

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 2

RADICALIZING PHENOMENOLOGY.
NEUE PERSPEKTIVEN –
NOUVELLES PERSPECTIVES

Herausgegeben von
Fausto Fraisopi

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Phänomenologische Forschungen · ISSN 0342–8117

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2020. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Film, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Druck und Bindung: Stückle, Ettenheim.

Printed in Germany.

www.meiner.de/phaefo

INHALT

<i>Fausto Fraisopi</i> : Einleitung: Radikalität, Häresien und Horizontenerweiterungen des phänomenologischen Denkens	5
--	---

ERSTER ABSCHNITT – FIGUREN

<i>Gabriel Lago Barroso</i> : Die Spaltung von Sein und Welt. Zu Heideggers Begriff der Metaphysik	11
<i>Ovidiu Stanciu</i> : La radicalisation de la phénoménologie chez Eugen Fink .	27
<i>Karel Novotný</i> : Welt und Erscheinen bei Jan Patočka. Nähe und Distanz zu Edmund Husserl und Eugen Fink	49
<i>Raoul Moati</i> : La radicalité métaphysique de l'être chez les premiers phénoménologues français	65
<i>Benjamin Schuppert</i> : Der Zwischenraum des Erscheinens und die doppelte Lektüre. Zu <i>différance</i> und Phänomenalität in Derridas <i>Die Stimme und das Phänomen</i>	85
<i>Claudia Serban</i> : Les expériences de l'impossible. Radicalisations de la phénoménologie chez Michel Henry et Jean-Luc Marion	103
<i>Fabian Erhardt</i> : Was ist „fulgurative Erfahrung“? Zum spekulativen Minimalismus der hyperbolischen Epoché bei Richir	123
<i>Philip Flock</i> : Jenseits der Ontotheologie? Über verschiedene Unendlichkeitsbegriffe in der Architektonik phänomenologischer Metaphysik	145

ZWEITER ABSCHNITT – PERSPEKTIVEN

<i>Oliver Müller</i> : Postphänomenologie. Über eine technikphilosophische Methode	165
---	-----

<i>Fausto Frisopi</i> : Die Idee einer spekulativen Phänomenologie (als <i>Mathesis</i>)	183
<i>Alexander Schnell</i> : Zum „Absoluten“ in der generativen Phänomenologie	217
Autorinnen und Autoren	241

Zum „Absoluten“ in der generativen Phänomenologie

Abstract

This contribution seeks to establish the link between an approach to the concept of the absolute and the question of being in phenomenology. In a first part, different sketches of this topic are presented by major representatives of 20th century phenomenology. The concept of “being” is first addressed by Heidegger in the *Contributions to Philosophy*. Then the “absolute” in Fink’s phenomenology is discussed, as well as the “new ontology” of phenomenology according to Levinas. The historical considerations end with Richir’s concepts of “pre-being” and “transcendental” (in particular, the transcendental matrix of phenomenalization as explained in *Le rien enroulé*). The central part of the study elaborates the “generative matrix of ‘*Sinnbildung*’” at the heart of a generative ontology, the three fundamental concepts of this matrix being correlativity, significance, and reflexivity. The deployment of the self-reflexive sense-making processuality results in the establishment of the table of this generative matrix. In a final moment, we will deliver the three determinations of “being” as the “absolute” of generative phenomenology and we will establish the link between the “absolute” of generative phenomenology and Fichte’s concepts of “reflexibility”.

Keywords: Being, Absolute, Generative Phenomenology, Generative Matrix, Reflexibility

Zu Anfang der dreißiger Jahre des vorigen Jahrhunderts hat Eugen Fink zwei für die phänomenologische Methode grundlegende Gedanken geäußert. In „Was will die Phänomenologie Edmund Husserls?“ (1934) hat er zum einen die von ihm so bezeichnete „phänomenologische Grundlegungs-idee“¹ formuliert, welche eine „konsequente Selbstbesinnung“ fordert, die – sofern sie durch den Gestus einer Radikalisierung auf die „transzendente Subjektivität“ zurückgeleitet wird – als „Geltungsträger aller Weltgeltungen“ aufgefasst werden muss. Das bedeutet, dass die systematische Grundlegung der Phänomenologie nur dann gesichert werden kann, wenn die phänomenologische *Erkenntnis* radikal verständlich gemacht und die (zu begründende) Rückleitung auf die „transzendente Subjektivität“ mit der Ausarbeitung eines *Seins*- bzw. *Realitätsbegriffs*, welcher der „Transzendenz der Welt“ Rechnung tragen muss, zusammengedacht wird. Zum anderen hat er kurz zuvor in der *VI. Cartesianischen Meditation* (1932) in einer eigenen Ausarbeitung der Idee einer „transzendentalen Methodenlehre“

¹ Eugen Fink: „Was will die Phänomenologie Edmund Husserls?“. In: ders., *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*. Den Haag 1966, 157 ff.

die Hauptaufgabe derselben darin gesehen, „den Begriff des [phänomenologischen] *Absoluten* methodisch zu entfalten“.² Damit wird behauptet, dass die Phänomenologie durchaus ein „Absolutes“ denkt und es somit konsequenterweise ein Desideratum der phänomenologischen Forschung ist, dieses zu fassen und zu entwickeln. Jene „Grundlegungs-idee“ und diese „Aufgabe“ bearbeiten aber nicht zwei unterschiedliche Felder. Sie verfolgen vielmehr – freilich unter verschiedenen Vorzeichen – das gleiche Ziel: nämlich das „phänomenologische Absolute“ so zu denken, dass dadurch der Methodik der Phänomenologie ihre Erkenntnis- und Seinsgrundlage geliefert wird.³ Fink nimmt mit dem Umreißen dieses Projekts genau jene Herausforderung vorwegnehmend wahr, die Quentin Meillassoux gut ein dreiviertel Jahrhundert später an die Phänomenologie richten wird⁴: Diese bestehe Meillassouxs Ansicht nach darin, die gnoseologischen und ontologischen Voraussetzungen der Phänomenologie (näherhin des sogenannten „Korrelationismus“) spekulativ zu denken und somit gleichsam einen phänomenologischen „spekulativen Idealismus“ (im Gegenentwurf zu seinem eigenen „spekulativen Realismus“) zu umreißen. Es soll nun versucht werden, einige Grundgedanken zu einem solchen Umriss – insbesondere im Hinblick auf den Versuch einer Klarstellung des „phänomenologischen Absoluten“ – zu liefern. Genau das mag jedenfalls unter der im Titel angekündigten Ausarbeitung des „Absoluten in der generativen Phänomenologie“⁵ verstanden werden.

² Eugen Fink: *VI. Cartesianische Meditation. 1 Teil: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Husserliana Dokumente II/1, hrsg. von Hans Ebeling, Jann Holl und Guy van Kerckhoven. Dordrecht/Boston/London 1988, 158.

³ Ob jenes „Absolute“ aber tatsächlich sowohl eine ontologische *als auch* eine erkenntnisrelevante Seite hat, muss sich allererst herausstellen.

⁴ Siehe insbesondere Quentin Meillassoux: *Nach der Endlichkeit*. Berlin, 2008 und ders., „Metaphysik, Spekulation, Korrelation“. In: Armen Avanessian (Hg.), *Realismus Jetzt*. Berlin 2013.

⁵ Wie bereits an anderer Stelle (Alexander Schnell: *Wirklichkeitsbilder*. Tübingen 2015) betont, hat der hier gebrauchte Begriff einer „generativen Phänomenologie“ nur sehr wenig mit Anthony Steinbocks Auffassung desselben Begriffs zu tun. Anstatt die „generative“ Perspektive im wörtlichen (und etymologischen) Sinne zu betrachten (wie auch Husserl das ja zum Beispiel im § 61 der *Cartesischen Meditationen* und vor allem an einigen Stellen der *Krisis-Abhandlung* tut), was bei Steinbock insbesondere die intersubjektive und soziale Ebene der „Normalität“ und „Anomalität“ betrifft, wird hier der Begriff der „Generativität“ – resolut die phänomenologische Einstellung einhaltend – in einer Bedeutung verstanden, die das *Hervorkommen und Aufbrechen eines Sinnesüberschusses jenseits und diesseits des phänomenologisch Beschreibbaren* betont. Die hier aufscheinende Grunddimension der „Generativität“ – als sinngenerierende, den Sinn des Erscheinenden genetisierende, die Genesis des Sinns erzeugende – bestimmt und vertieft den transzendentalen Status der als „transzendentaler Idealismus“ verstandenen Phänomenologie.

