbindlichkeit, Ergänzung (= vorgängiges Ausbilden einer Ganzheit) und Enthüllung des Seins des Seienden) (A. Schnell, *Seinsschwingungen*) und andererseits Hegels *Movens* der Dialektik (der spekulative Kern von Verstandessetzung, negativem rationellen und positivem rationellen Moment) aus der *Enzyklopädie* qua *Movens* der Selbstbewegung des Begriffs.

²⁰ *VI. Cartesianische Meditation*, S. 125.

²¹ Stichwort: „Endogenität“ bzw. „Endogeneisierung“ des transzendentalen Feldes (A. Schnell, *Hinaus*).

²² *VI. Cartesianische Meditation*, S. 127.

phénoménologiques). Damit hängt aufs Engste zusammen, dass beide Ansichten (und die entsprechenden Aussagen darüber) *nicht miteinander konkurrieren*. Sie werden genau in jener Schwebe belassen, die der zweideutige Ausdruck der „Scheinbarkeit“ zum Ausdruck bringt. Und die hierfür erforderliche Erkenntnis- bzw. Verständnisart ist jene phänomenologische Konstruktion „im weiteren Sinne“, die Fink als „konstitutives Verständlichmachen“ (vgl. S. 129) bezeichnet. Fink fügt – sich auf Hegel beziehend und damit diesen Abschnitt abschließend – hinzu:

Die *Überlegenheit der transzendentalen Wahrheit* ist also kein komparatives Wahrersein (kein größerer Wahrheitsgrad), sondern besteht darin, dass die mundane Wahrheit selbst von der transzendentalen *umgriffen* wird und in ihr ihre eigene letzte luzide Verständlichkeit gewinnt. Oder anders ausgedrückt: In der transzendentalen Selbstausslegung des Phänomenologisierenden werden die auf ihn und sein theoretisches Tun bezogenen Erscheinungswahrheiten „*aufgehoben*“: d. i. *vernichtet*, sofern sie in ihrer Beschränktheit und „dogmatischen“ Geltungssituation einsichtig werden, und *bewahrt*, sofern gerade sie selbst nicht „durchstrichen“, sondern in ihrer transzendentalen Konstitution erhellt werden. Diese „*Aufhebung*“ als *Vernichten und Bewahren* macht das Charakteristische aus bei dem Stil der Antworten, welche die transzendente Methodenlehre als *Kanon der phänomenologischen Vernunft* in der Scheidung von Erscheinungswahrheiten und transzendentalen Wahrheiten in Rücksicht auf das in ihr durchgängig thematische Phänomenologisieren gibt²³.

Auch das „Umgreifen“ ist also zweideutig: Bezeichnete es oben noch die Weise des Fortgetragenwerdens des Reflexionsich (= des transzendentalen Zuschauers) durch das konstituierende Ich (S. 119), wird hier nun der Akzent auf die Art gelegt, wie das konstitutive Begreifen die mundanen Wahrheiten bezüglich des Menschen transzendental verständlich macht.

2. Frage: Worin besteht die „Potentialität“ („Möglichkeit“) des Phänomenologisierens? (S. 130, Z. 5-S. 138, Z. 19).

Die zweite Frage – im weiteren Rahmen der Behandlung der Beziehung von „Phänomenologisierung“ und ihrer „Erscheinung“ – betrifft die eigene „Möglichkeits“-Dimension des Phänomenologisierens, also das, was Fink deren „Potentialität“ nennt. Man wird sehen, wie das mit der Intersubjektivitätsproblematik zusammenhängt.

Auch hier setzt Fink zunächst die Potentialität des Phänomenologisierens von jener der natürlichen Wissenschaften ab. Die Bestimmung der *letzteren* lässt sich durch ein anschauliches Beispiel erleichtern. Worin besteht etwa die Potentialität der Euklid'schen Geometrie *vor* deren Entdeckung durch Euklid? Diese ist dem Menschen durchaus gegeben – *unbewusst* zwar, aber in jedem Falle idealiter und unter der Voraussetzung bestimmter existenzieller und kultureller Umstände. Der Horizont der menschlichen Möglichkeiten, so betont Fink, wird hier nicht überschritten, sondern „nur ausgefüllt“ (S. 131). Zudem ist diese Potentialität nicht privat (also allein etwa Euklid vorbehalten), sondern (in einem noch zu erweisenden Sinne) intersubjektiv. *Nach* dieser Entdeckung nimmt die Potentialität dann aber eine etwas andere Gestalt ein: „Vorgegebenheit der Möglichkeit bedeutet jetzt eine *gewusste und bewusste* habituelle Disposition jederzeitiger freier Inszenierung der wissenschaftlichen Einstellung“ (ebenda) – die Betonung liegt hierbei auf „bewusst“. Ob diese Disposition nun aber aktuell im Bewusstsein ist und somit gewusst wird oder nicht – in beiden Fällen handelt es sich um eine auf diese oder jene Weise *gegebene* Potentialität.

Anders stellt sich dagegen die Potentialität des *Phänomenologisierens* dar. Hier liegt ein eindeutiger Bruch vor, wenn man die Gegebenheiten vor und nach dem Vollzug der Reduktion betrachtet. *Vor* der Reduktion besteht *keine* menschliche Möglichkeit des Phänomenologisierens. Mit dem Vollzug der Reduktion geschieht ein (Sichselbst-)Übersteigen,

²³ VI. *Cartesianische Meditation*, S. 129.

ein Transzendieren, wodurch der Mensch „sich selbst in *allen seinen menschlichen Möglichkeiten übersteigt*“ (S. 132). Zudem – daran sei hier noch einmal erinnert – wird die Reduktion ja durch eine (sekundäre) Verweltlichung begleitet. Aus ihr folgt, dass *nach* der Reduktion „eine *scheinbare Erweiterung* des Bereiches der Möglichkeiten des Menschen“ (S. 133) geschieht. Also: *überhaupt keine* Potentialität des Phänomenologisierens für den Menschen *vor* der Reduktion – *scheinbare Erweiterung* des Potentialitätsbereichs des Menschen *nach* der Reduktion. Entscheidend ist hier wiederum die „*Scheinbarkeit*“. Sie hält sich, wie schon in der Antwort auf die erste Frage, in der Zweideutigkeit von „Erscheinen“ und „Schein“. Nach der Reduktion erscheint die Potentialität als eine menschliche – genauer: als eine übermenschliche, denn der Mensch hat sich darin ja selbst überstiegen. Aber sie „*erscheint*“ eben auch nur, nicht zuletzt, weil diese Erscheinung ihren transzendentalen Charakter nicht völlig abzustreifen vermag. Um den Sinn der Potentialität des Phänomenologisierens noch genauer fassen zu können, muss nun der Bezug zur Intersubjektivitätsproblematik hergestellt werden.

