

PHÄNOMENO- LOGISCHE 2020/1 FORSCHUNGEN

BEITRÄGE von Roberta De Monticelli, Christoph Durt, Sonja Feger, Sylvaine Gourdain, Claudio Majolino, Chiara Pasqualin, Dominique Pradelle, Alexander Schnell und Gerhard Thonhauser

BUCHBESPRECHUNGEN Bücher von Sonja Frohof, Thorsten Streubel, Larissa Wallner und Robert Hugo Ziegler sowie zu Husserl und der klassischen deutschen Philosophie

Phänomenologische Forschungen

Phenomenological Studies
Recherches Phénoménologiques

Im Auftrag der
Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung
herausgegeben von

THIEMO BREYER, JULIA JANSEN
UND INGA RÖMER

unter Mitwirkung von
MARCO CAVALLARO

Jahrgang 2020
Heft 1

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

INHALT

BEITRÄGE

<i>Roberta De Monticelli</i> : Individuality, Concreteness, and the Gift of Bonds. Phenomenology and Analytic Metaphysics	5
<i>Christoph Durt</i> : The Computation of Bodily, Embodied, and Virtual Reality	25
<i>Sonja Feger</i> : Hans Blumenbergs Wirklichkeitsbegriff aus phänomenologischer Perspektive	41
<i>Sylvaine Gourdain</i> : Die Welt im Bild. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Kunst und Wirklichkeit im Ausgang von Merleau-Ponty und Maldiney	65
<i>Claudio Majolino</i> : Husserl and the Reach of Attitudes	85
<i>Chiara Pasqualin</i> : Konturen einer Phänomenologie des Pathischen im Ausgang von Heidegger	109
<i>Dominique Pradelle</i> : Anschauung und Idealitäten	137
<i>Alexander Schnell</i> : Phänomenologie als transzendentaler Idealismus	167
<i>Gerhard Thonhauser</i> : Zum Verhältnis von Phänomenologie und Massenpsychologie anhand von Max Schelers Unterscheidung von Gefühlsansteckung und Miteinanderfühlen	195

BUCHBESPRECHUNGEN

<i>Sonja Frohoff</i> : Leibliche Bilderfahrung. Phänomenologische Annäherungen an Werke der Sammlung Prinzhorn (<i>Stefan Kristensen</i>)	217
<i>Thorsten Streubel</i> : Kritik der philosophischen Vernunft. Die Frage nach dem Menschen und die Methode der Philosophie. Versuch einer methodologischen Grundlegung (<i>Nikolaos Loukidelis</i>)	224

<i>Faustino Fabbianelli, Sebastian Luft (Hg.): Husserl und die klassische deutsche Philosophie. Husserl and Classical German Philosophy (Conrad Mattli)</i>	228
<i>Larissa Wallner: Dimensionen der Zeit. Die Zeitphilosophie Kants und Husserls (Adrian-Razvan Sandru)</i>	239
<i>Robert Hugo Ziegler: Elemente einer Metaphysik der Immanenz (Johannes F. M. Schick)</i>	248
Autorinnen und Autoren	257

Alexander Schnell

Phänomenologie als transzendentaler Idealismus

Abstract

The objective of this study is to present the meaning of transcendental phenomenology in the light of the evolution of phenomenology in recent decades. It first proposes the distinguishing principle between “transcendental phenomenology” and “realist phenomenology” and determines the meaning of a “speculative” phenomenology. It then discusses the characteristics of transcendental phenomenology according to Fink and Richir. Four types of considerations are then developed. Ontological considerations: The ontological thesis of transcendental phenomenology as it relates to “pre-being” (Fink). Methodological considerations: The ‘analytical’ method, ‘transcendental induction’, and ‘phenomenological construction’. Speculative considerations: The “generative matrix of ‘*Sinnbildung*’” at the heart of a generative ontology (with its three fundamental concepts: correlativity, significance, and reflexivity). Aletheiological Considerations: Three aspects of truth: phenomenizing truth as the “necessary condition” of all truth; the two forms of truth-withdrawal; generative truth as “reflection of reflection”.

Keywords: Generative Ontology, Phenomenological Construction, Transcendentalism, Truth

In der Phänomenologie haben sich nach ihrer Gründung durch Edmund Husserl und Martin Heidegger schon sehr früh unterschiedliche Tendenzen herausgebildet. Eine – als *transzendental* zu bezeichnende – Ausrichtung setzt bei Eugen Fink an, wird bei Marc Richir fortgeführt und erneuert sich heute bei noch relativ jungen Vertretern (etwa bei Florian Forestier, Daniel-Pascal Zorn, Philip Flock, Stanislas Jullien, Florian Arnold oder Fabian Erhardt) in diversen originellen Ansätzen. Eine andere Richtung wendet sich mehrheitlich dem „phänomenologischen *Realismus*“ zu. Hier ist weniger offensichtlich, ob sich ebenfalls eine solche Filiation herstellen lässt. Oder sind etwa Alexander Pfänder, Max Scheler, Moritz Geiger, Adolf Reinach, Roman Ingarden, Günter Figal, Jocelyn Benoist, Claude Romano, Etienne Bimbenet und Tobias Keiling derselben phänomenologischen Denkrichtung zuzuschreiben? Und dabei müssen all diejenigen Phänomenologen noch beiseitegelassen werden, die sich weder in der einen noch in der anderen Richtung wiedererkennen (Grégori Jean) oder sich diesen auch nicht zuordnen lassen (hierzu zählen László Tengelyi, Renaud Barbaras und Inga Römer).

Was unterscheidet nun grundlegend die „transzendente“ von der „realistischen“ Phänomenologie? Beide gehen von dem Standpunkt aus, dass sich jede

phänomenologische Analyse an einem Gegenstand orientieren muss, dessen Konstitutionsweisen erhellt werden sollen. Während allerdings letztere in ihrer allgemeinsten Form den Gegenstand als *ausschließlichen* Leitfaden der Analyse ansieht und ihn, sofern er dazu noch *vorausgesetzt* ist und als *vorgegeben* angesehen wird, zum alleinigen Maßstab der phänomenologischen Analysen macht, befragt erstere nicht *nur* die gegenständliche Gegebenheit, sondern *erweitert* die phänomenologische Fragestellung in Richtung der „Phänomenalität“ des Phänomens. Und das kann – wenn sich dies als notwendig erweisen sollte – dazu führen, Phänomenalität und Gegenständlichkeit voneinander zu lösen und das Phänomen als *reines* Phänomen zu betrachten (diese Analysen reichen von Husserls „Zeitobjekten“ über Finks reines „Erscheinen“¹ als „Erscheinen“ bis hin zu Richirs „Phänomenen als ‚nichts als Phänomenen‘“). Nicht selten entspricht dieser Gegenüberstellung die jeweilige Präferenz entweder für die objektivierende Wahrnehmung oder aber für Einbildungskraft und Phantasie. Was nun die etablierten Phänomenologen im deutschen Sprachraum angeht, so wendet man sich – über den angesprochenen phänomenologischen Realismus hinaus – zumeist der praktischen Phänomenologie zu (Thomas Bedorf, Sophie Loidolt, Karl Mertens), man unternimmt es, konkrete alltägliche „Phänomene“ zu beschreiben (Lambert Wiesing) oder man hat sich auf eine kulturphilosophische Ausrichtung spezialisiert (Christian Bermes). Die im eigentlichen Sinne *transzendente* Phänomenologie ist dagegen, wenn man einmal von den jüngsten Ansätzen absteht, ein verwaistes Terrain.

Die folgende Darstellung zielt nun gerade darauf ab, einen Ansatz zu entwickeln, der die transzendente Phänomenologie oder vielmehr einen „phänomenologischen spekulativen Idealismus“ als für heutige Problemstellungen wieder fruchtbar erweisen soll. Dass die Phänomenologie „transzendental“ und „idealistisch“ ist, kann sich dabei leicht belegen lassen – wenn man sich etwa auf Husserls *Cartesianische Meditationen* beruft.² Was das Attribut „spekulativ“ angeht, ist diese Charakterisierung jedoch weniger unmittelbar einsichtig. Es sollen zunächst einige Gründe und Motive für diesen Gebrauch des Ausdrucks einer „transzendentalen“ *und* „spekulativen“ Phänomenologie angeführt werden.

Den allgemeinsten Grund für diesen Gebrauch kann man darin sehen, dass Quentin Meillassoux durchaus darin recht zu geben ist, dass die Phänomenologie, wenn sie ihren *radikalen Ansprüchen* bezüglich Erkenntnis und Sein gerecht

¹ Eugen Fink: *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*. Den Haag 1958.

² Siehe dazu den § 41 der vierten der *Cartesianischen Meditationen*.

werden will, sich ihrer spekulativen Grundlagen versichern muss.³ Meillassoux selbst hat diese Anforderung an das Desideratum gebunden, wonach die heutige Philosophie sozusagen „nach“ dem Ende des Endes der Metaphysik – oder „nach der Endlichkeit“ – wieder das „Absolute“ zu denken habe. Das „Absolute“ hat schon bereits seit Fink in der Phänomenologie auch wieder einen eigenen Ort gefunden. Das Denken eines „phänomenologischen Absoluten“ findet bei ihm genauso statt wie etwas später bei Levinas oder Richir. Die Debatte hierüber dauert weiterhin an.

Es ist nun allerdings nicht so, dass man zwingend auf Meillassoux hätte warten müssen, um sich als dazu berechtigt anzusehen, für eine spekulative Phänomenologie einzutreten. Diese Richtung ist vielmehr ganz eindeutig bereits bei Husserl selbst angelegt. Jene Gründe sind sozusagen der phänomenologischen Deskription inhärent bzw. folgen aus deren Grenzziehungen. Als Beispiele seien die Phänomenologien des Raums und der Zeit genannt, in denen Husserl von selbst auf die Bahn der notwendigen Behandlung einer der Beschreibung sich entziehenden „Präimmanenz“ „unterhalb“ oder „diesseits“ der Bewusstseinsimmanenz gebracht wurde. Dieser Gedanke der „Präimmanenz“ geht für Husserl mit dem der „Präphänomenalität“⁴ einher und führt somit von selbst in einen Bereich, der sich nicht mehr deskriptiv erschließen lässt. Hierfür sind dann „spekulative“ (bzw. „konstruktive“) Hilfsmittel notwendig. Dass das von Husserl selbst nicht so erkannt wurde, dass er sich selbst den Konsequenzen nicht ausgesetzt hat, ist so zutreffend wie unerheblich. Daraus erwächst schlicht eine Aufgabe, der sich seine Nachfolger zu stellen haben. Und durchaus und vielleicht auch gerade bis heute.