*
* *

Die Analyse des phänomenologischen „Absoluten“ muss in der Tat über den begrenzten Rahmen einer *erkenntnistheoretischen* Perspektive hinausgehen und auch in einer *seinsfundierenden* Hinsicht vollzogen werden. In *Sein und Zeit* (1927) wurde dem Sein bereits an prominenter Stelle⁶ insofern höchste Dignität zugesprochen, als Heidegger das „phänomenologische Phänomen“ mit nichts Geringerem als diesem Sein selbst gleichsetzte. Sein sei das, was zu dem, was „sich zunächst und zumeist zeigt“ (= „formaler“ Phänomenbegriff) „gehör[e]“ und zwar so, dass es dessen „*Sinn* und *Grund*“ ausmache. Dabei wird der Untersuchung des Seins (= Ontologie, die ja „nur als Phänomenologie möglich“ sei) eine Art „Fundamentalontologie“ *vorgeschaltet*, nämlich die „Hermeneutik“ – qua „Phänomenologie des Daseins“ –, welche die „Bedingungen der Möglichkeit jeder ontologischen Untersuchung“ überhaupt liefere. Eine solche „Vorschaltung“, sowie die Trennung überhaupt von „Fundamentalontologie“ und „Ontologie“ sondert das „Dasein“ vom „Sein“ – daran ändert auch die Tatsache nichts, dass im veröffentlichten Teil von *Sein und Zeit* Heidegger offenbar nicht weiter vorangeschritten ist als bis zu dem Punkt, wo das Sein gewissermaßen auf das *Sein des Daseins* reduziert wird.⁷ Diese Ambivalenz meint Heidegger dann erst in den *Beiträgen zur Philosophie* (1936–1938) gehoben zu haben, in denen für sein Dafürhalten das Denken des „*Ereignisses*“ die ontologische Sonderung von „*Seyn*“ und „*Da-sein*“ überwinde.

Dieser Bezug zu Heidegger – und insbesondere zum Heidegger nach *Sein und Zeit* – rechtfertigt sich dadurch, dass hier ein systematisch-spekulativer Versuch unternommen wird, das Verhältnis von einem *reflektierten* transzendentalphänomenologischen Ansatz und einer ontologischen Perspektive zu untersuchen. Dies beinhaltet mehrere Aspekte. Zunächst sei der grundlegendste Punkt bezüglich einer transzendentalphänomenologischen Betrachtungsweise des Seins angesprochen. Hierfür muss wiederum von Heideggers Hauptwerk ausgegangen werden.

Sein und Zeit hebt mit einer sehr kurzen Erörterung des Seinsbegriffs an. Heidegger bestimmt diesen, wie man weiß, in dreifacher Hinsicht *negativ*: nämlich

⁶ Siehe hierzu Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Gesamtausgabe 2, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Tübingen 1979, § 7.

⁷ Schreibt Heidegger nicht ausdrücklich in diesem Sinne im § 4 von *Sein und Zeit* (was eine – freilich diskussionswürdige – starke Annäherung – wenn nicht gar Gleichsetzung – von „Sein“ und „Seinsfrage“ impliziert): „Die Seinsfrage ist [...] nichts anderes als die *Radikalisierung* einer zum *Dasein selbst* gehörigen wesenhaften Seinstendenz, des vorontologischen Seinsverständnisses“ (GA 2, 15; Herv. v. Vf.)?

1.) als „allgemeinsten“ Begriff, was in dessen Auffassung als „dunkelstem“ also als „unverständlichstem“ mündet; 2.) als undefinierbar, was gerade seine Definition und sein Verständnis *herausfordert*; 3.) als „selbstverständlich“, was wiederum (vermeintlich) auf eine völlige „Unverständlichkeit“ zurückführt. Diese „Unverständlichkeit“ drückt in Wirklichkeit aber *keine* Unmöglichkeit jeglicher Bestimmung, sondern eher eine „Unbestimmtheit“ im Sinne einer *Unterbestimmtheit* aus. Die These, Sein sei absolut „abstrakt“, „nicht bestimmbar“, „allgemein(st)“ ist deshalb insofern *falsch*, als sie diese „Abstraktion“ *überzieht* (im Sinne einer unsachgemäßen und dadurch unzulässigen *Radikalisierung*) und den Seinsbegriff dadurch *entleert*. Sein ist *nicht* so „allgemein“, dass gar nichts mehr über dasselbe gedacht oder prädiert werden könnte, sondern es ist nur insofern von jeder ontischen Bestimmtheit unterschieden, als es eine anders geartete, nämlich eine *transzendente* Bestimmtheit aufweist. Und diese Einsicht kommt bei Heidegger selbst – und zwar bereits in *Sein und Zeit* (!) – zum Tragen. Heideggers berühmte Stellungnahme zum Sein lautet dort ja: „Sein des Seienden“ sei, wie gerade erinnert, das, was „Sinn und Grund“ dessen „ausmacht“, „was sich zunächst und zumeist zeigt“.⁸ „Sinn und Grund“ von etwas „ausmachen“ ist aber doch eine *Bestimmung* von etwas. Wie kann diese Bestimmung vom Sein gelten, wenn doch jedes „Denken“, „Bestimmen“ usw. des Seins dieses ipso facto ontifiziert, also zu einem bloßen *Seienden* macht? Dem offenbaren Widerspruch kann man nur dadurch entgehen, dass verständlich gemacht wird, inwiefern „Sinn und Grund von etwas ausmachen“ zu jenen sehr spezifischen – eben genuin *transzendentalen*⁹ – „Bestimmungen“ gehört, die sich vom Sein aussagen lassen, *ohne dieses darum zu ontifizieren*.

„Sein“ – und hierin bestehen diese im Folgenden zu begründenden transzendentalen Bestimmungen – ist „vorgängige, fundierende Überschüssigkeit“. Genau das macht das „Absolute“ der „generativen Phänomenologie“ (u. a. im Unterschied zu *Sein und Zeit*¹⁰) aus. Diese bringt zusammen und stellt in ihrer zusammengehörigen Kohärenz dar, was in der phänomenologischen Tradition nur nach und nach und verstreut aufgeschienen ist. Historisch lassen sich diese Bestimmungen an präzisen Analysen bei Fink, Levinas und Richir ablesen. Die – freilich nur skizzenhaft und „abstrakt“ – gelieferte Grundlage all dessen findet sich jedoch bereits (wiederum) bei Heidegger – und zwar in den *Beiträgen zur*

⁸ GA 2, 47.

⁹ Zu Heideggers Beitrag zur Transzendentalphilosophie siehe Alexander Schnell: *Hinaus. Entwürfe einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie*. Würzburg 2011, 77 ff.

¹⁰ Inwiefern „Sein“ in der Tat „Grund ausmachend“ ist, wird im Folgenden näher erläutert. Was das „Sinn Ausmachen“ betrifft, sei auf die unten ausgeführte Entfaltung der „generativen Matrize der Sinnbildung“ verwiesen.

Philosophie. Der Grundgedanke dieses Werkes soll nun die Richtung für alles Folgende anzeigen.