Auch hier muss wiederum genau darauf achtgegeben werden, wie sich die genuin transzendental-phänomenologische Auffassung der Intersubjektivität von der mundanen Auffassung derselben unterscheidet. Die Intersubjektivität im *mundanen* Sinne bezeichnet eine Erkenntnisgemeinschaft von Individuen, die ein weltliches „Wir“ umfasst. Das weltliche Wir ist dadurch ausgezeichnet, dass jedes Individuum darin auf *denselben* thematischen Gegenstand bezogen ist und davon *dieselben* Erkenntnisse gewinnt. Dadurch vermag es, allgemeine Ausdrucksgebilde herzustellen, auf der Grundlage welcher die institutionelle Erkenntnishabitualität: „(mundane) Wissenschaft“ ermöglicht wird. Die Problematisierung der *phänomenologischen* Intersubjektivität hingegen lässt diese *nicht* als eine die Form der Erkenntnis ermöglichende „Gemeinschaft“ erfahren. Das Gemeinsame, die Verbundenheit, wird gleichsam gekappt. Jene wird vielmehr durch „Einsamkeit“ und „Solipsismus“ gekennzeichnet. Hier gibt es kein „für Jedermann“. Und es kann hier nicht von einer *aktuellen* Erkenntnisgemeinschaft mit Anderen die Rede sein – nicht einmal von einer *potentiellen*! Es gibt hier also nicht und niemals eine Gemeinschaft transzendentaler *Selbsterkenntnis*, sondern lediglich eine solche der *Konstitution*. Die hier einschlägige Gemeinschaftsbeziehung ist die der „pluralen Reduktionsvollzieher“ (S. 136). Durch den Prozess der „Verweltlichung“ (S. 133 und 135) erweist sich, dass es eine Parallelität gibt zwischen der Art, wie der Potentialitätsbereich des Phänomenologisierens sich nach der Reduktion erweitert (von Nicht-Vorliegen, also Unscheinbarkeit, zu Scheinbarkeit) und wie der einsam, solipsistisch Konstituierende sich zu einer transzendentalen Intersubjektivität ausbildet. Hierin spielt der *Einfühlungsprozess* insofern eine entscheidende Rolle, als

die dem Phänomenologisieren rein transzendental (vor aller Verweltlichung) zukommende „Intersubjektivität“ keine solche ist, die *von vornherein* den Gegenstand, und korrelativ die Erkenntnis und Wahrheit des Phänomenologisierens bestimmt, sondern [...] sich allererst in der konstitutiven Auslegung der einen nicht nur mitkonstituierenden, sondern auch *mit-phänomenologisierenden* Anderen ausweisenden Einfühlung aufbauen muss (S. 138).

Es liegt hier also – dank der in den beiden Fällen fungierenden Verweltlichung bzw. des Zur-Erscheinung-Bringens – eine zweifache Erweiterung vor: die des vermenschenden Phänomenologisierens (vgl. oben, S. 119) in die verweltlichte Erscheinung und die des konstituierenden Ego in die allererst einzufühlende Intersubjektivität. Die Verweltlichung des Phänomenologisierens bezeichnet grundlegend dieses Zusammenfließen von Erscheinung und Transzendentalisierung. Freilich bleibt dabei für Fink die Unterscheidung zwischen mundaner und transzendentaler Intersubjektivität ungebrochen bestehen. Dies lässt sich sowohl in einer „objektiven“ als auch in einer „subjektiven“ Hinsicht belegen und begründen.

Auf der „objektiven“ Seite, also auf der Seite dessen, was phänomenologisch erkannt wird (was das thematisch *Erkannte* ist), muss zwischen der „Objektivität“ der mundanen Intersubjektivität und jener der transzendentalen Intersubjektivität unterschieden werden. Erstere ist ein Seiendes qua „*End-Konstituiertes*“ und als solches „jedermann“ zugänglich. Das im konstitutiven *Werden* Begriffene der transzendentalen Intersubjektivität dagegen stellt sich als die unterschiedlichen Stadien oder Schichten des „*Vorseins*“ dar und ist also keineswegs ein „Seiendes“, sondern das, in dem sich *Seiendes allererst* „aufbaut“. Und hier spielt dann wieder jene *transzendente* Intersubjektivität hinein, die die angesprochene „*einfühlungsmäßig* vermittelte [also nicht bereits *jedermann* betreffende] Gemeinsamkeit des Phänomenologisierens“ (S. 136) zur Voraussetzung hat.

Auch auf der „subjektiven“ Seite stehen sich mundane und transzendente Intersubjektivität gegenüber. Hier stellt sich die Frage nach der „Individualität“ der die jeweilige Gemeinschaft Ausbildenden. Während es gesichert ist, dass die *weltliche* Gemeinschaft aus einem Kollektivum von Einzelindividuen besteht, bleibt dies, was die *transzendente* Monadengemeinschaft betrifft, eine offene Frage. Es ist insbesondere nicht entschieden (und muss einer „metaphysischen“ Betrachtung vorbehalten bleiben), ob das gemeinsame Phänomenologisieren „ein *pluraler* Erkenntnisprozess ist oder letztlich als *eine* transzendente Tendenz bestimmt werden muss, die sich nur monadisch-plural artikuliert; also ob das Geschehen des ‚Für-sich-Werdens‘ der transzendentalen Subjektivität sich nicht in einer *vor aller monadischen ‚Individuation‘* liegenden Tiefe abspielt“ (S. 137f.).

3. Frage: Was ist der Sinn der „kommunikativen“ Gegebenheit der Objektivierung des Phänomenologisierens? (S. 138, Z. 20-S. 145 unten)

Die Antwort auf diese Frage ist wiederum systematisch höchst bedeutsam. Es geht dabei um das Problem der *Verstehbarkeit des Transzendentalen überhaupt*. Das Transzendente ist weder *empirisch* vorliegend oder vorhanden, noch *ideal* existent. Dennoch muss es eine Form der Zugänglichkeit (und das heißt somit auch: eine eigene Seinsweise) haben, um verstanden, aber auch um einem anderen Verstehenden mitgeteilt werden zu können. Fink löst dieses Problem mithilfe seiner Konzeption einer *zweifachen* Objektivierung des Phänomenologisierens. In der Tat lässt sich in der Erklärung des Bezugs von der transzendentalen Erkenntnis zu ihrer mundanen Erscheinung – also zwischen phänomenologischer und natürlicher Einstellung – eine solche Unterscheidung in der Art der Objektivierung ausmachen. Man muss nämlich differenzieren zwischen der mundanen, verweltlichenden Objektivierung und der genuin phänomenologischen Objektivierung des Phänomenologisierens. Dank ersterer wird das Phänomenologisieren in der Welt „lokalisiert und temporalisiert“ (S. 138). Das ist einerseits die Voraussetzung dafür, dass es *überhaupt* zur Sprache kommen kann – „überhaupt“ meint dabei, dass es für den natürlich eingestellten Zuhörer vernehmbar ist; und andererseits ermöglicht dies genauso auch die Vermittlung des hierin Ausgesprochen. Diese intersubjektive Vernehmbarkeit und Vermittelbarkeit stiftet die Vergemeinschaftung, die dann mit der so aufgezeigten „intersubjektiven Objektivität“ operiert. Von dieser (verweltlichenden) Objektivierung muss nun die – transzendental entscheidendere – *phänomenologische* Objektivierung unterschieden werden. Die „intersubjektive Objektivität“ ist eine *abgesetzte* (im Sinne der Fichte’schen „Absetzung“). Sie ist *Resultat* und gleichsam *Produkt* einer *transzendentalen Bedeutungsfunktion*, die nicht *direkt* zugänglich ist, sondern nur *analogisierend* (S. 140) angezeigt werden kann. Was jedenfalls deutlich wird, ist, dass hier eine phänomenologische Objektivierung statthat, die durch die Transzendierung der Sphäre des weltlich Seienden (S. 139) gekennzeichnet ist. Diese Transzendierung ist die Voraussetzung für die *Verstehbarkeit* der *transzendentalen* Erkenntnis (welche sich auf der Stufe der „Für-sich-werdenden“ Monade abspielt und der Intersubjektivität bzw. Intermonadizität vorausliegt). Ich betone dieses Bedingungsverhältnis: nicht die Verstehbarkeit ist die Bedingung für die Transzendenz (was ein Verstehen vor dem zu Verstehenden – also ein „Subjekt“ gleichsam „vor“ dem „Objekt“ – bedeutete), sondern durch den Akt des Transzendierens wird allererst