Über Husserl hinaus gibt es auch bei Richir einen durch Derrida vermittelten Ansatz einer spekulativen Herangehensweise – wenn auch vielleicht vorsichtiger und weniger ausdrücklicher. Auch würden sowohl Derrida als Richir den Ausdruck „spekulativ“ wohl nicht gelten gelassen haben. Ohne auf Derrida näher eingehen zu wollen, soll zumindest für Richir unterstrichen werden, dass es zahlreiche Hinweise in seinem Werk gibt – vom jungen Richir des „Le rien enroulé“ (1970) bis zu späteren bzw. ganz späten Ausarbeitungen in *Sur le sublime et le soi* (2010, 2011) und den *Propositions buissonnières* (2016) –, die so etwas wie

³ Siehe insbesondere Quentin Meillassoux: *Nach der Endlichkeit*. Berlin 2008 und ders.: „Metaphysik, Spekulation, Korrelation“. In: Armen Avanessian (Hg.), *Realismus Jetzt. Spekulative Philosophie und Metaphysik für das 21. Jahrhundert*. Berlin 2013, 23–56.

⁴ Husserl vollzieht diese Unterscheidung von „Phänomenalität“ und „Präphänomenalität“ bereits in Edmund Husserl: *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. Hua XVI, hg. von Ulrich Claesges. Den Haag 1973, und erneuert und vertieft sie wenig später in wichtigen Überlegungen zur Zeitkonstitution, ders.: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*. Hua X, hg. von Rudolf Boehm. Den Haag 1966, Text 53 und 54 (1913).

einen spekulativen Ansatz weit über die phänomenologische Beschreibung hinaus darstellen. Entscheidend ist dabei, dass auf eine Form der „Reflexivität“ verwiesen wird, welche die Phänomenalität unmittelbar kennzeichnet und über den üblichen deskriptiven Rahmen der Phänomenologie hinausgeht. Dazu findet man in *L'écart et le rien* (2015) eine bemerkenswerte Stelle, die sich direkt auf die reflexive Dimension des Phänomens bzw. der Phänomenalität bezieht:

Die Phänomenalität resultiert aus einer dem Phänomen innewohnenden Reflexivität. Anders ausgedrückt, kann man von Phänomenalität nur dann sprechen, wenn das Phänomen sich reflektiert, *allerdings ohne individuierendes Selbst*. Ein Phänomen, das sich nicht reflektiert, ist kein Phänomen. [...] Die Phänomenalität ist somit das, was von der (subjektiven) Reflexion übrigbleibt, und zwar jenseits aller bestimmenden Individuation, welche das Phänomen wie von einer Feuerstätte aus erhellt.⁵

Trotz dieser Ansätze ist ganz offenbar eine solche Grundlegung einer transzendentalen *und* spekulativen Phänomenologie bisher nicht befriedigend in Angriff genommen worden. Es fehlt die grundlegende *Reflexion* auf die Notwendigkeit dieses Ansatzes. Hierzu einen Beitrag zu liefern, ist eine der Grundabsichten der folgenden Ausführungen.

Aus Platzgründen ist es hier nicht möglich, *aus den Textquellen heraus* zu zeigen, wie sich diese neue (transzendente) Richtung geschichtlich entwickelt hat. Es soll dennoch kurz anhand von Fink und Richir deutlich gemacht werden, wie die transzendente Phänomenologie angelegt ist. Im Hauptteil werden dann inhaltliche Überlegungen folgen, die das zunächst Umrissene systematisch vertiefen werden.

Zunächst zu Fink. Seine *Grundabsicht* in der *VI. Cartesianischen Meditation* (1932) besteht in der Ausarbeitung eines „konstitutiven Idealismus“. Ihm geht es dabei um die Aufzeigung einer genuin phänomenologisch-spekulativen Erkenntnisform in Form einer „konstitutiven Besinnung“. Diese Erkenntnisform wird als „konstitutives Verstehen“ oder „konstitutives Begreifen“ bezeichnet.

Dies beinhaltet im Wesentlichen die Aufklärung des Sinnes der transzendentalen Subjektivität: All das, was das „Ich“ betrifft, stellt dabei *keine Binnenproblematik* dar, sondern wird in dem Grundgestus eingeholt, den Fink ein „transzendentes Für-sich-Werden eines transzendentalen Für-sich-Werdens“ nennt.⁶ Dabei möchte er zeigen, dass und wie die „transzendente Selbstverständigung der Phänomenologie über sich selbst“, also die „Phänomenologie der Phänomenologie“ *eins* ist mit der Art, wie sich das transzendente Leben in konstituierendes und phänomenologisierendes Ich *spaltet*, um sich dann in der synthetischen (wenngleich auch antithetischen) Einheit beider aufzuheben. Diese Bewegung

⁵ Marc Richir: *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*. Grenoble 2015, 198.

⁶ Eugen Fink: *VI. Cartesianische Meditation*. Hua Dok II, hg. von Hans Ebeling, Jann Holl und Guy van Kerckhoven. Dordrecht 1988, 16.

betrifft keine „regionale“ Angelegenheit der Phänomenologie, sondern macht ihre phänomenologisch-spekulative Grundbewegung aus.

Methodologisch gehört hierzu die Ausarbeitung der „phänomenologischen Konstruktion“, die, im weiteren Sinne⁷ verstanden, den konkreten Vollzug jener „konstitutiven Besinnung“ ausmacht. Sie liefert für die von Richir pointiert herausgearbeitete, dem Phänomen innewohnende „Reflexivität“ „ohne individuierendes Selbst“ einen wertvollen methodologischen Hinweis. Auf diesen Begriff der „phänomenologischen Konstruktion“ wird unten ausführlich zurückzukommen sein.

Vom „ontologischen“ Gesichtspunkt aus betrachtet betrifft seine Ausarbeitung der *VI. Cartesianischen Meditation* den konstitutiven Zusammenhang von (transzendentalen) Vor-Sein und (mundanem) Sein. Die hierin zum Ausdruck kommende Grundskizzierung einer „Meontik“ verweist dabei auf Husserls Begriff der „Prä-Immanenz“. Dieser Punkt wird ebenfalls weiter unten ausführlich entwickelt und vertieft werden.

Zusammenfassend kann somit festgehalten werden, dass sich Finks „konstitutiver Idealismus“ als Zusammenführung einer „konstruktiven Phänomenologie“, welche die Idee der phänomenologischen Konstruktion „im weiteren Sinne“ verwirklicht, und einer „Meontik“ erweist.

Richir hat sich seinerseits einer Neugründung der transzendentalen Phänomenologie verschrieben. Grundgedanke ist, dass der wesentliche Gegenstand der Phänomenologie – der einleitend angeführten allgemeinen Kennzeichnung der „transzendentalen Phänomenologie“ entsprechend – nicht dieses oder jenes konkrete Phänomen, sondern „Phänomenalität“ überhaupt, bzw. – in seiner „Konkretion“ – das „Phänomen als nichts als Phänomen“ ist. Daher besteht ihre Hauptaufgabe in der Aufklärung der „Phänomenalisierung“, was selbstverständlich wiederum auf Fink verweist. Mindestens drei Punkte sind dabei ganz wesentlich.

Erstens ist diese Reflexion auf die „Phänomenalität“ dadurch gekennzeichnet, dass das, was das Phänomen zu einem Phänomen macht, gerade nicht erscheint, sich also nicht zeigt oder sonst wie bekundet. Hierin besteht laut Richir der fundamentale Unterschied zwischen „Phänomenologischem“ und „symbolisch Gestiftetem“. Ersteres ist „unscheinbar“, nicht zuletzt, weil es sich durch seine „Proteusartigkeit“ (Husserl), durch die „différance“ (Derrida) oder schlicht durch seine nicht reduzierbare „Mobilität“ jeder Form von Fixierbarkeit entzieht; letzteres ist die sprachlich, begrifflich und „gestiftet“ sich bekun-

⁷ Die phänomenologische Konstruktion im engeren Sinne betrifft dagegen, wie Fink ausführt, eine „ergänzende“ Verfahrensweise, die in der „transzendentalen Dialektik“, also in der „konstruktiven Phänomenologie“, angewandt wird.

dende „Setzung“, die ersteres dadurch „architektonisch transponiert“. Dennoch kann sich das Phänomenologische auch immer als „Schein“ erweisen, was dessen Identifizierbarkeit erschwert. Als bedeutendstes Merkmal stellt sich dabei heraus, dass an die Stelle eines subjektiven „Pols“ der bewusstseinsmäßigen Konstitution ein Feld der Sinnbildung („sens se faisant“) gesetzt wird, das als letztfungierende Instanz dieser Sinnbildung operiert.

Zweitens stellt Richir heraus, dass die Neugründung der Phänomenologie eine „transzendente Matrize“ der Phänomenologisierung zeitigt, welche als nicht fixierbare „Gestalt“ diese Phänomenologisierung gleichsam unter der Hand motiviert. Hierfür sei stellvertretend lediglich auf die „Doppelbewegung der Phänomenologisierung“ in „Le rien enroulé“, auf die „transzendente Matrize der Phänomenologisierung“ in *Phénomènes, temps et êtres* (1987) und auf das „Moment des Erhabenen“ in seinen späten Texten verwiesen. In allen diesen Figuren, die sowohl „Denkfiguren“ sind, als auch sich auf eine gewisse Art phänomenologisch ausweisen lassen, nähert Richir sich einer *unmittelbar* und *deskriptiv* nicht aufweisbaren „Urquelle“ der Phänomenologisierung an.

Der dritte Punkt betrifft Richirs Begriff der „Architektonik“. Dieser deutet noch einmal auf eine andere und neuartige Weise auf die Grundstruktur der Phänomenologisierung hin. Er ist nicht *statisch*, sondern beweglich und dynamisch. Dies wird klar, wenn man die Begriffe der „Tektonik“ und der „Archè“ genauer erläutert. Richir versteht unter der „Tektonik“ das Zusammen von Bewegungen – die sowohl „Verdeckungen“ als auch „Umkehrungen“ und „Verdrehungen“ darstellen – der *architektonischen Register* der Sinnbildung, die keine „Schichten“ ausmachen (es handelt sich dabei also nicht um eine „Stratigraphie“), sondern „Archai“, d. h. im Grunde begriffliche Komplexe zutage fördern, die diese „Kunst [nicht die Wissenschaft!] der Systeme“ gleichsam „stützen“.

Dieses Verständnis der Architektonik strahlt dann auch auf seine „Neugründung“ der transzendentalen Phänomenologie zurück. Innerhalb ihrer wird im Allgemeinen zwischen dem „Symbolischen“ (der symbolischen Stiftung) und dem „Phänomenologischen“ unterschieden. Die „Architektonik“ betrifft nun noch einen dritten Aspekt. Sie dient nämlich dazu, den Sinn wortwörtlich „sich machen“ zu lassen, und zwar so, dass dieser seine *unterschwelligeren Implikationen* offenbart. Dadurch vermag sie es, die Aporie einer „Sprache ohne Leiblichkeit“ zu vermeiden, die sich vor dem von ihr Bedeuteten gleichsam auflöst.⁸ Interessant ist dabei nun, dass die Aufweisung der hier aufscheinenden „Kohärenz“ (also dessen, was unausgesprochen gedacht wurde) und dieser „Rauheit“ (*aspérité*)“ der Schrift (im Gegensatz zur Glattheit einer Ausdrucksweise, die allein der Vermittlung des Gedachten dient) eine genuin phänomenologische Be-

⁸ Ich danke Jean-François Perrier für diese wichtige Bemerkung.

deutung hat und sich keinesfalls auf eine Art „Deduktion“ von dem vorher Aufgestellten aus beschränkt. Die „Architektonik“ ist dann der Name für eine andere indirekte Aufweisungsart (anders als die des „Phänomenologischen“), welche die Phänomenalität betrifft, die auf innere Kohärenzverweise und -zusammenhänge der Sinnbildung⁹ hindeutet. Man könnte daher sogar so weit gehen zu behaupten, dass die Architektonik eine neue und originelle Art von Phänomenalität (und deren Aufweisung) im Ganzen der Phänomenalisierung selbst ausmacht.