✱

Worum¹¹ geht es grundlegend in den *Beiträgen zur Philosophie*? Eine Grundeinsicht dieses vom Herausgeber F.-W. von Herrmann als „zweites Hauptwerk“ Heideggers stilisierten Werkes besteht darin aufzuzeigen, dass und wie die verschiedenen Unzulänglichkeiten der von der klassischen Transzendentalphilosophie bis einschließlich Husserl vertretenen „Subjekt-Objekt-Struktur“ aufgezeigt und bewältigt werden können. Diese Unzulänglichkeiten betreffen das Unvermögen, dem (vermeintlich) durch ein „Bewusstsein“ konstituierten aber nicht auf „Vor-stellbares“ reduzierbaren „Sein“ sowohl in seinen sinnstiftenden Verständnis- und „Entwurfs“möglichkeiten als auch in seiner genuin „gründenden“ Funktion Rechnung zu tragen. Anders gesagt, die „transzendente Erkenntnisart hinsichtlich der Bedingungen der Möglichkeit“¹² soll in Richtung der Eröffnung der „Wahrheit des Seyns“ als Denken des „Ereignisses“ dadurch überwunden werden, dass letzteres erstere in sich aufnimmt – was sich bei Heidegger begrifflich darin äußert, dass im „Ereignis“ die Begriffe der „Wahrheit“ (des „Seyns“), der entwerfenden-geworfenen „Er-eignung“ (bzw. des entwerfenden-geworfenen „Er-eignet-seins“) sowie der „Gründung“ zusammengedacht werden. Was versteht Heidegger hierunter näher?

Die *Beiträge* sind in sechs „Fugen“ unterteilt, wobei diese „Fügungen“ die genuine Gliederungsart bzw. „Systematizität“ eines Werkes bezeichnen, das sich nicht mehr als „System“ im traditionellen (neuzeitlichen) Sinne versteht. Heidegger setzt hier das „sachlich“ „zu einem inneren Gefüge“ Gefügte¹³ des

¹¹ Es ist hier nicht der Ort, die im Folgenden sehr konzentriert vorgetragenen Thesen im Detail zu begründen, hierzu nur so viel: Meines Erachtens können die *Beiträge zur Philosophie* deshalb berechtigterweise isoliert (d. h. ohne den geschichtlichen Kontext – Nationalsozialismus, *Schwarze Hefte*, Hölderlin-Rezeption usw. – zu berücksichtigen) gelesen werden, weil Heidegger darin eine Denkfigur entwickelt, die über die *Übergangssituation zwischen „erstem“ und „anderem Anfang“ hinaus* gleichsam „außergeschichtlich“ (also nicht an einem bestimmten Punkt der „Seinsgeschichte“ zu verorten) ist. Es geht Heidegger darin essenziell um das *Ereignisdenken*, um das Denken des *Sinn-Ereignisses*, sofern es das „kehrige“ Verhältnis von „Da-Sein“ und „Seyn“, von Sinn-Entwurf und Seyns-Zuwurf, von „Da-gründung“ und „Da-sein“ qua „Da-gründer“, impliziert. Dies ist meiner Auffassung nach auch der Grund dafür, dass es berechtigt ist, Heideggers Ausführungen dazu in den Kontext einer Neu-Evaluierung der transzendentalen Phänomenologie zu stellen, auch wenn dieser der klassischen Transzendentalphilosophie ausdrücklich abgeschworen zu haben meint. Ich danke Inga Römer sehr für die sehr erhellende Diskussion über diesen Aspekt.

¹² Martin Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA 65, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 1989, 239.

¹³ Ebd., 51.

Ereignis-Denkens der inneren Ordnung eines systematischen Ganzen entgegen, die sich dem in den *neuzeitlichen Vernunftsystemen* zu Denkenden entnehmen lässt. Das Wesentliche des Heidegger'schen Gedankengangs ist in den Fugen „Der Sprung“ und „Die Gründung“ enthalten. Der „Sprung“ ist dabei in *methodischer* Hinsicht von entscheidender Bedeutung. Er bringt die Zugangsweise *sowohl* von denkendem Da-sein *als auch* von zu denkender Wahrheit des Seyns zum Ausdruck – und zwar *in Einem*. In die Zusammengehörigkeit von Seyn und Da-sein, *das* jenes „er-eignet“ (d. h. dessen Verständnisbedingungen es ausmacht) und *in welchem* dieses „Er-eignen“ statthat, kommt man nicht durch Vernunftschlüsse, Deduktionen oder sonst wie geartete Reflexionen. Hier kann nur und muss sozusagen „hineingesprungen“ werden, was Heidegger auch als „denkerischen Einsprung“¹⁴ bezeichnet. Entscheidend ist dabei, dass hierin eine (gleichsam vom Da-sein ausgehende) entwerfende Eröffnung geschieht, die sich *zugleich* als ein (gleichsam vom Seyn ausgehender) geworfener Zuwurf versteht. Weder der „Seyns-Entwurf“ noch der „Da-seins-Zu-wurf“ vollzieht sich *ex nihilo*. Hierin sieht Heidegger die Abgrenzung vom (einseitig von ihm so aufgefassten) Transzendentalismus. Für den Transzendentalismus der generativen Phänomenologie bereitet er damit aber den geeigneten Boden. Von hier aus wird nämlich einer der entscheidenden Sätze der *Beiträge der Philosophie* verständlich (der das gerade Angesprochene pointiert auf den Punkt bringt): „Der Sprung (der geworfene Entwurf) ist der Vollzug des Entwurfs der Wahrheit des Seyns im Sinne der Einrückung in das Offene, dergestalt, dass der Werfer des Entwurfs als geworfener sich erfährt, d. h. er-eignet durch das Seyn.“¹⁵ Wir haben es hier mit dem „Gegenschwung des Brauchens und Zugehörens“ zu tun, der das Ereignis,¹⁶ genauer: „das in sich gegenswingende Ereignis“¹⁷ ausmacht. Mit anderen Worten: Der transzendente Entwurf vollzieht sich je als Gegen(ent)wurf zu einem ontologischen Zuwurf, so zwar, dass dieser, dem jener „zugehört“, jenen zugleich „braucht“. Fichteanisch ausgedrückt: Soll das Seyn erscheinen, so muss es durch das Da-sein entworfen werden. Dieser Entwurf setzt aber zugleich das Eingebettetsein in das Seyn voraus.

Das, worin so hineingesprungen wird – und damit kommen wir zu einer weiteren entscheidenden Einsicht der *Beiträge zur Philosophie* – ist die „Gründung“. Was ist darunter zu verstehen? Jene vermeintliche Abgrenzung vom Transzendentalismus ist deswegen unsachgemäß, weil Heidegger im Herzen seines Ereignis-Denkens gerade das – genauso auch von Fichte erkannte und in der

¹⁴ Ebd., 446.

¹⁵ Ebd., 239.

¹⁶ Ebd., 251.

¹⁷ Ebd., 261.

generativen Phänomenologie dann in den Vordergrund zu rückende – Grundmotiv des Transzendentalismus (offenbar unbewusst) zum Tragen kommen lässt. Dieses Grundmotiv kommt in den *Beiträgen* dort zum Ausdruck, wo Heidegger dem Da-Sein qua „Da-gründer“ die Gründungsfunktion der Gründung selbst, nämlich das „Ergründen“, zuschreibt. „Er-gründung“ heißt wesentlich,¹⁸ den Grund *als gründenden* sich vollziehen zu lassen und dazu auf ihn *als Grund* zu *bauen* (im Sinne einer „Konstruktion“, die, wie allerorts in den *Beiträgen*, auf das hin entwirft, *woher* sich „Sinn“ und „Grund“ erst eröffnen – aber gerade so, dass diese Sinn-und-Grund-Eröffnung, anders als in *Sein und Zeit*, eben in den Gegenschwung bzw. die Doppelbewegung von „Da-sein“ und „Seyn“ eingeschrieben wird). Im Er-gründen verdoppelt sich das Gründen in ein Gründen des Gründens selbst – und genau in einer solchen er-möglichenden Verdoppelung besteht das (von Heidegger selbst früher in Anspruch genommene¹⁹) Grundmotiv des Transzendentalismus. Dieser zweifache Grundgedanke, der den phänomenologischen Mehrwert der *Beiträge zur Philosophie* ausmacht, nämlich das gegenseitige Bedingungsverhältnis von „hermeneutisch zu gewinnendem“ (bzw. wie Husserl sagen würde: „transzendental verständlich zu machendem“) Dasein und ontologisch fundierendem „Seyn“ einerseits und der Ergründung im Sinne der (je transzendentalen) Ermöglichung andererseits, zeigt die Richtung an, die der nachhusserlschen Phänomenologie wie auch dem Denken nach *Sein und Zeit* gegeben werden muss, um die anvisierte „Grundlegungs-idee“ der Phänomenologie verwirklichen zu können.