Verstehbarkeit möglich. Dies ist der Kernpunkt der phänomenologischen Konstruktion im weiteren Sinne. Wir haben ja gesehen, dass es von Anfang an um die Aufklärung des „konstitutiven Verstehens“ geht. Nun haben wir sozusagen des Rätsels Lösung: Transzendente Verstehbarkeit besteht in dem transzendierenden phänomenologischen Objektivierungsakt. Dieser „konstruiert“ (im engeren Sinne) transzendierend. Diese Objektivierung kann daher an nichts Bestehendem oder Existierendem angemessen werden, sondern eröffnet jenen Verständnisbereich, *von dem her* allererst mundane Sagbar- und Verstehbarkeit möglich gemacht werden kann. Hierbei kommt der *Sprache* (der genuin *transzendentalen*, nicht der natürlichen Sprache) selbstverständlich eine hervorgehobene Rolle zu – dieser Aspekt wird aber von Fink nicht weiter vertieft. Es wird lediglich dazu (negativ) angemerkt, dass jener „Ausdruck des Transzendentalen“ (S. 139f.) (das bezeichnet genau die phänomenologische Sprache) im Nachhinein seinerseits verweltlicht wird und eine „Erscheinungswahrheit“ zeitigt, die aber „gar nicht bis zu den transzendental-analogisierenden Bedeutungsfunktionen als dem eigentlichen und inneren Wesen der phänomenologischen Objektivierung“ vordringt, sondern „in der Erscheinung desselben: in den *mundanen* Bedeutungen“ „steckenbleibt“ (S. 140). Für die transzendentalen Ausdrucks- und Bedeutungsfunktionen der transzendentalen Sprache selbst fehlen uns aber – so paradox das klingen mag, wenngleich es freilich längst bekannt ist – die „Namen“.

Zur Beantwortung der dritten Frage gehört laut Fink noch ein letzter Punkt – nämlich die Frage nach dem Bezug des Phänomenologisierens zur *Geschichtlichkeit* (S. 140, Z. 17-S. 145u.). Damit werden in Wirklichkeit aber zwei deutlich unterschiedene Unterfragen aufgeworfen – nämlich die nach einer genuin transzendentalen Geschichtlichkeit und die nach der Tradierung des dank der Phänomenologisierung Erworbenen (was die „intersubjektiv-generative Geschichtlichkeit des menschlichen Lebens“ [S. 140] betrifft).

Zur ersten Unterfrage (der nach der phänomenologischen Geschichtlichkeit): Fink untersucht zunächst, ob auch hier die Unterscheidung zwischen „Erscheinungswahrheiten“ und „transzendentalen Wahrheiten“ gültig bleibt. Die in der Folge gegebene Antwort hierauf lautet (vorausgreifend): *Ja*. Auf der einen Seite schreibt sich das in der Phänomenologie institutionalisierte Phänomenologisieren in die allgemeinen historischen, durch die „Weltzeit“ charakterisierten Gegebenheiten ein (wobei freilich das Phänomenologisieren selbst *nicht* dadurch betroffen ist, sondern lediglich seine „mundane Erscheinung“). Phänomenologie ist bzw. wird hierdurch zu einem Teil der Geistesgeschichte, die sich im Rahmen der *konstituierten* Zeitlichkeit entfaltet. So wie nun dieser konstituierten Zeitlichkeit die *transzendentalen* Zeitigungsprozesse gegenüberstehen, so hat auch die mundane Geschichte ihr transzendentales Pendant: nämlich die „transzendente Dimension der Geschichte“ (S. 144) bzw. die „transzendental-konkrete Geschichte der Weltkonstitution“ (S. 142):

So wie überhaupt das Seiende durch seine konstitutive Interpretation als die „abstrakte“ Schicht der Endkonstituietheit „ergänzt“ wird zur vollen transzendentalen „Konkretion“ durch die Aufweisung der es konstitutiv aufbauenden Leistungen und Leistungsgebilde, so werden auch die *mundanen Zeitgeschehnisse*, die in ihrer Gesamtheit die weltliche Geschichte ausmachen, *transzendental interpretiert* und somit letztlich aufgeklärt (S. 141f.).

Wie ist diese „Interpretation“, die offensichtlich mit der „Ergänzung“ (im Sinne der phänomenologischen Konstruktion *im engeren Sinne*) zusammenhängt, zu verstehen? Es muss hierbei auf die „aufbauenden konstitutiven Prozesse“ (ebenda) zurückgegangen werden, und das heißt zweierlei, nämlich auf die „transzendente Vorgangzeitlichkeit des Phänomenologisierens“ und auf die „der mundanen Erscheinung selbst zugrundeliegenden konstitutiven Zeitigungsprozesse“ (S. 144) einerseits; und auf den „transzendentalen Prozess des Zusichselbstkommens“ (ebenda) der Subjektivität andererseits. Das Phänomenologisieren, das hier sowohl einer Grundlegung der Geschichtlichkeit auf transzendentalen

Zeitigungsprozessen als auch einem neuen „Zeitalter“ der transzendentalen Subjektivität das Wort redet, lässt sich somit mit keiner „der natürlichen Einstellung erwachsenen Form des Philosophierens“ (ebenda) gleichstellen. („Gleichstellbar“, so Fink, sei „nur die Erscheinung, und zwar nur solange man sie nicht als Erscheinung zu durchschauen vermag“ [S. 144u.]). Damit wird wiederum deutlich, wie das bereits im § 7 explizit herausgearbeitet wurde, dass die phänomenologische Konstruktion im engeren Sinne nur dann voll verständlich wird, wenn sie in den weiteren Rahmen der Phänomenologie der ursprünglichen Zeitlichkeit und der Aufklärung der transzendentalen Subjektivität (bzw. „Ichheit“) eingefügt wird.

Zur zweiten Unterfrage (der nach der historischen Tradierung der verweltlichten Resultate der Phänomenologisierung): Diese betrifft die Frage der Objektivierung des Phänomenologisierens hinsichtlich ihres Bezugs sowohl zur *transzendentalen* als auch zur *natürlichen* Einstellung. Fink zielt hierbei offenbar auf die Objektivierung des Phänomenologisierens zur institutionalisierten Phänomenologie ab und versteht also unter „Tradierung“ lediglich die Weise, wie die Habitualisierung des das Phänomenologisieren Betreibenden sich in weltliche (zum Beispiel akademische) Institutionen einschreibt. Husserl nimmt dem Ganzen dagegen seinen prosaischen Charakter, wenn er in einer Randbemerkung hierzu schreibt: „Die Welt und die Menschheit und wir in ihr – das alles ist doch Wirklichkeit im transzendentalen Seinsuniversum in seinem transzendental wahren Seinssinn“ (S. 145, Fußnote 481).

11c.) Der Begriff der „Wissenschaft“.