Die Architektonik stellt somit Zusammenhänge bzw. Verknüpfungen zwischen Begriffen her, was manchmal auch noch nach einer Einführung neuer (explizierender) Begriffe verlangt. Sie macht daher nicht bloß die interne Kohärenz von Richirs Werk aus, sondern bezeichnet zudem ein neues grundlegendes Register in seiner Denkbewegung, indem neben dem symbolisch Gestifteten und dem Phänomenologischen eben noch ein drittes Feld, ein dritter Parameter der Phänomenalisierung, eröffnet wird.

Im Lichte all dieser Einsichten scheint es nun angebracht, die transzendente Phänomenologie heute auf ihre Grundpositionen noch einmal neu zu betrachten. Im jetzt folgenden Hauptteil soll deshalb eine solche Betrachtung in ontologischer, methodologischer, spekulativer und aletheiologischer Hinsicht versucht werden.

I. Ontologische Betrachtungen

Was die Stellung der Phänomenologie zur Seinsproblematik angeht, scheint mir wiederum Finks Position maßgeblich zu sein und auch zu bleiben. In der VI. *Cartesianischen Meditation* hat er die genuine *Seinsthese* der transzendentalen Phänomenologie herausgearbeitet. Diese besagt, dass die transzendente Konstitution nur dann sinnvoll vollzogen werden kann, wenn nicht bloß eine architektonische Unterscheidung zwischen Konstituierendem und Konstituiertem, zwischen Bedingendem und Bedingtem, getroffen werden muss, sondern auch ein genuin ontologischer Unterschied zwischen zwei radikal verschiedenen Seinsstufen besteht. Entscheidend ist dabei, dass dieser Unterschied nicht innerhalb zweier Arten von *ontischen* Seinsstufen zu machen ist, sondern hier zwischen „Sein“ (auf der konstituierten Stufe) und zugrundeliegendem „Vor-Sein“ (auf der konstituierenden Stufe) differenziert werden muss. Das könnte aber zu einem Missverständnis Anlass geben. Es soll nämlich nicht besagen, dass jede Form von konstituierender Leistung „vor-seienden“ Charakter hat. Es kommt

⁹ Man kann hierin eine Vorankündigung dessen sehen, was weiter unten als „selbstreflexiver Prozess der Sinnbildung“ bezeichnet wird.

vielmehr *innerhalb* der durch Epoché und Reduktion eröffneten phänomenologischen Sphäre zu einer *Spaltung* zwischen *immanenter* und *präimmanenter* Sphäre der transzendentalen Subjektivität (bzw. in der Perspektive Husserls: zwischen immanenter und präimmanenter Bewusstseinsphäre oder auch zwischen „Phänomenalität“ und „Präphänomenalität“). Diese Spaltung, die Husserl, wie gesagt, bereits für die Konstitution von Raum und Zeit geltend gemacht hat, wird von Fink in seiner von ihm so bezeichneten „Meontik“ generalisiert. Das bedeutet, dass – ontologisch betrachtet – die transzendente Phänomenologie *drei* Stufen zeitigt: die vorphänomenologische Stufe des „natürlichen“ Seins, die immanente Stufe des „reduktiven“ Seins (dieser Ausdruck ist ebenfalls von Fink) und die präimmanente Stufe des „Vor-Seins“. Diesen entsprechen – schon bei Husserl – drei Stufen der Zeitlichkeit: objektive Zeitlichkeit, erscheinende immanente Zeitlichkeit und nicht erscheinende präimmanente Zeitlichkeit. Der systematisch einschlägige Text hierfür sind Husserls *Bernauer Zeitmanuskripte* (1917–18),¹⁰ die Fink vertieft studiert und für seine methodologischen Ausarbeitungen auf eine bedeutsame Weise nutzbar gemacht hat.¹¹ Entscheidend ist dabei, dass die Sphäre der Präimmanenz nicht *deskriptiv* ausweisbar ist. Das verlangt daher nach einer Form der „Einführung“ in sie und auch nach einer spezifischen Ausweisung. Erstere soll als „transzendente Induktion“ bezeichnet werden, letztere ist Aufgabe der „konstruktiven Phänomenologie“ (zu beidem gleich mehr). In jedem Falle gibt diese „Seinsthese“ allem Folgenden die Richtung vor.

II. Methodologische Betrachtungen

II.1 Analytische Methode

Um die nun anzustellenden Methodenüberlegungen zunächst in einen breiteren historischen Rahmen zu versetzen, soll auf eine Unterscheidung hingewiesen werden, die nicht nur für die Philosophie der Neuzeit – und dabei insbesondere in der Auseinandersetzung zwischen Spinoza und Descartes – eine bahnbrechende Bedeutung für die Methodenüberlegung in der Philosophie überhaupt hatte, sondern auch für die transzendente Phänomenologie von Belang ist – nämlich auf die Unterscheidung zwischen Descartes’ „analytischer“ und Spinozas „syn-

¹⁰ Edmund Husserl: *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*. Hua XXXIII, hg. von Rudolf Bernet und Dieter Lohmar. Dordrecht 2001.

¹¹ Eugen Fink: *Phänomenologische Werkstatt. Band 2: Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*. EFGA 3/2, hg. von Ronald Bruzina. Freiburg 2008.

thetischer“ Methode. Maßgeblich hierfür ist die bemerkenswerte Auslegung dieser Methoden von G. Deleuze in *Spinoza et le problème de l'expression*.

Descartes stellt die analytische Methode in seinen „Réponses aux secondes objections“ (gegen die *Meditationen über die erste Philosophie*) vor. In diesem durchaus problematischen Text¹² wird von Descartes zunächst klargestellt, dass die Erkenntnis allgemein auf der „klaren und deutlichen Idee“ beruht. Es stellt sich dann die Frage, ob in der Erkenntnis die Ursache von der Wirkung oder umgekehrt die Wirkung von der Ursache abhängt. Descartes' unzweideutige These besagt – und genau das bestimmt eben die *analytische* Methode –, dass die Erkenntnis der *Ursache* von der klaren und deutlichen Erkenntnis der *Wirkung* abhängt. Zwar setzt letztere eine *undeutliche* Erkenntnis der Ursache voraus, aber keinesfalls hängt sie von einer vollkommeneren Erkenntnis derselben ab. Die analytische Methode ist somit eine „Inferenz-“ oder „Implikationsmethode“.

Dem setzt Spinoza in seiner Frühschrift *Tractatus de intellectus emendatione* die *synthetische* Methode entgegen. Diese besteht allerdings nicht lediglich in der (an Aristoteles erinnernden) Umkehrung der analytischen Methode Descartes – wonach also die Erkenntnis der Wirkung von der klaren und deutlichen Erkenntnis der Ursache abhängt. Denn diese Auffassung der Synthese erhebt sich insofern nicht auf die Stufe der *adäquaten* Erkenntnis, als sie nur so viel von der Ursache zu erkennen vermag, wie bereits in der Wirkung enthalten war. In diesem Punkt trifft sich Spinozas Kritik mit jener Descartes' an der synthetischen Methode Aristoteles'. In Deleuzes Worten: „Die synthetische Methode [des Aristoteles] lässt uns nichts durch sie selbst erkennen, sie ist keine *Erfindungsmethode*; sie hat ihren Nutzen lediglich in der Darstellung der Erkenntnis, in der Darstellung dessen, was bereits ‚erfunden‘ wurde.“¹³

Um nun darüber entscheiden zu können, welches tatsächlich die „erfindendste“ Methode ist (und später wird deutlich werden, dass es in phänomenologischen Methodenüberlegungen gerade um „Erfindung“ – um den Ausgang, das Aufquellen, von Neuem, kurz: um Selbsttransparenz jeglicher Form von Kreativität gehen muss) – und das heißt im Kontext der Auseinandersetzung zwischen Spinoza und Descartes immer: welche Methode es vermag, die „wirklichen“ Ursachen (*causes réelles*) zu bestimmen –, muss erläutert werden, worin Spinozas' Idee der „Adäquation“ besteht. Die Antwort auf diese Frage liegt in jenem „modus“ der „perceptio“ begründet, welcher Aristoteles' synthetische und Descartes' analytische Methode nicht *einzelnen* betrachtet (weil diese sonst unbegründet

¹² Zu betonen ist insbesondere, dass die analytische Methode *in der Philosophie* offenbar von jener *in der Mathematik abweicht*. Während sie in dieser gewissermaßen „formal“ verfährt, hat sie in jener eben einen „erfindendsten“ Charakter (siehe unten).

¹³ Gilles Deleuze: *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris 1968, 144, hervorgehoben vom Verfasser.

blieben), sondern beide *zusammennimmt*, um so eine Lösung für das Problem herbeizuführen. Dafür seien näherhin zwei Schritte notwendig. Erstens sei es jener „*Parallelismus*“ von antiker synthetischer und cartesianischer analytischer Methode, der das Denken als ein durch seine eigenen Gesetze bestimmtes zu fassen gestatte. Und zweitens sei die korrekt verstandene synthetische Methode durch drei Grundbestimmungen gekennzeichnet: nämlich durch Reflexion, durch Konstruktion bzw. Genese und durch Deduktion. Durch die *Reflexion* wird die Macht des Verstehens erkannt. Durch die *Genese* wird die Ursache *in Abhängigkeit von einer Wirkung konstruiert* (Deleuze schreibt: „geschmiedet bzw. fingiert“¹⁴). Und zugleich wird mit dieser „Produktion“ (also mit der Genese) die *Deduktion* vollzogen. Form und Stoff des Wahren fallen dabei in der Verknüpfung der Ideen zusammen. Was aus der Idee Gottes deduziert werden kann und auch wird, ist eine Idee von *wirklich* Seiendem. Dadurch würden sowohl der Cartesianismus als auch die Unzulänglichkeiten des Aristotelismus überwunden.