Verweist Heidegger hiermit nun auch auf das „Absolute“? Er gebraucht diesen Begriff zwar nicht, da er ihn vielmehr dem „ersten Anfang“ der traditionellen Metaphysik zuschreibt. *Von der Sache her* denkt er ihn aber als „Bezug von Da-sein und Seyn“,²⁰ dessen treffliche Fassung für ihn notwendig die „transzendente Einbildungskraft“ ins Spiel bringen muss.²¹

*

Genau einen solchen Begriff eines Korrelationsabsoluten führt auch *Fink* ein. Dessen allgemeinste Bezeichnung ist bei ihm die eines „universalen In-Begriffs“²² oder auch die eines „*Synthema der konstitutiven und ,transzendentalen‘*

¹⁸ Vgl. hierzu ebd., 307.

¹⁹ Vgl. hierzu Schnell: *Hinaus*, 83.

²⁰ GA 65, 252.

²¹ Ebd., 253. Es ist sicherlich zu bedauern, dass Heidegger diesen Punkt nur anspricht, aber nicht weiter ausführt.

²² Fink: *VI. Cartesianische Meditation*, 158.

Tendenzen“.²³ Näherhin setzt er dem „mundan-ontologischen“ Begriff des (phänomenologischen) Absoluten den „transzendentalen“ Begriff desselben entgegen: nämlich die *Korrelation* von „Welt“ und „bildender Subjektivität“.²⁴ Hier ist aber noch eine weitere höchst wichtige Unterscheidung von Bedeutung: Dieser transzendental-phänomenologische Begriff des Absoluten (im Gegensatz zum mundan-ontologischen) ist nämlich in sich selbst auch noch einmal unterschieden. *Vor* der Reduktion ist er jenes „Universum der Konstitution“. *Nach* der Reduktion hingegen ist er eine „synthetische Einheit antithetischer Momente“,²⁵ d. h. er nimmt *in* sich *zwei* Momente auf und stellt die „Einheit von transzendentaler Konstitution“ (d. h. von „bildender Subjektivität“ und „konstituierter“ Welt) einerseits und „transzendentelem Geschehen des Phänomenologisierens“ andererseits dar. Fink fügt dem folgende wichtige, das „Vor-Sein“ betreffende Bestimmung hinzu: „[D]as Absolute ist [...] die umgriffliche Einheit von *Seiendem überhaupt und Vor-Seiendem* (von *mundanem* und *transzendentelem* Sein), von *Welt und Ursprung der Welt*. Es umspannt so in sich ‚Gegensätze‘, die *keine Seinsgegensätze* sind.“²⁶ Während Heidegger sich mit einer mystifizierenden Redeweise bezüglich des Seyns im Unterschied zum (mundanen) Seienden begnügt, die Differenz von Transzendentalität und Mundanität gar nicht erst zum Thema macht und dementsprechend auch jegliche Reflexion bezüglich der transzendentalen Reduktion unterlässt, führt Fink den Begriff des „Vor-Seins“ ein, der sich gerade auf den Seins- bzw. Nichtseins-Status der transzendentalen, genuin phänomenologisierenden Sphäre bezieht.

Fink führt näher aus, dass dieses Vor-Sein, genauer: das „vor-seiende“ *Werden* des Seins, die transzendente Konstitution bezeichnet und zusammen mit dem Sein der Welt eben das phänomenologische Absolute bildet. Hierbei handelt es sich nicht um zwei gegenüberliegende „Momente“ oder „Pole“, sondern um „*die unendliche Einheit des ständigen Überganges des einen Momentes (Konstitution) in das andere (Welt)*“.²⁷ Das „Vor-Sein“ ist das „transzendentele Sein“,²⁸ das im ständigen Übergang zum mundanen Sein die unendliche Einheit des Phänomenologisierens ausmacht und dessen ontologischen Status fassbar machen soll.

²³ Ebd., 165.

²⁴ Ebd., 156.

²⁵ Diese Methodik eignen sich einige Jahre später Merleau-Ponty und wiederum einige Jahrzehnte darauf L. Tengelyi – unter dem Begriff einer „diakritischen Methode“ – ihrerseits wieder an.

²⁶ Fink: *VI. Cartesianische Meditation*, 157.

²⁷ Ebd., 161.

²⁸ Ebd., 157.

*

Eine Wiederaufnahme und Vertiefung der Frage, wie dieses „Vor-Sein“ zu begreifen ist, findet man bei *Levinas*. Der Verfasser der höchst bedeutsamen Studie „La ruine de la représentation“ (1959) schließt hierbei zunächst an den § 20 der *Cartesischen Meditationen* an, in dem Husserl herausgestellt hatte, dass auf der Ebene der *immanenten* Bewusstseinsphäre in jedem intentionalen Bezug zwar ein Gemeintes intentional vermerkt, die Meinung selbst zugleich aber auch durch einen „Überschuss“ gegenüber jenem *explizit* Vermerkten charakterisiert wird. Das heißt, dass sich in dieser Verfahrensweise der transzendentalen Phänomenologie ein „Horizont“ eröffnet, der die intentionale Konstitution *vorzeichnet* und diese dadurch „motiviert“, sich an jenem „Überschuss“ zu orientieren – was jede einseitig ausgerichtete Konstitution relativiert und auf ein *wechselseitiges Abhängigkeits-* bzw. *Bedingungsverhältnis* verweist, welches das *immanente* intentionale Bewusstsein sowie das Sein des ebenfalls *immanent* Erscheinenden betrifft. Innerhalb der Sphäre des durch die Epoché und die Reduktion Eröffneten, in welcher der dogmatische Seinsbegriff neutralisiert ist, bricht nämlich ein „transzendental Konstituiertes“ auf, das eben jede Bewusstseinsleistung *ontologisch* fundiert. Für Levinas besteht „die Phänomenologie selbst“ in jenem wechselseitigen Bedingungsverhältnis, das er folgendermaßen beschreibt: „Intentionalität bedeutet, dass jedes Bewusstsein Bewusstsein von etwas ist, vor allem aber, dass jeglicher Gegenstand das Bewusstsein, welches sein Sein erstrahlen lässt und durch welches es eben erscheint, ruft und gleichsam erweckt.“²⁹ Und das Entscheidende dabei ist also, dass innerhalb dieses Wechselverhältnisses eine „Seinsfundierung“ statthat, die der transzendentalen Konstitution die ontologische Grundlage liefern soll. Die Bestimmung des objektiven Inhalts des Realen verlangt demnach sowohl nach einer subjektiven Konstitutionsleistung als auch nach einer ontologischen Fundierung, die dem so Konstituierten eine objektive Realität verleihen soll – und zwar *gleichursprünglich!* Die transzendente Konstitution wäre somit eine ontologische Fundierung. Nur wenn das (transzendental konstituierte) Sein das Bewusstsein „*fundiert*“, kann das Bewusstsein das Erscheinende „*konstituieren*“. Der Konstitutionsbegriff verweist darauf, dass der Gegenstand nicht als bloß *abstrakter* Leitfaden fungiert, sondern die transzendentalen Leistungen *kontaminiert*.

Das ist aber nicht alles. Jene wechselseitige Vermittlung hat noch einen tieferen Sinn, wodurch ersichtlich wird, dass die von Levinas so bezeichnete „neue

²⁹ Emmanuel Levinas: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris 1988 ('1949), 134; dt. Übersetzung in: *Die Spur des Anderen*. Freiburg/München 1983, 135 f. (v. Vf. modifiziert).