Im letzten Unterparagraphen des § 11 geht es um die Bestimmung des phänomenologischen Begriffs der Wissenschaft, d.h. um den im Phänomenologisieren selbst sich verwirklichenden Wissenschaftsbegriff. Es bleibt hier – was den Bezug (und insbesondere die Unterscheidung) von mundanem zu phänomenologischem Wissenschaftsbegriff angeht – maßgebend, was bereits zuvor betont wurde, dass nämlich die mundanen Wissenschaften von *Seiendem* sind, während die phänomenologische Wissenschaft auf das *Werden* des Seienden abzielt.

Fink unterstreicht, dass der phänomenologische Wissenschaftsbegriff nicht nur durch die transzendentalen Wahrheiten, sondern auch und gerade durch die mundane Erscheinung des Phänomenologisierens bestimmt wird. Es handelt sich dabei näher betrachtet um eine synthetische Einheit antithetischer Bestimmungen also um das, was Tengelyi eine „diakritische“ Konfiguration genannt hat. Diese antithetischen Bestimmungen stehen sich aber nicht gleichberechtigt gegenüber, sondern die Erscheinungswahrheit ist eine – im angegebenen Sinne – „*Scheinwahrheit*, die für den Philosophierenden jederzeit ‚durchsichtig‘ ist“ (S. 147). Worin besteht näherhin jene „synthetische Einung“ der gegen einander abgesetzten Erscheinungswahrheiten und transzendentalen Wahrheiten bezüglich des Phänomenologisierens“ (ebenda)? Es handelt sich hierbei um ein synthetisches Verhältnis zwischen der transzendentalen *Charakteristik* des Phänomenologisierens und der transzendentalen *Bedingung* desselben. Letztere besteht in der Angewiesenheit des Phänomenologisierens auf dessen verweltlichende Erscheinung (die qua „Schein“ von Fink auch als „verweltlichende Maskierung“ [S. 148] bezeichnet wird). Dieses Bedingungsverhältnis ist ein zweifaches: Einerseits muss die transzendente Einstellung aus der natürlichen Einstellung erwachsen. Dies fasst Fink nicht so, dass erstere letztere einfach insofern voraussetzte, als diese ihr einseitig voranginge, sondern vielmehr in dem Sinne, dass „das Zusichselbstkommen der transzendentalen Subjektivität [...] ein vorgängiges ‚Außer-sich-Sein‘ derselben“ (S. 149) voraussetzt. Andererseits ist die transzendente Erkenntnis immer auch auf die mundane Äußerungssituation „zurückbezogen“, darauf „angewiesen“. Die transzendente Einstellung ist also gleichsam zweifach – daraus hervorgehend und je auch darauf zurückbezogen – an die natürliche Einstellung gebunden. Dabei ist freilich das Verständnis der natürlichen Einstellung für die transzendente Einstellung nicht in beiden Fällen genau dasselbe. Im ersten Falle gleichsam noch unreflektiert gegeben, wird die

natürliche Einstellung im zweiten Fall „transzendental interpretiert“ (ebenda). Gemäß dem eben Aufgestellten bedeutet das Folgendes:

Das Wissen, in dem sich das Für-sich-Werden der transzendentalen Subjektivität bildet, ist in sich selbst notwendig bezogen auf eine transzendente Situation, die durch eben dieses Wissen als die *Situation des „Außersichseins“* der konstituierenden Subjektivität aufgewiesen und erhellt wird (S. 150). [...]

Das „Selbstbewusstsein“ der transzendentalen Subjektivität ist <somit> prinzipiell nicht möglich als ein Bei-sich-Sein des konstituierenden Lebens auf den tiefsten Konstitutionsstufen, sondern geschieht *in der transzendentalen Schicht der Endkonstituiertheit*; m.a.W. das Für-sich-Werden der transzendentalen Subjektivität spielt sich ab in der konstitutiven Dimension des – allerdings transzendental durchhellten – „Außersichseins“. [...] Wir werden dann erkennen, dass diese Synthese [von transzendentalen Wahrheiten und Erscheinungswahrheiten] die *Einigung* der gegen die Erscheinungswahrheiten abgehobenen *transzendentalen Wahrheiten* über das Phänomenologisieren darstellt mit den *transzendentalen Interpretationen der Erscheinungswahrheiten*, als der Wahrheiten über die *Konstituiertheit der transzendentalen Selbsterhellungssituation* (S. 151).

Worin unterscheidet sich nun die Art der Bezogenheit auf „Außersichsein“ und „Endkonstituiertheit“ zwischen dem mundanen und dem phänomenologischen Wissenschaftsbegriff? Über die beiderseits nicht zu gleichen Teilen bestehende Erkenntnisnaivität hinaus hält Fink zwei Hauptunterschiede fest: Die mundanen Wissenschaften sind ein Erkennen von Seiendem, die Phänomenologie dagegen ein solches von Werdendem; und in ersterer sind Erkenntnis und Gegenstand voneinander getrennt, während in letzterer eine „neue Dimension des Wissens und der Wissenschaft“ (S. 154) zu verzeichnen ist, in der keine Trennung *partes extra partes* von „Erkennen und Thema“ mehr aufgewiesen werden kann²⁴. Hierdurch lässt sich dann folgender Bezug von mundaner zu transzendentaler Wissenschaft herausstellen:

[...] wie das mundane Sein nicht „außerhalb“ des transzendentalen liegt, so ist auch der mundane Wissenschaftsbegriff im *transzendentalen* erhalten: *Das „endliche“ Wissen ist ein abstraktes Moment am „unendlichen“*, d. i. transzendentalen Wissen. [...] M. a. W. die mundane Erkenntnis, Wissenschaft, Wissenschaftsidee überhaupt ist nur in der *verabsolutierten* Gestalt, in welcher sie in der natürlichen Einstellung auftritt, ein Gegenbegriff zur transzendentalen Wissenschaft; richtig verstanden, d. i. auf die *end-konstituierte Geltungssituation* bezogen, macht sie selbst *ein* Strukturmoment im Ganzen des *Systems der transzendentalen Wahrheit* aus (S. 154).

Der § 11 schließt dann mit einer weiteren systematisch hochbedeutsamen Betrachtung – nämlich mit der zum *phänomenologischen Absoluten*. Sie dient dazu, den phänomenologischen Wissenschaftsbegriff noch genauer zu erläutern.

Laut Fink gibt es eine *genuin phänomenologische* Bedeutung des „Absoluten“. Sie steht in „Analogie“ zu jener der mundanen Auffassung des Absoluten. Dieser mundane Begriff des Absoluten setzt sich von jeder Form der „Relativität“ ab und betrifft einen „*Modus des Seins*: nämlich das Sein als unbezügliche, selbständige Substanz (*ousía*)“ (S. 155). Diese ist ihrerseits relativ zur Welt, welche den „mundan-ontologischen Begriff des Absoluten“ (S. 156) ausmacht. Dem steht nun die transzendente konstituierende Subjektivität als phänomenologischem Begriff des Absoluten gegenüber, zu welcher die Welt ihrerseits noch einmal relativ ist.

Zwei Hauptpunkte lassen sich von hier aus entwickeln – bezüglich dessen nämlich, was Fink als die „In-Begrifflichkeit“ des phänomenologischen Absoluten bezeichnet und bezüglich der „intersubjektiven“ Dimension desselben. Seltsamerweise werden sie nicht in einer systematisch

²⁴ Siehe hierzu (wie oben bereits) den Anfang von Heideggers *Beiträgen zur Philosophie*.

einsichtigen Weise geordnet. Ich werde daher – zum besseren Verständnis des systematischen Gehalts – die Darstellungsweise umdrehen.