Die folgenden Überlegungen sollen nun in die *entgegengesetzte* Richtung des von Deleuze Angezeigten gehen. Es geht dabei um eine Rehabilitierung der cartesianischen analytischen Methode. Im Gegensatz zu Deleuze wird hier in der Tat *Descartes'* Methode als die durchaus „erfinderischste“ angesehen. Und zwar deshalb, weil das, was Spinoza meint, zu Descartes hinzusetzen zu müssen (und Deleuze folgt ihm dabei), gerade nicht einleuchtend dargelegt wird – und somit Spinoza über Descartes gar nicht hinausgeht, sondern bestenfalls an seinen Ansatz heranreicht. In den beiden angesprochenen Schritten werden dogmatische Behauptungen aufgestellt, die durch keine einsichtige Rechtfertigung ausgewiesen werden. Dies betrifft einerseits die Behauptung des „Parallelismus“ von analytischer und (aristotelischer) synthetischer Methode: Dieser wird nur behauptet, ist aber überhaupt nicht einlösbar. Andererseits wird auch keine überzeugende „*Deduktion* des Wirklichen“ geleistet – denn man kann nicht weitergehen, als bis zu jenem Punkt, wo eben etwas durch Reflexion und Konstruktion erzeugt wird – was freilich die Fragilität der Realität mit sich bringt bzw. vielmehr das, was Fichte das „Schweben“ dank der realitätserzeugenden, transzendentalen Einbildungskraft genannt hat.

Bei dieser Unterscheidung zwischen Descartes' analytischer und Spinozas synthetischer Methode wird also deutlich, dass es um die Frage nach der Erforschung der „Quellen“ des zu Erkennenden geht – und dabei insbesondere um die angemessene erkenntnismäßige Weise der Bestimmung derselben. Dieser Unterschied zwischen analytischer und synthetischer Methode wird dann bekanntermaßen auch bei Kant in den *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphy-*

¹⁴ Ebd., 146.

sik (1783) wieder auftreten. Zwar sucht die synthetische Methode Kants, „die Erkenntnis aus ihren ursprünglichen Keimen zu entwickeln“,¹⁵ was auch ein Anliegen des hier Angestrebten ist; gleichwohl ist der – phänomenologisch geforderte – Ausgang von einem phänomenalen Befund und Bestand (den man auch, wie Kant, in einer bestimmten Weise als „Faktum“ bezeichnen kann) unabkömmlich, um nicht in „Mystizismus“ und „Schwärmerei“ zu verfallen. Es geht um eine genetische bzw. generative Aufklärung der Erkenntnis- und Seinsgründe – und dafür steht ja auch die analytische Methode Kants, die ihrerseits gewissermaßen von „Fakten“¹⁶ ausgeht, um zu den „Quellen“ aufzusteigen, „die man noch nicht kennt, und deren Entdeckung uns nicht allein das, was man wusste, erklären, sondern zugleich einen Umfang vieler Erkenntnisse, die insgesamt aus den nämlichen Quellen entspringen, darstellen wird“.¹⁷ Insofern ist die Grundmethodik der transzendentalen Phänomenologie vordergründig auch der analytischen Methode im Sinne Kants verpflichtet.

II.2 Transzendente Induktion

In den oben angestellten ontologischen Betrachtungen wurde bereits auf die Spaltung der phänomenologischen Sphäre in „Immanenz“ und „Präimmanenz“ hingewiesen. Da die Phänomenologie ja „Sinnesauslegung“¹⁸ ist, muss nun geklärt werden, wie diese mit jener Spaltung zusammenhängt und wie methodologisch die Zugänglichkeit zu ihr in der *präimmanenten* Sphäre einsichtig gemacht werden kann.

Die transzendente Konstitution als Selbstausslegung der transzendentalen Subjektivität ist in der Tat „Sinnesauslegung“ und zwar „in Hinsicht auf jeden Sinn von Seiendem, mit dem es für mich, das ego, eben soll Sinn haben können“.¹⁹ Hierbei ist der Sinn aber keine gesonderte „Schicht“, die dem Ansich des Objekts gegenüberstünde, sondern eben Sinn(erscheinung) desselben. Sinnbezüglichkeit und Erscheinungshaftigkeit verweisen folglich je aufeinander. Dieser gegenseitige Bezug setzt aber eine eigentümliche (Selbst-)Reflexivität voraus. Entscheidend ist dabei, diese nicht *vom Subjekt* aus als reflexiven Rückgang auf sinnkonstituierende Leistungen aufzufassen. Um in diesen selbstreflexiven Pro-

¹⁵ Immanuel Kant: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*. Hamburg 2001, 28.

¹⁶ Diese „Fakten“ kommen den schon bestehenden synthetischen Urteilen a priori in der Mathematik, der Physik und der Metaphysik gleich.

¹⁷ Kant: *Prolegomena*, 28 f.

¹⁸ Edmund Husserl: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hua I, hg. von Stephan Strasser. Den Haag 1973, 118 f.

¹⁹ Ebd., 118.

zess hinein gelangen zu können, muss sich das vollziehen, was als „transzendente Induktion“ bezeichnet werden kann.²⁰ Diese bezeichnet im wörtlichen Sinne die „Einführung“ in die *selbstreflexive Prozessualität der Sinnbildung*.²¹ Sie ermöglicht es, die Schwelle der deskriptiven Verfahrensweise dahingehend zu überschreiten, dass nicht mehr der *Phänomenologe* die phänomenologische Analyse vollzieht, sondern die reflexive Grenzstruktur der Phänomenalität und das, was sie ermöglicht, sich gleichsam „selbst“ reflektiert. Es handelt sich hierbei um eine *spezifische Performanz der phänomenologisch relevanten Reflexionsform*,²² die bereits in je eigenen Ausgestaltungen in früheren, vor-phänomenologischen Ansätzen zum Ausdruck kam (in Platons Selbstgespräch der „Seele“, in Aristoteles’ „noesis noeseos noesis“, in Spinozas Selbst-Denken des „Gedankens“, in Hegels Selbstbewegung des „Begriffes“ usw.) und die *in ihrer spezifischen Phänomenalisierung und „Phänomenalität“ eigens zum Thema der phänomenologischen Analyse gemacht werden muss*. Drei Stufen der transzendentalen Induktion sind näher zu unterscheiden. Auf der ersten Stufe wird lediglich der Übergang zur Selbstreflexivität vollzogen, sie stellt sozusagen die Eingangspforte in dieselbe dar. Auf der zweiten Stufe findet die Selbstreflexion des eingangs zugänglich Gewordenen statt. Und auf der dritten Stufe kommt es dann zur *verinnerlichenden* Selbstreflexion dessen, was sich auf der zweiten Stufe ergeben hat. Jeder dieser drei Stufen entspricht dabei also jeweils eine eigene Reflexionsform.

II.3 Phänomenologische Konstruktion

Allgemein formuliert bezieht sich die „phänomenologische Konstruktion“ auf all diejenigen Ausweisungsarten der Sinnbildung, die die anschauliche Gegebenheit *übersteigen*. Dieser Begriff fasst zusammen, was Fink (1932), Husserl (1934–37) und Heidegger (1936–37) jeweils als „konstitutives Verstehen“,²³

²⁰ In der Mathematik und den Naturwissenschaften wird der Begriff der „Induktion“ sehr unterschiedlich gebraucht. In dem hier zur Anwendung kommenden Verständnis werden (allerdings sehr entfernte) Anleihen aus dem physikalischen bzw. biologisch-genetischen – nämlich das *erzeugende* bzw. *auslösende* Moment – und aus dem mathematischen Gebrauch – welcher im Fall der „strukturellen Induktion“ ein eigenes *konstruktives* Beweisverfahren bezeichnet, das mittels eines „*Erzeugungssystems*“ zu einer Lösung kommt, die *nicht* dem philosophischen Induktionsproblem verfällt – gemacht.

²¹ Siehe hierzu Marc Richir : „Le Rien enroulé – Esquisse d’une pensée de la phénoménalisation“. In: *Textures* 70/7.8, 1970, 3–24.

²² Diese äußert sich auch darin, dass sie in der *Gleichsetzung der präimmanenten Sphäre mit der selbstreflexiven Struktur der Sinnbildung* besteht.

²³ Fink: *VI. Cartesianische Meditation*, 4.

„transzendentes Verständlichmachen“²⁴ und „hermeneutisches Gewinnen“²⁵ bezeichnet haben. Damit wird u. a. auf die Neuausrichtung des Verstehens- und Erkenntnisbegriffs in der Phänomenologie gegenüber der früher angestrebten „Erkenntnislegitimation“, von der Husserl etwa noch in der *Ersten Philosophie* sprach, hingewiesen.

Es handelt sich dabei um die Verstehensweise neu aufquellenden, neu entspringenden Sinns, d. h. um die Verständlichmachung der Vollzugsweise genuin philosophischen (kreativen) Denkens (Heideggers „Ereignis“-Begriff in den *Beiträgen zur Philosophie* könnte gerade hinsichtlich *dieses* Aspekts fruchtbar ausgelegt werden). In dieser Ausrichtung auf Verständlichmachung von *Kreativität* geht das Absehen einer phänomenologischen Konstruktion zugleich über das Feld rein philosophischer Betrachtungsweisen hinaus.²⁶

Der Bezug zu Heidegger lässt sich dabei aber noch weiterführen. Durch die Einführung und spezifische Erläuterung des Begriffs der „phänomenologischen Konstruktion“ soll Heideggers Gedanke eines „Erbauens“ der Philosophie verdeutlicht und weitergeführt werden. Er hatte ja wiederum in den *Beiträgen zur Philosophie* das „Ergründen“ (= das ursprüngliche „Gründen“ des „Seyns“, welches im Da-sein als dem „Gründer der Wahrheit des Seyns“ kehrig durchschwingt) mit eben dem „Erbauen“ (das heißt einer Art der Konstruktion, die „sich selbst in das, was sie gründet, zurücknehmen“²⁷ und daraus gerade „erbauen“ muss) in Beziehung gesetzt.

Die phänomenologische Konstruktion ist nun keine *metaphysische* Konstruktion (und bringt selbstverständlich auch keinerlei Art von Teleologie ins Spiel). Das bedeutet, dass in den phänomenologisch-konstruktiven Analysen weder von einem „Prinzip“ oder einem „ersten Grundsatz“ ausgegangen wird, noch ein Netz von Bestimmungen, welche „logisch“ (widerspruchsfrei) aus dem erfolgten, was im Vorhinein aufgestellt wurde, durch bloße Begriffe gesponnen würde. Die phänomenologischen Konstruktionen halten sich strikt an den „phänomenalen Gehalt“ – das heißt: sie gehen von faktischen Gegebenheiten aus, in denen die phänomenologische (statische) Beschreibung auf Grenzen stößt – und folgen dann einer Art „phänomenologischer Zickzack-Bewegung“ zwischen der Konstruktion und dem zu Konstruierenden. Die phänomenologischen Konstruktionen werden also dann vollzogen, wenn eine Spannung auftritt zwischen

²⁴ Edmund Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hua VI, hg. von Walter Biemel. Den Haag 1976, 171.

²⁵ Martin Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA 65, hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main ²1994, 321.

²⁶ Zur sehr fruchtbaren Debatte über diesen Begriff, siehe etwa Günter Abel (Hg.): *Kreativität*. Hamburg 2006.