Ontologie“ in der Phänomenologie auch auf der genuin transzendentalen Konstitutionsstufe, d. h. in der „präimmanenten Sphäre“ oder eben dem „Vor-Sein“ gültig ist: Durch die Epoché und die Reduktion eröffnet sich nämlich ein „subjektiver Bereich“ in einem *anderen* Sinn, den man mit Husserl eben die „präimmanente“ Bewusstseins-sphäre nennen kann und der zugleich, noch einmal in Levinas' Worten, „objektiver als alle Objektivität“³⁰ ist. Dies besagt insbesondere, dass das Objekt nicht bloß das Korrelat des Subjekts ist, sondern dass hier ein Vermittlungsbezug besteht, durch den das Subjekt nicht „bloßes“ Subjekt, das Objekt nicht „bloßes“ Objekt ist.³¹ Das Sein, von dem hier die Rede ist, kann nicht mehr eigentlich als ein „Sein“ angesehen werden. Es verlangt nach einer radikaleren Reduktion. Deswegen nannte Husserl selbst es ebenfalls an verschiedenen Stellen seiner späten Manuskripte – und offensichtlich unter Finks Einfluss – ein „Vor-Sein“.³² Dieses „Vor-Sein“ geht, vom konstitutiven Standpunkt aus betrachtet, dem Sein der Welt voraus und unterminiert den Gegensatz einer erkenntnistheoretischen und einer ontologischen Perspektive, da es sowohl die anonyme transzendente „Subjektivität“ als auch das von ihr konstituierte und sie fundierende Korrelat betrifft.

Schließlich kann das „wechselseitige Bedingungsverhältnis“ *in die transzendente Genese* selbst (so wie sie etwa von Fichte entworfen wurde) hineingenommen werden. Dieses Bedingungsverhältnis wird nämlich, laut des Levinas'schen Entwurfs der „Dia-chronie“ in *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), seinerseits (und zwar, hätte Fichte hinzugefügt: durch eine (Selbst-)Reflexion³³) genetisiert. Jedes Bedingungsverhältnis impliziert in der Tat eine Differenz der Ebene oder des Registers, bei der jeweils eine *Präsenz* und ein *Entzug* festzustellen ist (nämlich, je nach dem eingenommenen Standpunkt, entweder des Bedingenden oder des Bedingten). Allerdings geht es dabei nicht lediglich darum (wie das bei Fichtes Reflexion der Kantischen Transzendentalphilosophie der Fall war), dass der Begriff des Transzendentalen insofern eine Vernichtung und eine Erzeugung impliziert, *als keinerlei mögliche Erfahrung sich auf ihn beziehen kann* (und wo darüber hinaus diese Vernichtung und diese Erzeugung sich je nur auf *diese* oder *jene* transzendente Bedingung beziehen), sondern es findet hier ein Sprung von einem Register zu einem anderen statt, der

³⁰ Ebd., 134; dt. 134.

³¹ Ebd., 133; dt. 134.

³² Siehe insbesondere den Text Nr. 62 der C-Manuskripte (Edmund Husserl: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934). Die C-Manuskripte*. Husserliana Materialien VIII, hrsg. von Dieter Lohmar. Dordrecht 2006, 269) und eine Fußnote im Text Nr. 35 von ders.: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*. Husserliana XV, hrsg. von Iso Kern. Den Haag 1973, 613.

³³ Der Status dieser Selbstreflexion wird weiter unten erhellt.

sich auf die *gesamte* Sphäre diesseits des immanenten Bewusstseins erstreckt und – eben dank einer *reflexiven Vertiefung* des „Bedingungsverhältnisses“ – ein Wechselspiel von „Präsenz“ und „Nicht-Präsenz“ (Entzug) zeitigt. Deshalb erkennt Levinas in dieser zweifachen Figur nicht nur das Wesen jedes Bedingungsverhältnisses, sondern, indem er mehrmals auf die „Nicht-Bedingung *oder* Bedingung [*incondition* ou *condition*]“³⁴ verweist, verortet er sie „diachronisch“ in ihrem Ursprung, der dort gewissermaßen die Form eines „Prinzips oder Nicht-Prinzips“ annimmt oder eben dessen, was Levinas die „Anarchie“ nennt. Dieser „Sprung“ – und darin besteht also der fundamentale Sinn der Genesis – wird nicht von außen von irgend einem „Beobachter“ vollzogen (sei dieser auch „uninteressiert“), sondern er verwirklicht in einer „Reflexion der Reflexion“ (dieser Ausdruck ist wiederum von Fichte) die Grundbestimmung des Transzendentalen, welche in der charakteristischen Verdoppelung der Ermöglichung besteht, d. h. in der Einsicht, dass das richtige Verständnis der Bedingungen der Möglichkeit von etwas je zugleich auch das, was diese Bedingungen der Möglichkeit selbst möglich macht, entdeckt.

✱

Richir nimmt denselben Faden seinerseits wieder auf. Auch er macht es sich – freilich auf eine eigenständige Art – zur Aufgabe, „(Vor-)Sein“ und „Transzendentalität“ in ihrer Zusammengehörigkeit zu denken. Der Begriff, der bei ihm in dieser Hinsicht für das phänomenologische Absolute steht, ist der einer „transzendentalen Matriz“.³⁵ In einem sehr frühen Essay – „Le rien enroulé“ („das eingerollte Nichts“) (1970)³⁶ – wird diese als „Doppelbewegung der Phänomenalisierung“ gefasst. Vier Grundmotive, die in dieser Studie entwickelt werden, lassen sich dabei herausstellen: 1.) die Endogeneisierung des phänomenologischen Feldes (im Sinne der Einschreibung desselben in das Vor-sein); 2.) das „austretende Eintreten“ (= erste Doppelbewegung der Phänomenalisierung); 3.) das „Einrollen-Ausrollen“ (= zweite Doppelbewegung der Phänomenalisierung); 4.) Doppelbewegung von Einrollen-Ausrollen und *Seinsabsetzung* (= *zweifache* Doppelbewegung der Phänomenalisierung).

³⁴ Emmanuel Levinas: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris 2006, 17, 186, 196, 203, 281, 282; Übersetzung von Thomas Wiemer: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg/München²1998, 30, 261, 274, 285, 391 f. (fehlerhaft übersetzt), 393.

³⁵ Siehe z. B. in Bezug auf die (auch hier vor-ontologische) „Positivität der Phänomenalität“ Marc Richir: *Phénomènes, temps et êtres. Ontologie et phénoménologie*. Grenoble 1987, 18.

³⁶ Marc Richir: „Le rien enroulé (Esquisse d'une pensée de la phénoménalisation)“. In: ders., „*Distorsions*“, *Textures*. Brüssel 1970, 3–24.

1.) Das erste Grundmotiv entnimmt Richir dem, was er als „Husserls Problem“ identifiziert und dann als „phänomenologisches Problem“ überhaupt kennzeichnet: nämlich die Frage, wie der „technisch-maschinenhafte“ „Automatismus“, durch den logische *Gegenständlichkeiten* zu bloßen *Zeichen* werden, vermieden werden kann, um jenen ihre „Konsistenz“ zurückzugeben und sie nicht mehr lediglich formal-relational aufzufassen. Für Richir geht es dabei insbesondere darum, ihre „Innerlichkeit“ zu fassen und zu würdigen – eine Innerlichkeit, die er auch als „An-sich“ bzw. „Anderes“ bezeichnet. Das „Andere“, das sich *entäußert* hat, soll so zu seiner Ursprungsstätte – eben zur *Innerlichkeit* – zurückgeführt werden. Die Hauptfunktion dieser Zurückführung zur Innerlichkeit, die ganz offenbar eine Art Wiederhall der „transzendentalen Reduktion“ Husserls ist, besteht darin, die sinnbildend-genetisierende Dimension der Phänomenologie aufscheinen zu lassen. Um diese Doppelbedeutung – der verinnerlichenden Genetisierung bzw. der genetisierenden Innerlichkeit – zu betonen, bietet sich der Begriff der „Endogeneisierung“ an, die zugleich als Öffnung der Sphäre des Vor-Seins begriffen werden muss.