Erstens wird das Problem aufgeworfen, ob das „subjektive“ Moment des Absoluten (also das „subjektive“ Korrelat der Relation) eine individuelle transzendente Monade oder eine monadische Intersubjektivität ist. Hierbei stellt sich die Frage, die Fink offenlässt, ob „das Absolute selbst *pluralistisch gegliedert* und einer *Individuation* unterworfen ist – oder ob alle Gliederungen nur *in ihm liegende Selbstartikulationen* sind, es selbst nur unter der *Idee des „Einen“* endgültig gedacht werden kann“ (S. 160).

Zweitens ist es ganz entscheidend zu sehen, dass hier kein *äußerliches* Verhältnis zweier Relata besteht, sondern dass sich dieses Verhältnis *innerhalb* des transzendentalen Lebens abspielt, sodass Fink hier von einem „*Inbegriff*“ (ebenda) der Welt in Bezug auf die Subjektivität sprechen kann. Noch prägnanter heißt es etwas weiter: „[D]er Begriff des Absoluten“ ist „ein absoluter In-Begriff“ (S. 158). Dabei muss beachtet werden, wie das genau aufzufassen ist.

Es ist nämlich nicht so, dass das phänomenologische Absolute einfach mit der transzendentalen Weltkonstitution zusammenfällt. Hier muss aber, wie das bereits bei der Betrachtung der Potentialität des Phänomenologisierens der Fall gewesen ist, noch genauer – d. h. *vor* und *nach* der Reduktion – differenziert werden. *Vor* der Reduktion besteht das phänomenologische Absolute nicht, wie das mundane Absolute, in einer „Totalität des *Seienden*“ (eine *ontologische* Betrachtungsweise lässt sich hier nicht anstellen), sondern in der umgrifflichen „Einheit von *Seiendem überhaupt* und *Vor-Seiendem* (von *mundanem* und ‚*transzendentalem*‘ Sein), von *Welt* und *Ursprung der Welt*“ (S. 157)²⁵. *Nach* der Reduktion besteht es in der „Einheit von transzendentaler *Konstitution* und dem transzendentalen Geschehen des *Phänomenologisierens*“ (ebenda). Das weist darauf hin, dass in der transzendentalen Methodenlehre die zwischen der zweiten und dritten Ich-Ebene vollzogene, maßgebliche Unterscheidung zwischen Konstitution und Phänomenologisieren letztlich *überwunden* wird. Dies ist für Fink jedenfalls die Voraussetzung dafür, dass das transzendente Leben in seiner „Gesamteinheit“ betrachtet werden kann. Dabei wird aber nicht die bloße Identität von Konstitution und Phänomenologisieren angesetzt, sondern es wird (übrigens in *beiden* Hinsichten) – auf eine Art, die wiederum Tengelyis „diakritische Methode“ vorwegnimmt – eine „synthetische Einheit antithetischer Momente“ behauptet. Nur unter der Berücksichtigung dessen, was in diesen beiden Hinsichten impliziert ist, wird also verständlich, inwiefern der Begriff des phänomenologischen Absoluten ein „universaler In-Begriff“ ist.

Fink unterstreicht dann noch die dynamische Dimension innerhalb der Bestimmung des phänomenologischen Absoluten. Konstitution (Werden des Seins) und Welt (Sein) bestehen nicht nebeneinander, sondern machen die „*unendliche Einheit des ständigen Überganges des einen ‚Momentes‘ (Konstitution) in das andere (Welt)*“ (S. 161) aus. Das phänomenologische Absolute kann nicht ontisch, sondern nur transzendental bestimmt werden.

Wie können nun diese Hinweise für die Bestimmung des phänomenologischen Wissenschaftsbegriffs fruchtbar gemacht werden? Indem aufgezeigt wird, dass der Begriff einer „inbegrifflichen Synthesis“ auch diesen Wissenschaftsbegriff charakterisiert. Dies wird in einer dreifachen Hinsicht vollzogen – nämlich bezüglich des „Gegenstandes“, des „Subjekts“ und der „Erkenntnisweise“ der absoluten Wissenschaft.

1.) Der Gegenstand der absoluten Wissenschaft. Gegenstand der absoluten Wissenschaft ist das phänomenologische Absolute selbst. Wenn nun aber die absolute Wissenschaft verwirklicht

²⁵ Fink fügt dem Folgenden erhellend hinzu: „Nicht ist die Reduktion einfach die Aufschließung eines bisher verdeckten größeren Seinszusammenhangs, in dem die vordem vermeinte Totalität: Welt, als eine begrenzte und relative eingestellt wird; nicht ist das ‚transzendente Sein‘ nur umfassender, aber sonst in selbem Sinne ‚seiend‘. Wird doch durch die phänomenologische Reduktion die natürliche Einstellung ‚relativiert‘ nicht durch eine Entschränkung des Seinsbereiches, sondern durch eine *konstitutive Einschränkung*: Der Universalhorizont *alles Seins* (die Welt) wird durch die Erkenntnis, dass ‚Seiendes‘ die konstitutive Dignität von Endprodukt, von Resultat hat, eingestellt in den *Universalzusammenhang der Weltkonstitution*“ (S. 157).

wird, dann verwandelt sich das Absolute und zwar so, dass es aus dem „Zustand“ des Ansichseins in den des Fürsichseins übergeht. Hierdurch entsteht eine neue Antithetik – „eben der *Dualismus zweier absoluter Tendenzen*“ (S. 163). Auch hier ist wieder die Unterscheidung zwischen vor und nach der Reduktion zu treffen. *Vor* der Reduktion gibt es nur eine Tendenz – die der Weltkonstitution und ihrer „zugehörigen antithetischen Unterscheidung von konstituierendem *vorseienden* Leisten und konstituiertem *seienden* Resultat“ (ebenda). *Durch* die Reduktion bricht eine neue Tendenz auf – die des Zusichselbstkommens, welche (von Fink als „transzendente“ Tendenz bezeichnete) der weltkonstitutiven Tendenz antithetisch entgegengesetzt ist. Beide machen ein „gegenspielendes ‚Zusammen‘“ (S. 164) und dadurch eben die „synthetische Einheit des Absoluten“ selbst aus (ebenda) bzw. das, was Fink ein „Synthema der konstitutiven und ‚transzendentalen‘ Tendenz“ (S. 165) nennt. Das Für-sich-Werden im transzendentalen Geschehen des Phänomenologisierens gehört also zum Gegenstand der absoluten Wissenschaft dazu. Fink bestimmt dann das Verhältnis von mundaner zu absoluter Wissenschaft so:

Die [...] weltliche Wissenschaft bezieht sich auf das Seiende [...], d. h. in der Haltung der *Verschlossenheit* gegen die das Seiende konstituierende transzendente Subjektivität. Die absolute Wissenschaft dagegen ist, wenn sie sich auf das Seiende bezieht, von vornherein *offen* für die konstitutiven Horizonte des Seienden, sie nimmt es *als Resultat* der Konstitution. Das bedeutet: Die mundanen Wissenschaften stehen mit den in ihnen erreichten Erkenntnissen *nicht außerhalb* der absoluten Wissenschaft; vielmehr sind sie *legitime Zweige* derselben, ohne allerdings davon zu wissen. [...] Wir setzen also die absolute Wissenschaft gar nicht ab *gegen* die mundane, weil eben die weltliche Wissenschaft *in der absoluten* liegt²⁶ (S. 165).