²⁷ Heidegger: *Beiträge zur Philosophie*, 39.

den Schranken der Beschreibung (die sich auf eine „Faktualität“ versteift) und der Forderung, die Genesis – im Hinblick auf die Aufdeckung des „Ursprungs“ (derselben Faktualität) – fortzusetzen. Sie erfordern daher ein (von Heidegger so bezeichnetes) „Vor-denken“, welches das zu Konstruierende nicht einfach voraussetzt, sondern „sich in einen Bezirk jenes Fragwürdigen [hinauswagt], dafür die Antwort nur aus diesem selbst, aber nie vom Fragenden her kommen kann“.²⁸ Die Konstruktion wird hier durch keine äußere, im Vorhinein definierte Regel bestimmt, und die ihr innewohnende „Notwendigkeit“ lässt sich daher auch nur in ihrem Vollzug entdecken. Hierdurch wird gleichermaßen eine „reine Genesis“ zwischen zwei Polen verwirklicht, die nur insofern sind, als sie sich eben in actu vollziehen: nämlich die phänomenologische *constructio* und das phänomenologische *constructum*, welche die äußersten Extreme eines vorintentionalen Feldes ausmachen, in dem und an dem die innerphänomenalen Seiendheiten sich stiften und konstituieren. Ein konstitutives Vermögen kann dem Konstituierten nämlich in der Tat nur „zwischen“ der „immanenten“ und der „präimmanenten“ Bewusstseinssphäre zugesprochen werden.

Drei Gattungen der phänomenologischen Konstruktion lassen sich unterscheiden. Die phänomenologischen Konstruktionen *erster* Gattung entspringen dort, wo, innerhalb der immanenten Bewusstseinssphäre, verschiedene „Tatsachen“ oder „*facta*“ einander entgegengesetzt sind und eine Konstruktion notwendig machen, die sich in der präimmanenten Sphäre vollzieht und ein bestimmtes, sich auf einen präzisen Gegenstandsbereich beziehendes Problem zu lösen gestattet. Diese Konstruktion hängt dabei je von dem einzelnen Phänomen ab und besteht nicht in einer universalen Methode, die sich unbesehen der spezifischen Beschaffenheit an jedweden Gegenstand anwenden ließe. Die phänomenologische Konstruktion zweiter Gattung orientiert die Frage nach dem Sinnaufkommen in Richtung *einer* „Dimension“ oder *eines* „Horizonts“ der Phänomenalisierung. Dies impliziert eine Doppelbewegung zwischen dieser „Dimension“ oder diesem „Horizont“ (die beide nicht zu fixieren oder zu fassen sind), einerseits, und dem sich in der immanenten Sphäre darstellenden Phänomen, andererseits. Ganz wesentlich ist dabei die Tatsache, dass es sich um ein *ein(z)iges* Prinzip der Phänomenalisierung handelt, das der Vielheit der *constructa*, welche die phänomenologische Konstruktion erster Gattung kennzeichnen, diametral entgegengesetzt ist. Die phänomenologischen Konstruktionen *dritter* Gattung schließlich sind an „Ermöglichkeiten“ gekoppelt und zielen zugleich darauf ab, diese auch zu rechtfertigen. Eine Ermöglichung bezeichnet nicht ein bloßes Möglichmachen (der Erfahrung, der Erkenntnis usw.), sondern das Möglichmachen des Möglichmachens selbst – also eine ermöglichende Ver-

²⁸ Ebd., 437.

doppelung. Eine solche Ermöglichung besteht nicht in einem bloßen Rückgang auf... (sie kommt also nicht gewissermaßen der Verdoppelung der phänomenologischen Konstruktion zweiter Gattung gleich), sondern *deckt auf eine konsequente Weise die Verdoppelung, die wesentlich in jeder transzendentalen Bedingung enthalten ist, auf*. Als ein konkretes Beispiel für ein Anwendungsgebiet bzw. das Fruchtbarmachen der phänomenologischen Konstruktion dieser dritten Gattung sei auf die oben erwähnte „Präimmanenz“ (Husserl) oder das „Vor-Sein“ (Fink) verwiesen. Wenn diese Felder oder Bereiche der Präimmanenz, der Präphänomenalität oder des Vor-Seins nicht anschaulich vorliegen und nicht deskriptiv erschließbar sind, dann ist eine Verfahrens- und Vollzugsweise nötig, die eben dieser spezifischen Gegebenheit angemessen sein muss.

III. Spekulative Betrachtungen

Neben „Meontik“ und „Konstruktivität“ – und all dem, was mit den erwähnten unterschiedlichen konstitutiven Sphären zu tun hat – ist die hier erwogene transzendente Phänomenologie noch durch einen dritten fundamentalen Punkt gekennzeichnet (der vielleicht über Richir aber insbesondere über Fink noch hinausreicht): nämlich durch die performative Operativität einer „Urphänomenalität“ oder – in einem weiteren Rahmen – durch das, was als „transzendente Matrize der Sinnbildung“ bezeichnet werden soll. Worin bestehen die Grundmotive dieses theoretischen Modells? Was ist der allgemeine Status dieser transzendentalen Matrize der Sinnbildung? Und wie entfalten sich die Bestimmungen ihrer Grundbegriffe?

Was die Grundmotive jener Matrize angeht, ist in erster Linie die Grundtendenz und das Streben nach *Reflexion* zu betonen. Auf die berühmte Frage Heideggers, „warum [...] das Verstehen nach allen wesenhaften Dimensionen des in ihm Erschließbaren immer in die Möglichkeiten“²⁹ bzw. in das Ermöglichende dringt, antwortet die transzendente Phänomenologie: weil die Sinnbildung eine transzendente Struktur hat, die nach einer reflexiven Selbstausslegung und Selbstdurchsichtigmachung strebt, welche durch die transzendente Matrize der Sinnbildung geliefert wird. *Dieses reflektierende Streben bezieht sich dabei auf die drei Grundbegriffe der Phänomenologie überhaupt und der transzendentalen Matrize der Sinnbildung im Besonderen, nämlich Korrelation, Sinn und die Reflexion selbst.*

²⁹ Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. GA 2, hg. von Friedrich-Wilhelm von Hermann. Frankfurt am Main 1977, 193.

Der genuine „Status“ der transzendentalen Matrize der Sinnbildung besteht darin, dass sie den spekulativen „Movens“ der Sinnbildung ausmacht: In ihr kondensieren und verdichten sich die Grundmotive, die jede Sinnesleistung „antreiben“. Anders ausgedrückt, könnte man sagen, dass sie einerseits gewissermaßen Hegels Grundfigur der spekulativen Dialektik (mit ihren drei Momenten: dem abstrakten Verstandesmoment, dem negativ-vernünftigen oder dialektischen Moment und dem positiv-vernünftigen oder spekulativen Moment) in die transzendente Phänomenologie überführt; und andererseits, dass sich in ihr – auf der formalen Ebene – die phänomenologische Konstruktion der Einheit 1.) dieses spekulativen „Movens“, 2.) des Heidegger’schen „Grundgeschehens“³⁰ und 3.) dessen, was Fink im § 11b.) der *VI. Cartesianischen Meditation* das „transzendente Geschehen“ als „das Geschehen der transzendentalen *Selbstbewegung des konstituierenden Lebens*“³¹ nennt, verwirklicht. Zugleich hat jene Matrize, sofern sie sich auf die reflexive Selbstexplizierung der Bedingungen der Sinnbildung reduziert, keinerlei ontologischen Gehalt, der dazu führte, sie, wie Richir sagen würde, in einem „ontologischen Simulakrum“ zu fixieren.

Was schließlich die „Fungierungsweise“ dieser Matrize und die Art, wie sich der genuine Gehalt ihrer Grundbegriffe entfaltet, betrifft, muss betont werden, dass sich dieser Gehalt nicht von außen durch den Antrieb eines personifizierten Ich entwickelt, sondern dass sie in der Tat in einer vorichlichen *reflexiven Selbstentfaltung des Sinnes ihrer Begriffe* besteht – insbesondere, was ihre inneren Grenzen und die Notwendigkeit, diese zu überschreiten, angeht. Dieser selbstreflexive Prozess der Sinnbildung verweist dabei auf ein sehr *heterogenes* Feld der Sinnbildung – prä-immanente Fungierungsleistungen sind dort genauso enthalten wie Urphänomene der Sinnbildung, die nicht deskriptiv aufweisbar sind.

In dieser *Selbstreflexion* dessen, was phänomenologische Grundeinstellung und Grundhaltung ausmacht, drängen sich nun also *drei Begriffe* auf, die ihrerseits reflexiv – sowie den gnoseologischen und ontologischen Ansprüchen der Phänomenologie gemäß – *durchsichtig* gemacht werden müssen, um der transzendentalen Phänomenologie ihre spekulativen Grundlagen zu sichern, nämlich, wie gesagt: der Sinn der *Korrelation*, der Sinn des „*Sinnes*“ überhaupt und der Sinn der *Reflexion* (womit selbstverständlich die genuin *phänomenologische Reflexion* gemeint ist). In dieser reflexiven Selbstdurchsichtigmachung erweist sich – und das macht gerade den genuin spekulativen Ansatz der transzendentalen Phänomenologie aus –, dass diese Begriffe einen inneren *selbstreflexiven* Pro-

³⁰ Siehe hierzu die §§ 74–76 von Heideggers *Grundbegriffen der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. HGA 29/30, hg. von Friedrich-Wilhelm von Hermann. Frankfurt am Main 1983 sowie v. Vf. *Was ist Phänomenologie?* Frankfurt am Main 2019, 103–106.

³¹ Fink: *VI. Cartesianische Meditation*, 124.

zess durchlaufen, der sich auf den drei angesprochenen Reflexionsstufen abspielt.

Zunächst gilt es dabei, den *Grundrahmen jeder phänomenologischen Analyse* eigens zum Thema zu machen. Der Name für diesen Rahmen lautet „Intentionalität“. Wenn damit aber *nicht* lediglich eine *Verdoppelung* des Gegebenen in einer Bewusstseinsmodalität und auch nicht das aktuelle Bewussthaben einer Gegebenheit gemeint sein soll und so verständlich gemacht werden kann, wie insbesondere die Sinnbildung und die erkenntnismäßige Konstitution möglich ist, dann muss die Grundeigenschaft dessen, wodurch jeweils der *Gegenstandsbezug* hergestellt wird, aufgewiesen werden. Eine solche Grundeigenschaft kann – in einer Annäherung an die Heidegger'sche Vertiefung des Husserl'schen Intentionalitätsbegriffs – das „horizonteneröffnende In-den-Vorgriff-Nehmen“ genannt werden.