2.) Wichtig ist, diese „Endogeneisierung“ nicht mit einer bloßen „Immanentsierung“ (also einer *reinen Verinnerlichung*), wie sie etwa bei Michel Henry in dessen allseits vollzogener Rückbeziehung auf das immanente, selbstaffektive Leben statthat, gleichzusetzen. Richir betont das ausdrücklich: „Phänomenalisieren heißt, das Selbe in das Andere *hinaustreten* zu lassen (das Selbe dem Anderen zu öffnen), um das Andere in das Selbe hineintreten zu lassen. Das *Außen* ist das *Innen des Innen*, das Andere ist das Selbe des Selben. Das Aus-sich-Heraustreten *ist* ein In-sich-Hineintreten. Es muss die Anstrengung unternommen werden, die *Einheit* dieser *Doppelbewegung* zu denken“.³⁷ Die *erste* Doppelbewegung bezeichnet hier den *gegenseitigen Verweis* – aber keine Kreisbewegung! – von („äußerlicher“) Öffnung und („innerlicher“) Sinnerfassung. Dabei hat das „Innen“ – das hier also im Sinne eines „Vor-Seins“ gedacht werden muss – gegenüber dem „Außen“ dennoch insofern einen Vorrang, als jene Genetisierung nur „innerlich“ möglich und das Außen selbst ein gleichsam „vergessenes“ (unbestimmtes, nicht gegenwärtiges) Inneres ist. Richir bezeichnet das als die genuine „Reflexivität des Selben“,³⁸ welche impliziert, dass das „Außen“ eben nichts Anderes als „das Selbe des Selben“ ist (was freilich zugleich auch auf Fichtes Auffassung des Seins als „Reflexion der Reflexion“ verweist).

3.) Diese erste Doppelbewegung spezifiziert sich sodann zu einer *zweiten*, welche jene zugleich präziser erläutert. Wie ist die innigliche „Bewegung“ der

³⁷ Ebd., 7.

³⁸ Ebd., 6. Der hier zum Ausdruck gebrachte Gedanke einer „Selbstreflexion“ wird weiter unten näher auseinandergesetzt.

Phänomenalisierung – also die vom Selben zum Anderen (bzw. vom Anderen zum Selben), von Ich zum Nicht-Ich, von Bewusstsein zum Sein usw. (und jeweils umgekehrt) – genau zu verstehen? Es geht hier um nichts weniger als um eine Neufassung des intentionalen Bezugs sowie – wie Levinas sagen würde – um dessen „ontologische Fundierung“. Richir drückt sich diesbezüglich so anti-Fichteanisch (es kann sich dabei nicht um eine „geradlinige Bewegung“ handeln) wie anti-Heideggerianisch (es kann hier auch keinen richtigen „Sprung“ geben³⁹) aus: Die Bewegung geht sowohl nach innen als auch nach außen – sie ist, in Richirs eigenen Worten, die an Maine de Biran erinnern, ein zurückgehaltes Anstrengen bzw. ein gespanntes Sich-Zurückhalten. Damit wird zweierlei unterstrichen: Einerseits werden dadurch die realistischen und idealistischen Fehlpositionen vermieden (nämlich das Sich-Verlieren im Anderen und die „Impllosion“ im Ich); und andererseits wird hierdurch implizit bereits die *affektiv-leibliche* Dimension der Phänomenalisierung hervorgehoben (die Richir allerdings erst in späteren Arbeiten⁴⁰ in den Mittelpunkt rücken wird). Für die gespannt sich zurückhaltende Bewegung „nach außen“ gebraucht Richir den Begriff des „Ausrollens“, für jene „nach innen“ den des „Einrollens“. Ihre Einheit beschreibt die (zweite) Doppelbewegung, nämlich eben die des „Einrollens-Ausrollens“ („*double mouvement d'enroulement-déroulement*“).

4.) Diese Neufassung des Intentionalitätsbegriffs beschränkt sich aber nicht auf eine rein *erkenntnistheoretische* Dimension, sondern hat auch eine entscheidende *ontologische* Implikation. „Innen“ und „Außen“ haben nichts mit konstituierendem Bewusstsein und seiender äußerer Realität zu tun, sondern die besagte Doppelbewegung findet in der Sphäre des „Vor-Seins“ statt. Wie wird dann der Bezug zum Sein hergestellt?⁴¹ In dem Gegensatz von gespannter Anstrengung und Sich-Zurückhalten drückt sich eine innere *Widerständigkeit* aus, die Richir als „*dif-férance*“ der Bewegung *in* ihrer Gegen-Bewegung“ fasst (der Bezug zu Derrida ist hier ganz offensichtlich). Diese Widerständigkeit zwischen den beiden entgegengesetzt ausgerichteten Bewegungen des Ein- und des Ausrollens ruft ein (unhörbares) „Quietschen“ oder „Knirschen“ (*grincement*) hervor, aus dem „Seiende(s) qua ausgestoßene Funken der Doppelbewegung“ „her-

³⁹ Das ist einer der Gründe dafür, weshalb hier methodologisch das Verfahren einer „transzendentalen Induktion“ (s. u.) zur Anwendung kommen muss.

⁴⁰ Insbesondere in Marc Richir: *Le corps: Essai sur l'intériorité*. Paris 1993; *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*. Grenoble 2000; *Phantasía, imagination, affectivité*. Grenoble 2004.

⁴¹ Dies bedeutet nicht, dass man nach dem Vollzug der Epoché sich plötzlich fragte, wie man doch wieder zu „Sein“ und „Realität“ käme, sondern wirft das Problem auf, wie innerhalb dessen, *was überhaupt Verstehen ermöglicht*, zwischen tatsächlich „realem Sein“ und „Schein“ unterschieden werden kann.

vorquillt“.⁴² Damit wird zum Ausdruck gebracht, dass das „Sein“ (des Seienden) – wiederum wie bei Fichte – ein *Absetzungsphänomen* der Doppelbewegung der je im Vor-Sein ablaufenden Phänomenalisierung ist – Richir spricht in diesem Zusammenhang auch von „Schaum“, „Spänen“ und „Schlacke“. Wir haben es hier also mit einer *zweifachen* Doppelbewegung zu tun, die das Einrollen-Ausrollen und die Quelle des Seins betrifft.

*

* *

Aus dem Vorigen gehen mehrere bedeutsame Motive hervor – hierzu zählen insbesondere die Herausstellung des *gegenseitigen Vermittlungsverhältnisses* von transzendentaler Konstitution und transzendentelem Sein zur Bestimmung des phänomenologischen Absoluten, die Identifikation der *Ermöglichung* als Grundmerkmal der Transzendentalität und die Herausarbeitung einer *transzendentalen Matrize* (mit der für die Phänomenalisierung charakteristischen *Doppelbewegung*). Zugleich sind aber auch gewisse Beschränkungen in den jeweiligen Entwürfen festzustellen: Allgemein wird bei den angegebenen Autoren *getrennt* behandelt, was doch in seiner Zusammengehörigkeit erfasst werden muss. Bei Fink ist dann im Besonderen eine Inanspruchnahme der *Totalität* (in seiner Definition der phänomenologischen Konstruktion) zu verzeichnen,⁴³ dem hier – wie aber auch andernorts – ein zu starker Hegelianischer Einschlag anhaftet.⁴⁴ Bei Levinas ist der Fundierungsbegriff nicht ausreichend geklärt – transzendente Konstitution und ontologische Fundierung bleiben (trotz der bedeutsamen Vertiefungen in seinem zweiten Hauptwerk) gewissermaßen unvermittelt einander gegenübergestellt; und bei Richir wird ebenfalls nicht klar, wie das „abgesetzte“ Seiende als „Schaum“, „Späne“, „Schlacke“ oder „Funken“ genau zu verstehen ist. Ein Lösungsansatz kann darin bestehen, dass die angeforderte Aufweisung der Zusammengehörigkeit der oben skizzierten Entwürfe genau das zum „phänomenologischen Phänomen“ macht, was dort allererst operativ und auch nur implizit anklingt. Die transzendente Genese der „generativen Matrize der Sinnbildung“ soll genau das leisten. Dem wendet sich nun der zweite Hauptteil dieser Studie zu.