2.) Das Subjekt der absoluten Wissenschaft. Subjekt der absoluten Wissenschaft ist ebenfalls das phänomenologische Absolute. „In der transzendentalen Tendenz des Phänomenologisierens vollbringt es sein eigenes *Für-sich-Werden*, indem es von der Welt aus, in der es immer schon in der Form des *menschlichen* Selbstbewusstseins eine gewisse Erhelltheit erlangt hat, durch die phänomenologische Reduktion seine Tiefen des *konstitutiven ‚Vor-Seins‘* *eröffnet* und transzendentales Selbstbewusstsein realisiert“ (S. 166). Die Realisierung des transzendentalen Selbstbewusstseins vollzieht sich also in und durch die Eröffnung des „Vor-Seins“! Das Phänomenologisieren wurde früher hinsichtlich der Bestimmung des Subjekts durch die Unterscheidung zwischen transzendentalem Zuschauer und Mensch gekennzeichnet. Wenn nun das Subjekt als das Absolute selbst identifiziert wird, widerspricht das dem nicht, sondern liefert dazu die genaue „*synthetische* Bestimmung“ (ebenda). Jene Entgegensetzung von phänomenologisierendem Ich und Mensch wird nicht mehr beseitigt, sondern „als eine notwendige Antithetik in der synthetischen Einheit des Absoluten“ (ebenda) begriffen. Wir haben hier also wiederum eine „antithetische Synthetik“ (diesmal von transzendentalem Zuschauer und Mensch). Finks endgültige Position äußert sich dann so:

[D]ie These: „Der Mensch phänomenologisiert“ als auch die Gegenthese: „Das transzendente Ego phänomenologisiert“ sind beide *in der absoluten Wahrheit*, dass das Phänomenologisieren eine Erkenntnisbewegung des Absoluten in sich selbst ist, *aufgehoben*. Wie das „ansichseiende“ Absolute die Einheit von „Sein“ und (konstituierendem) „Vor-Sein“ ist, so ist auch das *Für-sich-Werden* des Absoluten ebenso sehr *mundan seiend*: als menschliches Philosophieren, als auch „*transzendental-seiend*“: als Erkenntnishandlung des phänomenologischen Zuschauers“ (S. 166f.).

²⁶ Dem entspricht, was ja bereits auf S. 154 aufgestellt wurde.

Das ist eine für die Fink'sche Behandlung der Ich-Problematik ganz wesentliche Einsicht, denn dadurch wird ersichtlich, dass im phänomenologischen Absoluten Menschen-Ich und phänomenologisierendes Ich letztlich (im Hegel'schen Sinne) „aufgehoben“ werden.

3.) Die Erkenntnisweise der absoluten Wissenschaft. Auch die Weise des Wissens der absoluten Wissenschaft ist schließlich absolut. Fink belässt es hier allerdings lediglich bei sehr groben Andeutungen. Zentral ist dabei der Gedanke, dass die Evidenz der transzendentalen Erkenntnisse (die jeder weltlichen Apodiktizität überlegen ist) auf die *Nicht-Relativität* des Selbsterkennens des Absoluten aus ist. Damit ist gemeint, dass es „für das Absolute keine Außenwelt und damit auch kein von einer solchen *getrenntes Selbst*“ gibt (S. 169). Die Erkenntnisweise der absoluten Wissenschaft ist somit insofern im wörtlichen Sinne „ab-solut“ (von „absolvere“ = ab- bzw. loslösen), als sie die jede Relativität kennzeichnende Perspektive eines Verhältnisses von Immanenz und Transzendenz sprengt. Sie weist also auf ein „unendliches“ Erkennen hin, auf „unendliche, absolute Selbsterkenntnis“ (ebenda). Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre vollendet sich somit in der „absoluten Wissenschaft“ (in welcher laut Fink „die antithetische Unterscheidung von transzendentaler Elementarlehre und Methodenlehre in der letzten Synthesis des absoluten Wissens“ verschwinde [ebenda]); deren Kennzeichnung mündet in folgendem, äußerst hegelianisch anmutenden Diktum: „Die *absolute Wissenschaft*, zu der sich das Phänomenologisieren organisiert, ist als die *Wirklichkeit des Fürsichseins des Absoluten das System der lebendigen Wahrheit, in dem es sich selbst absolut weiß*“ (ebenda), also von sich selbst ein „absolutes Wissen“ hat. Es ist ganz augenscheinlich, dass Fink hier eine phänomenologische Interpretation und Übernahme des Hegel'schen „absoluten Wissens“ in der *Phänomenologie des Geistes* anvisiert.

Entgegen einer oberflächlichen Lesart kann aber nicht behauptet werden, dass wir es hier mit einem Gestus zu tun hätten, der phänomenologisch nicht haltbar wäre – nämlich mit jenem, der dem sinnbildenden Bezug von Konstitution und Phänomenologisieren in Hegel'scher Manier einen absoluten Geist unterschöbe, der allererst „zu sich selbst kommen“, also „für sich werden“ müsse. (Von dieser Subreption hinge dann alles Weitere, den hier offensichtlich am Werk seienden „absoluten Idealismus“ betreffend, ab.) Es muss vielmehr darauf hingewiesen werden, dass Fink hier in äußerst gedrängter Form die Idee des transzendentalen Für-sich-Werdens eines transzendentalen Für-sich-Werdens verwirklicht.

§ 12 Die „Phänomenologie“ als transzendentaler Idealismus

Fink beschließt die *VI. Cartesianische Meditation* mit einer Betrachtung zum „transzendentalen Idealismus“ und insbesondere zur Idee, dass „die Phänomenologie“ gerade ein solcher sei. Fink behauptet allerdings zunächst, dass aus dem Begriff der absoluten Wissenschaft hervorgehe, dass man hier weder von „Idealismus“ noch von „Realismus“ sprechen könne, da es sich ja lediglich um das „Sichselbstbegreifen des Absoluten“ handele, welches gleichsam standpunktneutral sei. (Dies ist etwas verwunderlich, da das im Vorigen Ausgearbeitete vielmehr als ein ganz starker, gar als ein „*absoluter* Idealismus“ erscheint.) Wie dem auch sei, äußere sich in „der Phänomenologie“ ein idealistischer Standpunkt. Wie wird das von Fink gerechtfertigt?

Zunächst handelt es sich bei dieser Selbstzuschreibung um eine „Selbstcharakteristik“, um eine „Selbstexplikation“ des „Selbstverständnisses des Phänomenologisierens“ (S. 170) – und genau das wurde ja auch am Ende des vorigen Paragraphen (freilich nur skizzenhaft) durchgeführt. Diese „Diskussionsthese“ in der Diskussion mit dem Philosophen in der natürlichen Einstellung setzt nun eigentlich einen „gemeinsamen Boden“ voraus. Den gibt es allerdings nicht, da die phänomenologische Selbstexplikation alle Formen der *mundanen* Philosophie und somit gleichfalls jede Art von *mundaner idealistischer* Philosophie transzendiert. Um den phänomenologischen Idealismus fassen zu können, wählt Fink somit die Methode der

„Destruktion“, um so „das Verständnis für das Eigentümliche des phänomenologischen Idealismus vor[zu]bereiten“ (S. 172).