Eine *erste (Selbst-)Reflexion* auf dasselbe wird dabei a.) auf die *Bewusstseinsstruktur*, b.) auf die horizonteneröffnende Vor(be)grifflichkeit, d. h. den *Entwurf auf Sinn* und c.) auf den – zunächst allerdings inhaltslosen – Begriff der *Erkenntnisverständlichmachung* gehen. Da dies eine erste Reflexion darstellt, gelangen wir hier zur ersten Ebene der transzendentalen Verständlichmachung dessen, was Korrelation, Sinn und Reflexion und ihre gegenseitige Verflechtung möglich macht. a.) Der Subjekt-Objekt-Korrelation liegt eine eigentümliche *Struktur* zugrunde; b.) der Vorgriff auf Sinn vollzieht sich auf der Grundlage eines *Sinnentwurfs*; und c.) die *Verständlichmachung der Erkenntnis* entwirft zunächst einen Begriff derselben, der dem zu suchenden Erkenntnisprinzip selbst entgegengesetzt ist. Hierbei bricht dann eine dreifache Dualität auf: a.) die von *Subjekt* und *Objekt* (welche die originäre *Bewusstseinspaltung* ausmacht), b.) von *entworfenem Sinn* und *sich gebendem Sinn*, denn auf den Sinnentwurf „antwortet“ je ein „Sich-Geben“ von Sinn, an dem sich die „Richtigkeit“ des Entwurfs progressiv und anhand unaufhörlicher „Korrekturen“ verifizieren lässt, und c.) von *Urbild* und *Abbild* des Prinzips jener Verständlichmachung der Erkenntnis.³²

Eine *zweite (Selbst-)Reflexion* eröffnet sodann dementsprechend die zweite Ebene der transzendentalen Matrize der Sinnbildung. Diese zweite (Selbst-)Reflexion nimmt sich nicht mehr all jene Implikationen des horizonteneröffnenden In-den-Vorgriff-Nemens vor, sondern reflektiert nun jeweils die drei sich darin bekundenden Dualitäten.

a.) Wenn dabei zunächst der *Bewusstseinsbezug* selbstreflexiv betrachtet, d. h. wenn Bewusstsein zu Bewusstsein *von* Bewusstsein wird, dann ergibt sich da-

³² Das, worauf der Entwurf der Fassung des Erkenntnisprinzips abzielt, ist dessen „Urbild“; das worin es zuerst – in seinem bloßen *Entwurfscharakter* – gefasst wird, sein „Abbild“.

durch *Selbstbewusstsein*. Das bedeutet nicht, dass das Selbstbewusstsein sich allererst im Reflexionsprozess und in seiner Genese aufhellen lässt.

b.) Aus der Selbstreflexion der Dualität von entworfenem und sich gebendem Sinn erfolgt dann die Einsicht, dass der *Wahrheitsmaßstab* immer weiter hinausverlagert wird und sich nicht endgültig anlegen lässt. Wir stoßen hier auf eine „hermeneutische Wahrheit“, die nicht in „letzten Wahrheiten“ mündet, sondern die Konsequenzen aus der hermeneutischen Einsicht zieht, dass Wahrheit je nur im immer neu zu realisierenden *Wahrheitsvollzug* angesetzt werden kann.

c.) Schließlich wird auch das Verhältnis von „Abbild“ und „Urbild“ des Erkenntnisprinzips reflektiert, der zunächst entworfene leere Begriff desselben wird also mit dem zu Konstruierenden in Beziehung gesetzt. Was ergibt sich aus dieser Reflexion? Das entworfene bloße Abbild ist nicht die Urquelle der Erkenntnisauflärung selbst, sondern lediglich ein ihr gegenüberstehender Begriff davon. Letzterer „begreift sich“ in dieser Reflexion *als* ein bloßer Begriff. Um zur tiefsten Quelle selbst zu gelangen, muss daher das soeben Entworfene, lediglich Vorgestellte, *sofern es eben nur ein solches abstraktes Abbild ist*, gleichsam vernichtet werden. Hierdurch wird ein neues Moment ausgebildet: keine – im ersten Schritt unvermeidlich – hin projizierte bloße Erscheinung, sondern ein genetisch durch Vernichtung des zunächst projizierten Abbildes und Aufscheinen der urbildlichen Erkenntnisquelle selbst erzeugtes reflexives Verfahren. Worin besteht dieses Moment – wenn es kein rein formales sein soll? Eben gerade im gleichzeitigen *Entwerfen* und *Vernichten*. Letzteres kann als „*Plastizität*“ bezeichnet werden, da hiermit genau diese zweifache Bedeutung eines entwerfenden Vernichtens bzw. eines vernichtenden Entwerfens zum Ausdruck gebracht wird.

Die Verfahrensweise der „transzendentalen Induktion“ kommt schließlich insofern in ausgezeichneter Weise in einer *dritten (Selbst-)Reflexion* zum Tragen, als die hier sich vollziehende Selbstreflexion keine Reflexion mehr *auf* ein Gegebenes, sondern *verinnerlichende* Selbstreflexion ist, die das letztursprüngliche Register der transzendentalen Matrize der Sinnbildung eröffnet.

a.) Die verinnerlichende Selbstreflexion des *Selbstbewusstseins* eröffnet eine Sphäre *diesseits* der Subjekt-Objekt-Spaltung wie auch diesseits des reflexiven Selbstbezugs im und durch das Selbstbewusstsein. Sie macht gewissermaßen die „chôratische Sphäre“ der transzendentalen Induktion aus, d. h. innerhalb ihrer wird jenes urtranszendente Feld der Sinnbildung zugänglich, das sich dann in zwei weiteren Hinsichten noch genauer ausgestaltet.

b.) Es ergab sich aus der vorigen (Selbst-)Reflexion über die zweite Dualität (jener von entworfenem und sich gebendem Sinn), dass wir auf eine Art „hermeneutische Wahrheit“ stießen, die eine Absage an jegliche Form von „letzten Wahrheiten“ zu implizieren schien. Dies trifft auch zu, sofern man ein vorausge-

setztes Gegebenes als Maßstab der Erkenntnis ansetzte. Das Fehlen eines solchen Maßstabes heißt aber nicht, dass nicht doch ein eigener phänomenologischer Wahrheitsbegriff nutzbar zu machen wäre, der sowohl die Klippe des „naiven Realismus“ als auch die des Relativismus zu umschiffen gestattet. Eben einen solchen eröffnet die verinnerlichende Selbstreflexion der oben skizzierten „hermeneutischen Wahrheit“ (siehe unten). Diese Selbstreflexion stellt nicht einen erneuten „Bedeutungsentwurf“ bzw. eine erneute „Interpretation“ dar, der (die) in mannigfachen weiteren Entwürfen oder Interpretationen überstiegen werden könnte, sondern sie macht den ureigenen Begriff einer phänomenologischen, genetisierenden „Konstruktion“ aus. Es ist dies ein Konstruieren in das Offene der präphänomenalen Sphäre, das nur in der Konstruktion selbst deren Triftigkeit wie auch deren eigene Gesetzmäßigkeit offenbart. Diese Sphäre der phänomenologisch-genetisierenden Konstruktivität macht den ureigenen Begriff der „generativen Wahrheit“ aus (dazu gleich mehr).

c.) Auch der selbstreflexive Nachvollzug der Urquelle der Erkenntnisauflklärung macht schließlich diese dritte verinnerlichende Selbstreflexion notwendig. Das sich aus der bisher vollzogenen Selbstreflexion Ergebende verweist, wie gezeigt, auf eine zweifache entgegengesetzte vorsebjektive und „plastische“ „Tätigkeit“ eines *Setzens* und *Vernichtens*. Diese ist aber selbstverständlich keine rein mechanische „Tätigkeit“, sondern lässt sich in jener verinnerlichenden Selbstreflexion erfassen. Jedes Aufheben ist ein Aufheben eines zunächst Gesetzten – und daher ein von ihm Abhängiges. Die zweite (aus)bildende Vollzugsweise hatte sich daraus ergeben, dass das bloße Abbild sich als ein solches begriff und infolgedessen vernichtete. Die jetzt vollzogene verinnerlichende Reflexion geht nun noch einen Schritt weiter. Sie begreift sich nicht bloß als reflektierende, sondern als das Reflektieren in seiner Reflexionsgesetzmäßigkeit erschließende. Letztere besteht im „Ermöglichen“, in einer eigenartigen Verdoppelung, die das Transzendente originär bestimmt und das Möglichmachen reflexiv als Möglichmachen des Möglichmachens *selbst* durchsichtig macht – im vorliegenden Fall: die Plastizität, deren Selbstreflexion nichts Anderes als die Ermöglichung ergibt. Diese Reflexionsgesetzlichkeit drückt zudem – zusammen mit der Verstehensermöglichung – eine auf diese selbst bezogene *Seinsermöglichung* aus. Woher stammt diese „Seinsermöglichung“? Und vor allem: Weshalb tritt diese „durch“ die Verstehensermöglichung hervor? Zu ersterem ist zu sagen, dass, wenn die Verstehensermöglichung rein reflexiv wäre und auf einer rein erkenntnistmäßigen Basis beruhte, ihr Ermöglichungscharakter abstrakt bliebe und auf einer bloßen Behauptung beruhte. Letzteres erklärt sich dadurch, dass die Ermöglichung diesseits der Spaltung von Erkenntnistheorie und Ontologie angelegt ist und diese allererst ermöglicht. Die ermöglichende Verdoppelung ist somit ebenfalls eine produktiv-erzeugende Vernichtung – *Vernichtung* jeder

erfahrbaren Positivität eines Bedingenden und *Erzeugung* einerseits dieses Bedingenden selbst und andererseits eines hieraus hervorgehenden ontologischen „Überschusses“, der dem hierdurch Erzeugten (nämlich der gesuchten Grundlage der Verständnisaufklärung) seine Seinsgrundlage bietet.

Die transzendente Matrize der Sinnbildung beschränkt sich nicht auf lediglich postulierte Erkenntnisformen, wie das etwa im Kantischen Transzendentismus der Fall ist, sondern bringt das reflexible „Grundprinzip“ der Ermöglichung des Verstehens zum Ausdruck; und in eins damit offenbart sich jene Seinsgrundlage, die das Seinsfundament jeder Sinnerscheinung ausmacht. Denn „sich reflektierendes Reflektieren“ oder „Sich-Erfassen als Sich-Erfassen“ heißt nicht, dass hier einfach ein wiederholter (Reflexions-)Akt vorliegt, sondern dass im energischen (reflexiblen) Sich-Erfassen der Reflexion *Sein* hervorspringt. Sein ist Reflexion der Reflexion – aber nicht im Sinne einer verstandesmäßigen Rückbindung oder Zurückwendung auf Reflexion, sondern als „reflexible“ (Fichte), d. h. die Reflexionsgesetzlichkeit zum Vorschein bringende und das Sein selbst allererst herauspringen lassende Reflexion. Dieses Sein ist „Grund“ aller Realität; es ist nicht vorgängig gegeben oder vorausgesetzt, sondern genetisch konstruierter, reflexibel genetisierter „Träger der Realität“.