⁴² Richir: „Le rien enroulé“, 9.

⁴³ Siehe insbesondere Fink: *VI. Cartesianische Meditation*, 71.

⁴⁴ Ebd., 109, 129.

*

* *

Die generative Phänomenologie zielt auf die transzendente Ermöglichung sowie auf die ontologischen Implikationen der Sinnbildung ab. Ihre Grundeinsicht besteht im darzulegenden Erweis, dass sich in der Selbstreflexion auf die transzendentalen und ontologischen Dimensionen der Sinnbildung ein Urphänomen herauskristallisiert, dass die spekulative Grundlage der Phänomenologie reflexiv, dabei aber auch immer *genuin phänomenologisch* einsichtig zu machen gestattet. Dieses „Urphänomen“ soll als „generative Matrize der Sinnbildung“ bezeichnet werden.

Die erste Aufgabe bei der konkreten Herausarbeitung dieser „generativen Matrize“ muss darin bestehen, die *transzendental-phänomenologische Korrelation* reflexiv zu erfassen. Was ist die phänomenologische Korrelation von ihrem Grundansatz her?⁴⁵ Wie ist dabei insbesondere das Wesen des Korrelationsverhältnisses beschaffen? Hieran schließt sich das zweite Themenfeld an, innerhalb dessen das Prinzip des *Verständlich-Machens phänomenologischer Erkenntnis* und damit das *Wesen der Sinn-Bildung* überhaupt ein für alle Mal zum phänomenologischen Phänomen gemacht werden soll. Schließlich gilt es, sich Klarheit über das Wesen der *phänomenologischen Reflexion* zu verschaffen.

Korrelativität (Korrelation), Signifikativität (Sinn) und Reflexivität (Reflexion) – das sind also die drei Hauptbegriffe, die in ihrer Zusammengehörigkeit und in ihrem gegenseitigen Verweisen aufeinander die generative Matrize der Sinnbildung durchwalten. *Der folgende Entwurf entwickelt sich demnach entlang des spezifischen Gehalts bzw. der genuinen Sachhaltigkeit eines Phänomenbestands, der eben die sinnhafte und reflexive Strukturiertheit der phänomenologischen Korrelativität, Signifikativität und Reflexivität umfasst und diese als ein eigenes phänomenologisches Phänomen sichtbar werden lässt.*

*

Zunächst gilt es also, den Grundrahmen der phänomenologischen Korrelation eigens zum Thema zu machen. Der Name für die phänomenologische Korrelation lautet bekanntermaßen „Intentionalität“. Damit ist gemeint, dass Bewusstsein je Bewusstsein *von* etwas ist und umgekehrt, aber damit aufs Engste verbunden, jedes Etwas sich in einen intentionalen Bezug einschreibt. Wenn damit nun

⁴⁵ Die folgenden Gedanken wurden bereits in einer ersten Ausarbeitung in Alexander Schnell: *Was ist Phänomenologie?* Frankfurt am Main 2019 entwickelt.

aber weder lediglich eine *Verdoppelung* des Gegebenen in einer Bewusstseinsmodalität noch das (im Grunde völlig kontingente) aktuelle Bewussthaben einer Gegebenheit gemeint sein soll, sondern vielmehr verständlich gemacht werden kann, wie insbesondere die Sinnbildung und die erkenntnismäßige Konstitution möglich sind, 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 „horizont eröffnende In-den-Vorgriff-Nehmen“ genannt werden (dem beim späteren Heidegger der Begriff der *Er-eignung* entspricht). Die phänomenologische Korrelation bezeichnet nie eine lediglich statische oder mechanische Bezughaftigkeit, und sie reduziert sich auch nicht auf „aktintentionale“ *Bewusstseinsbezüge*. Sie bringt vielmehr zum Ausdruck, dass jede Gegebenheit von „Etwas“ in einen horizontmäßigen Rahmen von Verstehenshaftigkeit eingeschrieben ist. Diese ist bei weitem nicht notwendigerweise „transparent“. Sie kann unbewusst sein oder sonst irgendeine Modalität von aktueller Nichtbewussthaftigkeit ausmachen. Entscheidend ist lediglich, dass dem An-sich-Sein eine Perspektive entgegengesetzt wird, die das Sein als offen *für* Bewusst-Sein erweist (wofür auch Husserls „signitive Intentionen“ stehen, auch wenn dabei der beschränkte Rahmen der „Aktintentionalität“ gemäß dem gerade Skizzierten überschritten werden muss).

Was wird nun in der Korrelation horizont eröffnend in den „Vorgriff“ genommen? Der Vorgriff ist je ein solcher auf *Sinnerscheinung* und *Sinnordnung*.⁴⁶ Sinn bezeichnet dabei je Sinnhaftigkeit als „Sinn von“ etwas,⁴⁷ nämlich etwas *Erscheinendem*. Das ist sozusagen die Kehrseite davon, dass das Etwas sich stets in die Korrelation einschreibt: Der Gegenstand wird nicht in seiner „Materialität“ verstanden, sondern als *Sinn*, wobei der Sinn aber keine gesonderte „Schicht“ ist, die dem Ansich des Objekts gegenüberstünde, sondern eben Sinn(erscheinung) desselben. Sinnbezüglichkeit und Erscheinungshaftigkeit verweisen je aufeinander.

Dieser gegenseitige Bezug setzt aber eine eigentümliche (Selbst-)Reflexivität voraus. Entscheidend dabei ist, und das muss ausdrücklich betont werden, diese nicht – vom Subjekt aus – als reflexiven Rückgang auf... aufzufassen. Um hier

⁴⁶ „Die *intentionale Analyse* stellt nicht nur vorkommende Gegebenheiten des Bewusstseins fest, sondern *greift zuerst vor in die innere Sinnordnung des Bewusstseins*. Dieser Vorgriff ist das konstruktive Moment der phänomenologischen Intentionalanalyse. Er ermöglicht erst [...] die vom philosophischen Problem des Bezugs von Sein und Wissen bewegte Intentionalanalytik“ (Eugen Fink: „Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls“ (1939). In: ders., *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*. Den Haag 1966, 179–223, hier: 205).

⁴⁷ „Es ist die Grundeinsicht einer intentionalen Auslegung des Bewusstseins, dass alles Bewusstseinsleben [...] eine *Sinneinheit* in sich trägt, die jede theoretische Erfassung des Bewusstseins leiten muss“ (ebd., 203).

hinein gelangen zu können, muss sich die „transzendente Induktion“⁴⁸ vollziehen. Diese bezeichnet im wörtlichen Sinne die „Einführung“ in die *selbstreflexive Prozessualität der Sinnbildung*.⁴⁹ 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.⁵⁰ Es handelt sich hierbei um eine *spezifische Performanz der phänomenologisch relevanten Reflexionsform*,⁵¹ die bereits in je eigenen Ausgestaltungen in früheren, vor-phänomenologischen Ansätzen zum Ausdruck kam (in Platons Selbstgespräch der „Seele“, 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

⁴⁸ Der Begriff der „Induktion“ hat in den mathematischen Wissenschaften und in den Naturwissenschaften eine große Bedeutungsvielfalt. In der hier zur Anwendung kommenden Auffassungsweise werden – freilich sehr aus der Ferne – Anleihen aus dem physikalischen bzw. biologisch-genetischen Gebrauch (nämlich das *erzeugende* bzw. *auslösende* Moment) und aus dem mathematischen Gebrauch gemacht (der im Fall der „strukturellen Induktion“ ein eigenes *konstruktives* Beweisverfahren bezeichnet, das mittels eines „Erzeugungssystems“ zu einer Lösung kommt, ohne dem philosophischen Induktionsproblem zu verfallen).