Dieses „destruierende“ Verfahren setzt an bei der Bestimmung des „mundanen Idealismus“ – von dem behauptet wird, dass er sich mit dem transzendentalen Idealismus nicht unter einen gemeinsamen Oberbegriff subsumieren lässt. Für Fink können vier „Grundformen“ des Idealismus ausgemacht werden: der ontologische, der erkenntnistheoretische, der aktivistische und der absolute Idealismus. Der ontologische Idealismus ist der des Platon: Wahres, eigentliches Sein wird bei ihm als „Idee“ bestimmt. Wenn auch dieser ontologische Idealismus wichtige Einsichten für die Bestimmung des transzendentalen Idealismus liefert, so ist doch der wesentliche Gegner für den letzteren der erkenntnistheoretische Idealismus – für den Kant stellvertretend ist²⁷. Für den aktivistischen und den absoluten Idealismus stehen jeweils Fichte und Hegel. Leider verzichtet Fink auf eine vertiefte Diskussion mit den beiden letzteren – „leider“ gerade deshalb, weil er betont, dass beide „eine *intimere Affinität*, als es irgendeine Gestalt des erkenntnistheoretischen Idealismus je hat,“ (S. 174) mit dem phänomenologischen Idealismus habe. Wie dem auch sei, wird sich die Auseinandersetzung mit dem mundanen Idealismus am *erkenntnistheoretischen* Idealismus orientieren.

Worin besteht nun also die Grundidee des erkenntnistheoretischen mundanen Idealismus? Um das präzisieren zu können, muss zunächst seine „ontologische Fundamentalthese“ (S. 175) genau bestimmt werden – sofern ja *jede* Philosophie im Horizont der natürlichen Einstellung das *Sein* der Welt auf eine bestimmte Weise interpretiert.

Die ontologische Fundamentalthese des erkenntnistheoretischen Idealismus besagt, dass für ihn eine „ontische Dependenz“, eine seinsmäßige Abhängigkeit, des Seienden von dem es erfahrenden, existierenden Leben besteht. Auf den Punkt gebracht: „Das *Sein der ‚Außenwelt‘* hat prinzipiell nur den Sinn eines *Korrelates* subjektiver seinsmeinender, seinsbewährender Erlebnisse“ (S. 176). Der mundane Idealismus teilt eine grundlegende Voraussetzung mit dem mundanen Realismus – dass nämlich für beide der „Horizont der Welt“ angenommen wird, innerhalb dessen die *intramundane* Subjekt-Objekt-Korrelation als tatsächlich existierend erscheint. Für den Idealismus an sich gilt dann:

Welt ist nicht allein *Außenwelt*, sondern die inbegriffliche Einheit von Immanenz und Transzendenz. Nicht die Welt hat er auf das Subjekt reduziert, sondern die *innerweltliche Transzendenz auf das innerweltliche Subjekt* (mag dies massiv als Mensch oder konstruktiver als Bewusstsein, als „erkenntnistheoretisches Ich“ [Rickert] u. ä. gefasst werden) (S. 177).

Ist damit aber nicht bereits das erreicht, was Fink gerade dem phänomenologischen Idealismus zugesprochen hatte? Kommen wir nicht insbesondere dem ganz nahe, was er im vorigen Paragraphen als „Inbegrifflichkeit“ des phänomenologischen Absoluten herausgearbeitet hatte? Er verneint das dezidiert, indem er zwischen beiden Auffassungen des Idealismus einen „Abgrund“ erblickt. Fünf Unterschiede seien hier festzustellen (S. 177).

²⁷ Kant selbst unterscheidet im vierten Paralogismus der ersten Ausgabe der *Kritik der reinen Vernunft* zwischen empirischem und transzendentalem Realismus sowie zwischen empirischem und transzendentalem Idealismus. Er stellt dabei gleichsam zwei Reihen auf: eine transzendente und eine empirische. Die transzendente bettet die Gegebenheit der Gegenstände *grundsätzlich* in Raum und Zeit ein; die empirische fragt nach dem Status der äußeren Gegenstände. Auf dieser Grundlage lassen sich dann diese vier philosophischen Grundpositionen bestimmen: Für den *transzendentalen Realismus* sind Raum und Zeit an sich gegeben, während für den transzendentalen Idealismus Raum und Zeit lediglich *apriorische Formen des Subjekts* (seiner Sinnlichkeit) sind; für den *empirischen Realismus* sind die äußeren Gegenstände an sich existent, wohingegen der *empirische Idealismus* dieses An-sich-Sein der äußeren Gegenstände bezweifelt (er verteidigt also zugleich auch eine *skeptische* Position). Kant selbst sieht sich insofern als „Dualisten“ an, als er *sowohl* einen transzendentalen Idealismus *als auch* einen empirischen Realismus vertritt (unter der Voraussetzung freilich, die äußeren Gegenstände lediglich als *Erscheinungen* anzusehen).

1.) Der erste Unterschied ergibt sich daraus, dass der mundane Idealismus nichts von der phänomenologischen Reduktion weiß, durch die der phänomenologische Idealismus der Befangenheit in den Horizont der Welt entgeht. „Inbegrifflichkeit“ mag also auf beide Idealismen zutreffen; aber während der mundane Idealismus im Horizont der Welt verbleibt, trifft das für den phänomenologischen Idealismus eben nicht zu. 2.) Eng hängt damit zusammen, dass der phänomenologische Idealismus – im Gegensatz zum mundanen Realismus wie auch zum mundanen Idealismus – ebenso die „vortheoretische Erfahrungshaltung des Menschen zum Seienden“ nicht teilt. Der ontisch aufgefasste *Mensch* kann in keiner Weise als „letztausweisende Instanz“ des Seins fungieren. 3.) Somit kann folgerichtigerweise auch dem mundanen Subjekt kein ontologisches *Primat* zugesprochen werden. Die Subjekt-Objekt-Beziehung kann keine „intramundane“ sein (wie das ja bereits aus Punkt 1 hervorgeht). 4.) Auch steht der phänomenologische Idealismus für keine „Verabsolutierung des ‚Bewusstseins‘“, wenn man Bewusstsein etwa als „abstrakte Schicht am konkreten Menschen“ auffasst. Phänomenologischer Idealismus ist keine „Weltimmanenzphilosophie“, sondern eine „Subjektimmanenzphilosophie“ („Subjekt“ im Sinne eines transzendentalen „Feldes“, nicht eines individuellen „Ichpols“). Für den phänomenologischen Idealismus gibt es also weder den Menschen, noch das Subjekt, noch das Bewusstsein – zumindest falls man diese eben *mundan* auffassen würde. 5.) Das letzte Charakteristikum nähert den phänomenologischen Idealismus eher dem Realismus als dem mundanen Idealismus an: Für den phänomenologischen Idealismus gilt es, der Unabhängigkeit und Eigenständigkeit des Seienden Rechnung zu tragen und die Außenwelt nicht zu einem Gebilde *des Menschen* zu machen.