	Korrelation	Sinn	Reflexion (= Urphänomen der Sinnbildung)
1. Reflexionsstufe	Horizont eröffnendes In-den-Vorgriff-Nehmen des Subjekt-Objekt-Verhältnisses	Entworfener Sinn – sich gebender Sinn	Abbild-Urbild des in der Erkenntnisverständlichmachung aufzuweisenden Erkenntnis- und Seins-Prinzips
2. Reflexionsstufe	Selbstbewusstsein	Hermeneutische Wahrheit	Reflexive Plastizität
3. Reflexionsstufe	Präimmanenz (Vor-Sein)	Generativität	Transzendente und transzendierende Reflexibilität (reflexible Plastizität)

IV. Aletheiologische Betrachtungen

Ein Hauptanliegen der Wahrheitsanalysen der transzendentalen Phänomenologie muss darin bestehen, diejenigen „besorgten“³³ Stellungnahmen zu zerstreuen

³³ „This is my worry with regard to Alexander Schnell’s proposal, which appears to *undercut the normative and orientative function of truth*“ (Tobias Keiling: „What is Phenomenological Realism? Metametaphysical Considerations“. In: Alexander Kanev (Hg.), *New Realism*).

en, wonach sie dazu tendiere, die „normative“ und insbesondere die „objektorientierte“ Wahrheitsfunktion in Frage zu stellen. Die Tatsache, dass Wahrheit auf Seiendes orientiert sein muss, wird selbstverständlich keinesfalls in Abrede gestellt. Die transzendente Phänomenologie ist kein „Fiktionalismus“. Grundlegender ist vielmehr das Problem, *wie Wahrheit an Seiendes angemessen werden KANN*, und ob es überhaupt um ein solches Anmessen geht. Die Frage ist ja gerade – und soll sein – *wie* der Bezug zu dem Seienden hergestellt werden kann, *ohne* vorausbestehendes Sein (und dadurch Wahrheit) *vorauszusetzen*, ohne allerdings auch die Seinseröffnung zu einer Seinsproduktion zu machen. Hierin besteht die fundamentale Rolle der phänomenologischen Konstruktion für die Bestimmung ihres ihr selbst zugehörigen Wahrheitsbegriffs.

Für³⁴ die in dieser Perspektive angestrebte Behandlung des Wahrheitsbegriffs werden sowohl Husserls bahnbrechende Wahrheitskonzeption in der sechsten der *Logischen Untersuchungen* als auch Heideggers Ausarbeitungen einer „ursprünglichen Wahrheit“ in *Sein und Zeit* die Grundfolie bereitstellen. Dabei muss insbesondere an jene Ansätze angeknüpft werden, die das konstitutive Verhältnis zwischen der Korrespondenz-Wahrheit und der „ursprünglichen“ Wahrheit betreffen. Wenn die Frage nach der Wahrheit sich zwar nach der Theorie der Adäquations-Wahrheit richtet und sie diesem Verhältnis auch Rechnung tragen muss, so ist die „ursprüngliche“ Wahrheit – das heißt die als „*singulare tantum*“ verstandene Wahrheit, die eben jede Wahrheit zu einer Wahrheit macht – doch nicht bloß aus einem Stück. Drei unterschiedliche Dimensionen lassen sich dabei bestimmen.

IV.1 Die phänomenalisierende Dimension der Wahrheit

Die Korrespondenz-Wahrheit ist durch eine (vitiöse) Zirkelhaftigkeit gekennzeichnet. Diese besteht darin, dass einerseits die Wahrheit durch eine Adäquation definiert wird, man andererseits aber, um diese Adäquation aufstellen zu können, bereits in der Wahrheit sein oder zumindest über ein Kriterium verfügen muss, das dazu berechtigt, diese Adäquation auf eine wohlgegründete Weise anzunehmen. Die erste Bedingung dafür, diese Zirkelhaftigkeit zu vermeiden, besteht darin zu zeigen, dass jegliches In-Beziehung-Setzen bereits auf der Offenbarung des Seienden, dessen Wahrheit es zu erweisen gilt, gründet. Die „wah-

Problems and Perspectives. Sofia 2020, 189. Vgl. dazu Alexander Schnell: *Wirklichkeitsbilder*. Tübingen 2015, 114–136.

³⁴ Im Folgenden werden Überlegungen wiederaufgenommen, die der Vf. bereits in *Wirklichkeitsbilder*, 128–135 dargelegt hat.

re“ Behauptung setzt ein Erscheinendes voraus. Der Husserl'sche-Heidegger'sche Horizont bleibt hierbei maßgebend (siehe Husserls „dritten Wahrheitsbegriff“ und Heideggers Begriff der Unverborgenheit). Diese „phänomenalisierende Wahrheit“ ist in gewisser Hinsicht „un-endlich“. Sie betrifft – ganz unabhängig von dessen Erscheinungsweise – *jedlichen* „Gegenstand“ der Wahrheit. Um die Frage nach der Möglichkeit seiner „Wahrheit“ stellen zu können, muss nämlich der Gegenstand (das „Etwas überhaupt“) sich zunächst irgendwie darstellen oder geben. Das gilt zudem in gewisser Weise für *jedes* sich manifestierende Seiende. Kann man dann aber noch die Seienden in Bezug auf Wahrheit voneinander unterscheiden? Und ist dann nicht jedes Seiende in gewisser Weise „wahr“? Und haben wir es somit nicht mit einer „deflationären“ Wahrheitsauffassung zu tun, die schließlich auf ein Zugrundegehen der Wahrheit hinauslaufen müsste?

Dass die „phänomenalisierende Wahrheit“ *keine hinreichende* Wahrheitsbedingung ist, hindert selbstverständlich nicht daran, sie als eine *notwendige* Bedingung der Wahrheit anzusehen. Wie kann aber diese „Notwendigkeit“ verstanden werden?

Es handelt sich dabei um die so (scheinbar) triviale wie bedeutsame Tatsache, dass man von etwas nur unter der Bedingung behaupten kann, es sei dies oder das, dass es tatsächlich dies oder das *ist*. Wie kann aber dem Dieses-oder-jenes-Sein überhaupt Rechnung getragen werden? Wenn letzteres zwar bereits eine Manifestierung, eine Erscheinung, eine Gegebenheit impliziert, so bedeutet doch „Manifestierung“, „Erscheinung“ oder „Gegebenheit“ jeweils Manifestierung *für...*, Erscheinung *für...*, Gegebenheit *für...* An der Gültigkeit der Gesetze der Euklidischen Geometrie ließe sich zum Beispiel zeigen, dass diese Gesetze „vor“ ihrer faktischen Entdeckung nicht „falsch“ gewesen sind (die empirische Entdeckung tangiert die Wahrheit ja überhaupt nicht), im eigentlichen Sinne aber auch nicht „wahr“ waren, da ihre „Wahrheit“ ja notwendig ihr Entdecktsein impliziert. Ihre Entdeckung tritt also gleichsam konstitutiv in ihr Wahrsein ein – was nichts mit dem „Konstruktivismus“ und auch mit keiner obskuren Variante desselben zu tun hat. Mit anderen Worten, es gibt in der Tat eine Wahrheitsstufe diesseits der Ebene, wo diese Wahrheit mit einer anderen, gegebenenfalls mit ihr konkurrierenden Wahrheit verglichen wird – jene „diesseitige“ Stufe macht diese Wahrheit allererst *zugänglich*. Freilich ist „derjenige“, „für den“ es eine Manifestierung, Erscheinung oder Gegebenheit gibt, nicht notwendig leibhaft anwesend. Die phänomenalisierende Wahrheit ist somit nichts Anderes als eine solche Manifestierung für... (Erscheinung für..., Gegebenheit für...) einen „Zeugen *de jure*“.

Man muss also konsequent zwischen den „notwendigen“ und den „hinreichenden“ Bedingungen der Wahrheit unterscheiden. Die phänomenalisierende

Wahrheit ist eine *notwendige* Bedingung – und wird durch Argumente für ihre *hinreichenden* Bedingungen keineswegs ungültig. Oder anders ausgedrückt: Eine Wahrheit, die jeglichen Vergleich möglich macht (was ja mit der phänomenalisierenden Wahrheit der Fall ist), wird nicht dadurch in Frage gestellt, dass man Wahrheiten geltend macht, die notwendig einen Vergleich implizieren (und jede Korrespondenz-Wahrheit vergleicht ja in der Tat einen Sachverhalt mit anderen Sachverhalten). Die phänomenalisierende Wahrheit ist somit die erste Bedingung für jede Wahrheit, welche die Adäquation allererst möglich macht.

IV.2 Der Entzugscharakter der Wahrheit

Die zweite Dimension der Wahrheit betrifft einen „Entzug“, bzw. ein „Sichentziehen“, das in jede Manifestierung, Erscheinung oder Gegebenheit eingeht. Dieser Entzug stellt sich auf zweierlei Weise und auch auf zwei unterschiedlichen Stufen dar.

Jede Erscheinung, dies gehört zu den ersten Lehrsätzen des Transzendentalismus, ist *bedingt*. Dabei erscheint das Bedingende nicht auf die gleiche Art wie das Bedingte. Das Bedingende ist dem Bedingten wesenhaft *entzogen*. Dies ist der tiefe Grund dafür, dass die Epoché und die Reduktion unverzichtbare methodologische Werkzeuge der Phänomenologie sind – sie gewährleisten allererst den Zugang zum Bedingenden, sie haben für den Begriff des Transzendentalen buchstäblich eine bahnbrechende Bedeutung und ermöglichen, dass es davon eine „Erfahrung“ geben kann. – Und das macht übrigens auch verständlich, weshalb es einen – freilich „negativen“ – Bezug zwischen dem Bedingungsverhältnis und der Objektivierung gibt: Ohne einen solchen Entzug kann sich das Bedingende nicht in seiner bedingenden Funktion enthüllen. Entweder es erscheint überhaupt nicht oder es erstarrt in einem bloßen („objektiven“) „Vorhandenen“.

Levinas hat – von einer Lektüre Husserls ausgehend – gezeigt,³⁵ dass in der Phänomenologie, im Gegensatz zum kantischen Transzendentalismus, dieses Bedingungsverhältnis keineswegs lediglich in eine einzelne Richtung weist. Die Tatsache, dass wir eben vom Transzendentalen eine „Erfahrung“ haben können, impliziert, dass das Bedingte auf das Bedingende zurückwirkt. Dies soll als das „wechselseitige Bedingungsverhältnis von Konstituierendem und Konstituiertem“ bezeichnet werden. Wie kann aber überhaupt in einem „transzendentalen“ Rahmen gerechtfertigter Weise von einem solchen „wechselseitigen“ Bedingungsverhältnis die Rede sein? Ist das nicht vielmehr, was die Bedeutung einer

³⁵ Emmanuel Levinas: „La ruine de la représentation“. In: ders., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris ⁴1988, 125–135.

transzendentalen Bedingung angeht, widersinnig, sofern diese ja scheinbar eine Asymmetrie zwischen der Bedingung und dem Bedingten impliziert?