Bevor nun der phänomenologische Idealismus positiv bestimmt werden soll, ist es nützlich noch einmal auf die Kennzeichnung des transzendentalen Idealismus in Husserls *Cartesischen Meditationen* zu verweisen. Die einschlägigen Passagen hierzu befinden sich im § 41 der vierten der *Cartesischen Meditationen*. Die berühmte, gewissermaßen „endgültige“ Definition des „transzendentalen Idealismus“, sofern er eben die Phänomenologie genuin kennzeichnet, lautet folgendermaßen:

[D]ie Phänomenologie [ist] eo ipso transzendentaler Idealismus, [...] ein Idealismus, der nichts weiter ist als in Form systematisch egologischer Wissenschaft konsequent durchgeführte Selbstausslegung meines ego als Subjektes jeder möglichen Erkenntnis, und zwar in Hinsicht auf jeden Sinn von Seiendem, mit dem es für mich, das ego, eben soll Sinn haben können. Dieser Idealismus ist [...] die an jedem mir, dem ego, je erdenklichen Typus von Seiendem, und speziell an der (mir durch Erfahrung wirklich vorgegebenen) Transzendenz der Natur, der Kultur, der Welt überhaupt, in wirklicher Arbeit durchgeführte *Sinnesauslegung*. Dasselbe aber sagt: systematische Enthüllung der konstituierenden Intentionalität selbst. *Der Erweis dieses Idealismus ist also die Phänomenologie selbst*. Nur wer den tiefsten Sinn der intentionalen Methode oder den der transzendentalen Reduktion oder gar beider missversteht, kann Phänomenologie und transzendentalen Idealismus trennen wollen [...]. (Hua I, S. 118f.)

Phänomenologie als transzendentaler Idealismus besagt somit laut Husserl grundsätzlich zweierlei: Sie besteht in der *Selbstausslegung* des *Feldes* der transzendentalen Subjektivität (nicht des bloßen Ichpols, auch wenn das in dieser Passage nicht hinreichend betont wird); diese Selbstausslegung ist eine an allem Seienden (sowohl an mir selbst als auch jedem „Anderen“ [sei dieses Subjekt oder Objekt]) durchgeführte *Sinnesauslegung*.

Wie bestimmt Fink selbst nun abschließend den „transzendentalen Idealismus“ im letzten Absatz der VI. *Cartesischen Meditation* auf eine *positive* Weise? Zunächst ist hervorzuheben, dass er ganz ausdrücklich betont, dass auch der phänomenologische Idealismus eine *ontologische* These darstellt. Die Phänomenologie als transzendentaler Idealismus ist von der Ontologie nicht zu trennen. Allerdings bedeutet „Ontologie“ hier etwas völlig Anderes als das für die klassische Metaphysik gelten konnte, und insbesondere etwas völlig Anderes in Bezug auf jegliche Theoriebildung, die aus der natürlichen Einstellung mit ihrem Festhalten am

Horizont der Mundanität erwächst. Eine entscheidende Rolle spielt dabei die phänomenologische Reduktion.

Die phänomenologische Reduktion ist – wie ja bereits von Anfang an betont wurde – die methodologische Grundvoraussetzung, insbesondere aber auch die eigene Vollzugsweise der Eröffnung jener „Dimension“, von der her „Sein“ überhaupt bestimmbar wird. Finks Ansatz, soweit dürfte dies aus dem Vorigen klargeworden sein, besteht darin, diese Dimension als die des „Vor-Seins“ zu bestimmen. Das „On“ steht – allein dank der Reduktion – in einem grundlegenden Bezug zum „Me-on“. Das ist die erste fundamentale Bestimmung der Phänomenologie qua transzendentaler Idealismus laut Fink.

Der zweite ganz wesentliche Begriff für die Bestimmung der ontologischen These des phänomenologischen Idealismus ist der der „Konstitution“. Dies deckt sich mit Husserls Hervorhebung (im zitierten Auszug aus dem § 41 der vierten der *Cartesischen Meditationen*) der fundamentalen Rolle der „konstituierenden Intentionalität“. Fink schreibt: „Der zentrale Grundgedanke des transzendentalen Idealismus ist: *Seiendes ist prinzipiell konstituiert* – in den Lebensprozessen der transzendentalen Subjektivität“ (S. 178). Zur Herausstellung jedes Bezugs zum Sein gehört also neben dem „Vor-Sein“ auch der Konstitutionsbegriff.

Fink, und das ist der dritte Punkt, betont, dass es sich hierbei um eine „Interpretation des Seins“ (ebenda) handelt. Was ist hier mit „Interpretation“ gemeint? Warum wird das eigens hervorgehoben? Das wird verständlich, wenn man die Kennzeichnung des phänomenologischen Idealismus als „konstitutiven Idealismus“ (ebenda) mit dazu nimmt. Dies ist die Benennung, die Fink ganz zu Ende seiner Abhandlung an die Stelle des anfangs eingeführten Begriffs des „konstitutiven Verstehens“ setzt. Dieses Verstehen ist ein interpretierendes Erkennen bzw. ein erkennendes Interpretieren, das die konstitutiven Fungierungsleistungen nicht im Hinblick auf eine Erkenntnislegitimation, sondern auf ein „transzendentes Verständlichmachen“ (wie Husserl dann, wie gesagt, in der *Krisis*-Schrift schreiben wird) reflektiert – daher also der Ausdruck des den „konstitutiven Idealismus“ kennzeichnenden „konstitutiven Verstehens“ (S. 4) bzw. des „konstitutiven Begreifens“ (S. 7) oder auch der „konstitutiven Besinnung“ (S. 4). Es ist bemerkenswert, dass Fink hier den Konstitutionsbegriff in seiner „Verstehens-Dimension“ (bzw. qua „Interpretation“) mit dem „Vor-Sein“ in Verbindung setzt. Fink erklärt in der Tat: „Während der mundane Idealismus *Seiendes durch Seiendes* zu erklären versucht, stellt die ontologische Weltthese des *transzendentalen* Idealismus die *Interpretation des Seins aus der „vor-seienden“ Konstitution* dar“ (S. 178).

Diese Überlegungen werden mit zwei grundsätzlichen methodologischen Bemerkungen abgeschlossen. Zum einen bedeutet die Tatsache, dass der transzendente Idealismus Sein aus der „vor-seienden“ Konstitution „interpretiert“ (diese Ausdrücke sind von Fink selbst), *nicht*, dass es sich dabei um eine „argumentative“ Verfahrensweise handelt: „Der transzendente Idealismus ist keine argumentative Hypothese, sondern ist der Inbegriff der *konkreten Ausweisungen* der phänomenologischen Analytik“ (ebenda). In der Rückführung des Seins auf das „Vor-Sein“ handelt es sich um die Auf- und Ausweisung einer Form zu „konstruierender“ Gegebenheit – das ist die Grundausrichtung, von der Fink mit dem Begriff des „konstitutiven Idealismus“ in der *VI. Cartesischen Meditation* einen ersten Ansatz liefert.

Zum anderen (aber dieser Punkt hängt mit dem vorigen zusammen) ist der „Idealismus-Realismus-Streit“ überhaupt – vom konstitutiven Standpunkt aus betrachtet – auf einer anderen Ebene angesiedelt als der transzendente Idealismus, der hierfür die „bildende Konstitution“ (S. 179) bereithält. Jener Streit spielt sich, wie gesehen, auf der *mundanen* Ebene ab, die eine „konstituierte Situation“ gegenüber der konstituierenden Bildung ausmacht. In diesem Sinne ist der transzendente Idealismus „*jenseits von Idealismus und Realismus*“ (ebenda) – ich würde sogar eher sagen: „diesseits“ beider, da sein „Vor-Sein“ keinem metaphysischen „Jenseits“ zugehört.