Hier kommt die zweite Form des „Entzugs“ (sofern dieser jede Wahrheit auf der genetischen Ebene kennzeichnet) ins Spiel. Das „wechselseitige“ Bedingungsverhältnis wird dank einer „Selbstreflexion“ genetisiert, die auf der unteren Stufe der ermöglichenden Verdoppelung einen Registerwechsel (d. h. einen „Sprung“) impliziert. In dieser Selbstreflexion vollzieht sich ein solcher Entzug, da das wechselseitige Bedingungsverhältnis nur durch ein „Blinken“ bzw. „Schwingen“ möglich ist, das einen (bereits von Levinas aufgezeigten) stetigen Wechsel zwischen einer „Präsenz“ und einer „Nicht-Präsenz“ aufscheinen lässt. Und dieser Entzug bestimmt dann wortwörtlich den Entzugscharakter der Wahrheit, der folglich die „Wahrheit“ des wechselseitigen Bedingungsverhältnisses und somit – dank einer Art transitivem Vernunftschluss – jene der Erscheinung bzw. der Gegebenheit selbst ausmacht.

IV.3 Die generative Dimension der Wahrheit

Der generative Charakter der Wahrheit macht deren dritte Dimension aus. Er bestimmt nicht nur den Entzugscharakter der Wahrheit *positiv*, sondern macht insbesondere verständlich, worin genau die Wahrheitsdimension des konstruktiven Vorgehens besteht, und vollendet daher gleichsam die transzendente Phänomenologie auf einer „aletheiologischen“ Ebene.

Die generative Dimension der Wahrheit ist ursprünglich durch eine originelle – eben eine „generative“ – Zirkelhaftigkeit gekennzeichnet, die nicht trügerisch ist, sondern „die Wahrheit“ der transzendentalen und der hermeneutischen Zirkelhaftigkeit konstituiert. Wenn man sich an erstere hält (die ja behauptet, dass wir a priori von den Dingen nur das erkennen können, „was wir selbst in sie hineinlegen“), dann sieht man sich einer Zirkelhaftigkeit gegenüber, die das Subjekt nicht aus der Sphäre seiner Erkenntnisse herauszuführen vermag und insbesondere die „Realität“ des transzendental Konstituierten auf diese konstituierenden Akte beschränkt. Die hermeneutische Zirkelhaftigkeit dagegen entspricht zwar gewissermaßen einer ontologischen Neuinterpretation der transzendentalen Zirkelhaftigkeit, sie lässt aber unbestimmt, ob der Abstand des Sinns sich selbst gegenüber allein den Daseinsentwürfen zu verdanken ist oder einer Dimension zugeschrieben werden muss, die der Beweglichkeit des Sinnes innerlich zukommt. Wie stellt sich diese „positive“ Zirkelhaftigkeit der generativen Dimension der Wahrheit, die gerade auf diese Frage antwortet, genauer dar?

Die Wahrheit ist die Reflexion der Reflexion, sie verleiht der Ermöglichung allererst ihren genuinen Sinn. Sie hat sich somit nicht mit den Schwierigkeiten

der Korrespondenztheorie der Wahrheit auseinanderzusetzen, sondern eröffnet allererst die „Quasi-Räumlichkeit“ für eine „Korrespondenz“ oder „Adäquation“. Wie ist diese „Reflexion der Reflexion“ zu verstehen? Es handelt sich dabei insofern nicht um einen bloß reflexiven Rückgang auf einen ersten Reflexionsakt, als hier ein qualitativer Unterschied zwischen diesen beiden Reflexionen besteht. In einem ersten Schritt stellt die Reflexion der Reflexion einen *Abstand* her (worin sich die *Entzugsdimension* des Entzugscharakters der Wahrheit widerspiegelt). Wie verhalten sich dann aber in einem zweiten Schritt die Reflexion der Reflexion als Gesetz des *Sich*-Reflektierens (= transzendente Reflexibilität) und die Reflexion der Reflexion, die für die *Realität* konstitutiv ist (= transzendierende Reflexibilität) zueinander?³⁶

„Realität“ wird durch eine Selbstvernichtung des Bewusstseins charakterisiert. Das bedeutet jedoch nicht, dass die Wahrheit irgendeiner Form von „Gegenständlichkeit“ gleichzusetzen wäre. Ein Gegenstand kann zwar eine Aussage wahr machen, er kann sie wortwörtlich „verifizieren“. Aber *dass* er sie wahr macht, impliziert gerade, dass er nicht selbst die Wahrheit ist. Die Wahrheit macht somit eine Bezugsdimension zum Gegenstand aus, genauer gesagt, sie ist gewissermaßen durch eine reflexive Dimension gekennzeichnet. Natürlich ist die Reflexion nicht die Wahrheit, sie ist vielmehr eine *höherstufige* Reflexion, sofern sie die Reflexion als „Probierstein der Realität“ erscheinen lässt. Wie sind nun diese Bezüge, in denen beide Reflexibilitätstypen ineinander verschmelzen, näher zu verstehen?

Die Wahrheit besteht nicht lediglich darin, dass eine sich von außen anbietende Sachlage gleichsam vernommen und als sachgerecht bestätigt wird. Die Wahrheit beinhaltet vielmehr als „produktive Reflexivität“ eine erzeugende, schöpferische, d. h. *generative* Dimension. Die These, der zufolge die Wahrheit Generativität ist, hat grundlegende Konsequenzen für die transzendente Phänomenologie.

Wie es bei Kant deutlich wird, schreibt das Transzendente der Erfahrung ihre Struktur (ihre „Formen“) vor. Aber „kontaminiert“ die Erfahrung nicht notwendig den Gehalt des Transzendentalen? Dass die Wahrheit Generativität ist, bedeutet gerade die Vorgängigkeit des Transzendentalen gegenüber dem Empirischen, ohne dass dabei ausgeschlossen würde, dass ersteres verschiedene konkrete Formen annehmen kann. Was den Kern des Transzendentalen ausmacht, ist nicht diese oder jene Realisierung (etwa in Form einer bestimmten Kategorie), sondern das Vermögen einer (solchen) Realisierung selbst. Und die Ge-

³⁶ Zur Unterscheidung zwischen „transzendentaler Reflexibilität“ und „transzendierender Reflexibilität“, siehe Schnell: *Wirklichkeitsbilder*, 103 ff.

nerativität ist eben der Name für dieses Vermögen – nicht im Sinne eines Vernunftvermögens, sondern einer anonymen selbstreflexiven Prozessualität.

Die als Generativität verstandene Wahrheit macht daher in der Tat die Identität von transzendentaler und transzendierender Reflexibilität aus. Der hier bewahrte „Abstand“ stellt sich in der Modalität einer freien Kontingenz dar. Somit motiviert die Wahrheit jede genetische Konstruktion, vollendet sie aber auch zugleich.

Wie kann sich die Reflexion dann also als „Probierstein“ für die Realität erweisen? Durch die „kategorische Hypothesizität“, das heißt durch eine (zuerst im Denken Fichtes anzutreffende) logische Gestalt, die eine Notwendigkeit (Kategorizität) dort hervortreten lässt, wo zunächst etwas hypothetisch (Hypothesizität) gesetzt wurde. Was rechtfertigt es, in ihr den Übergang vom Hypothetischen ins Kategorische zu vollziehen? Zweierlei: sowohl eine *Wesensnotwendigkeit* als auch die *Generativität*. Die Wesensnotwendigkeit besteht in der Selbstgegebenheit des Phänomens. Die Generativität dagegen ist das – teilweise kontingente – Aufkommen der Übereinstimmung zwischen der Konstruktion und dem zu Konstruierenden (wobei dann das unzerstörbare Band, welches das Kategorische an das Hypothetische bindet, in dieser Bewegung eines „genetischen Zickzacks“ dafür sorgt, dass man sich nicht in einer reinen Dekonstruktion oder Kontingenz verliert). Diese Übereinstimmung, das sei noch einmal hervorgehoben, ist nicht die einer Adäquation oder Korrespondenz (denn diese setzt ja die Vorgegebenheit dessen, woran die wahre Aussage sich angleichen soll, je schon voraus), sondern eines „Aufgehens“ im Wahren. Und sofern die Realität eine reflexive Vernichtung des Bewusstseins impliziert und die Reflexion durch eine freie Konstruktion bestimmt wird, liegt in der Tat diese „generative Zirkelhaftigkeit“ – der zufolge die Realität des Realen sich der Realität des es konstituierenden Subjekts verdankt oder, anders ausgedrückt, ein Reales reflexiv gesetzt wird, dessen Reflexionsgesetz dadurch allererst bedingt wird – der transzendentalen und auch der hermeneutischen Zirkelhaftigkeit zum Grunde.

Zur schematischen Zusammenfassung des eben Auseinandergelegten soll folgende Darstellung der Wahrheit als „singulare tantum“ dienen (welche sich in verschiedenen Dimensionen entwickeln lässt, wobei die „transzendente“ und die „transzendierende“ „Reflexibilität“ miteinander vereint sind):

Kategorische Hypothesizität	→	Entzug	→	Offenbarung
		(ermöglichende Ver- doppelung)		(wechselseitige Bedingung)

In diesem einheitlichen „Phänomen“ machen die verschiedenen konstitutiven Dimensionen die „Wahrheit“ jedes vorangehenden Moments und somit, auf Grund der es kennzeichnenden Zirkelhaftigkeit, der Wahrheit *als* Wahrheit aus.

Aus dem Versuch, an der transzendentalphilosophischen Tradition festzuhalten und an neuere Errungenschaften der transzendentalen Phänomenologie anzuknüpfen, ergibt sich somit für eine heutige Bestimmung und Weiterführung der transzendentalen Phänomenologie folgende Konstellation: Im Rahmen der selbstreflexiven Prozessualität der Sinnbildung, die zur „Hineinführung“ in sie selbst einer „*transzendentalen Induktion*“ bedarf, kristallisieren sich eine „*Me-ontik*“, eine „*Konstruktivität*“ sowie die Notwendigkeit, die Grundbegriffe der Phänomenologie *als genuin phänomenologische Phänomene* zu analysieren, heraus. Dies geschieht dank einer jener selbstreflexiven Prozessualität entsprechenden und in dieser selbst sich artikulierenden „*transzendentalen Matrize der Sinnbildung*“. Diese Selbstreflexion vollzieht sich in der Sphäre der Präimmanenz bzw. der des „Vorseins“, die für die Seins- und Erkenntnislegitimation der phänomenologischen Analysen erschlossen werden muss. Hiermit geht die transzendente Phänomenologie konsequent über schlicht an Deskription und rein anschauliche Evidenz sich haltende Ansätze hinaus. Darin besteht also genau die Aufweisung der spekulativen Grundlagen der transzendentalen Phänomenologie, welche somit auf die klassischen Einwände gegen eine idealistische Phänomenologie eingeht – warum etwa die transzendente Phänomenologie keine reine Immanenz ist, warum sie keine reine (bloß im schlechten Sinne „spekulative“) Konstruktion, welche die Realität nicht zu erörtern vermöge, vollzieht und worin auch eine gewisse Kompatibilität zwischen diesem Ansatz und einem bestimmten Verständnis des Realismus bestehen kann. An diesen verschiedenen Einsichten muss sich die idealistische Phänomenologie messen lassen, sofern sie etwas zum zeitgenössischen spekulativen Diskurs (im starken Sinne) beitragen möchte.