⁴⁹ Hierbei handelt es sich um eine „Bewegung“, auf die Richir wiederum in „Le rien enroulé“ hingewiesen hat. Man könnte in diesem Zusammenhang auch, wie Richir es selbst tut, den Bezug zu Heideggers Gedanken einer „transitiven“ (im Sinne einer „transzendierenden“) „entbergende[n] Überkommnis“ herstellen, in bzw. dank derer „Sein“ „sich zeigt“. Vgl. Martin Heidegger: „Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik“ (1956/57). In: ders., *Identität und Differenz* (1955–1957). Gesamtausgabe 11, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 2006, 71.

⁵⁰ In seinem Text von 1786, „Was heißt: Sich im Denken orientieren?“, weist Kant die spinozistische Auffassung zurück, es gäbe „Gedanken, die doch selbst denken“, weil das für ihn die Auffassung von einem „Akzidens“ widerspiegelt, „das doch zugleich für sich als Subjekt“ existiere (Immanuel Kant: „Was heißt: Sich im Denken orientieren?“. In: ders., *Schriften zur Metaphysik und Logik 1*. Werkausgabe V, hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main 1968, 279). Einem solchen realistischen Fehlschluss – dem hier die Annahme entspräche, der selbstreflexiven Struktur der Sinnbildung werde ein subjektiver Träger untergeschoben – setzt die generative Phänomenologie eine *phänomenologische Reflexionsform* entgegen, die jener selbstreflexiven Struktur der Sinnbildung gerade ihren phänomenalen Boden bereitet. Fink schreibt bereits in genau demselben Sinne: Das Phänomenologisieren stellt „*keine menschliche Attitüde*“ dar, sondern „ein *transzendentes* Geschehen [...] als das Geschehen der transzendentalen Selbstbewegung des konstituierenden Lebens“ (Fink: VI. *Cartesianische Meditation*, 124).

⁵¹ Diese äußert sich auch darin, dass sie in der *Gleichsetzung der präimmanenten* („vor-seienden“) *Sphäre mit der selbstreflexiven Struktur der Sinnbildung* besteht.

dann zur *verinnerlichenden* Selbstreflexion dessen, was sich auf der zweiten Stufe ergeben hat. Jeder dieser drei Stufen entspricht dabei also jeweils eine eigene Reflexionsform.

Es wurde gerade dargelegt, dass die erste Grundeigenschaft der Korrelation ihr horizonteröffnendes In-den-Vorgriff-Nehmen ausmacht. Eine *erste (Selbst-) Reflexion* auf dieses wird dabei gemäß der vorigen Unterscheidung a.) auf die *Bewusstseinsstruktur*, b.) auf die horizonteröffnende Vor(be)grifflichkeit, d. h. den *Entwurf auf Sinn* und c.) auf den – zunächst allerdings inhaltslosen – Begriff der *Erkenntnisverständlichmachung* gehen. Da dies, wie gesagt, 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.⁵²

*

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

a.) Wenn dabei zunächst der *Bewusstseinsbezug* selbstreflexiv betrachtet wird, d. h. wenn Bewusstsein zu Bewusstsein *von* Bewusstsein wird, dann ergibt sich dadurch *Selbstbewusstsein*. Das bedeutet nicht, dass – wie etwa bei Hegel – Selbstbewusstsein die „Wahrheit“ des Bewusstseins sei (und dieses jenes voraussetze), sondern dass das Selbstbewusstsein sich allererst im Reflexionsprozess und in seiner Genese aufhellen lässt.

⁵² Das, worauf der Entwurf der Fassung des Erkenntnisprinzips abzielt, ist dessen „Urbild“; das worin es zuerst – in seinem bloßen *Entwurfscharakter* – gefasst wird, sein „Abbild“.

b.) Aus der Selbstreflexion der Dualität von entworfenem und sich gebendem Sinn folgt dann, dass der *Wahrheitsmaßstab* immer weiter hinausverlagert werden muss und sich nicht endgültig anlegen lässt. (Dem entspricht auch Husserls späte Einsicht, dass die sogenannten „erfüllenden Intentionen“ keinen Anspruch auf Endgültigkeit haben und sich ebenfalls revidieren lassen.) Mit anderen Worten, wir stoßen auf eine „hermeneutische Wahrheit“, die nicht in „letzten Wahrheiten“ mündet, sondern die Konsequenzen aus der hermeneutischen Einsicht ziehen, 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 nur 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 „*reflexive 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 der *dritten (Selbst-)Reflexion* zum Tragen, als die hier sich vollziehende Selbstreflexion keine Reflexion mehr *über* ein Gegebenes, sondern *verinnerlichende* Selbstreflexion ist, die das letztursprüngliche Register der generativen Matrize der Sinnbildung – nämlich deren genuines „Urphänomen“ – zeitigt.

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. Auf der Grundlage von Husserls Ansätzen etwa in den *Bernauer Manuskripten* (1917/18) ließe sie sich als „präphänomenale“ bzw. „präimmanente“ Sphäre der phänomenologischen Kon-

stitution bezeichnen. Auch Finks Begriff des „Vor-Seins“ liefert hierzu eine hilfreiche Bestimmung. Es handelt sich dabei gewissermaßen um die „chôratische Sphäre“ der transzendentalen Induktion, innerhalb welcher jenes urtranszendente Feld der Sinnbildung zugänglich wird, 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 vorausgesetztes Gegebenes als Maßstab der Erkenntnis ansetzt. Das Fehlen eines solchen Maßstabes heißt aber nicht, dass nicht doch ein *eigener phänomenologischer Wahrheitsbegriff* nutzbar gemacht werden könnte, 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“. 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 entspricht einer phänomenologischen, genetisierenden „Konstruktion“. 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 „Generativität“ bzw. „generativen Wahrheit“ aus. Als Beispiele hierfür seien genannt: Platons „*exapiphnès*“ als Umschlagpunkt von Ruhe und Bewegtsein im *Parmenides*; Fichtes Idee einer „genetischen Konstruktion“ in der *Wissenschaftslehre von 1804/II*; Hegels „absolutes Wissen“ am Ende der *Phänomenologie des Geistes*; Heideggers Analyse des Vorlaufens in die „Möglichkeit als die der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt“, die allererst jede existenzielle Möglichkeit für das menschliche Dasein eröffnet (im § 53 von *Sein und Zeit*); Husserls phänomenologische Konstruktion des „Urprozesses“ der ursprünglichen phänomenologischen Zeitlichkeit in den *Bernauer Manuskripten*.

c.) Auch der selbstreflexive Nachvollzug der Urquelle der Erkenntnisaufklärung macht schließlich diese dritte verinnerlichende Selbstreflexion notwendig. Das sich aus der bisher vollzogenen Selbstreflexion Ergebende verweist, wie gezeigt, auf eine zweifache entgegengesetzte vorsubjektive 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 oben bereits bei Heidegger angetroffenen „Ermöglichen“, d. h. in einer eigenartigen Verdoppelung, die das Transzendente originär bestimmt und das Möglich-Machen reflexiv als Möglich-Machen des Möglich-Machens *selbst* durchsichtig macht – im vorliegenden Fall: die reflexive Plastizität, deren Selbstreflexion nichts Anderes als die Ermöglichung ergibt. Diese Reflexionsgesetzmäßigkeit drückt zudem – zusammen mit der Verstehensermöglichung (transzendente Reflexibilität) – eine auf diese selbst bezogene *Seinsermöglichung* (transzendierende Reflexibilität) 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 erkenntnistheoretischen Basis beruhte, ihr Ermöglichungscharakter abstrakt bliebe und einer bloßen Behauptung gleichkäme. 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 (gleichsam eine „Plastizität höherer Ordnung“, die man als „reflexible Plastizität“ auffassen kann) – eine *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.⁵³ Und genau das wurde gewissermaßen schon von Hegel aufgedeckt – und zwar im ersten Unterabschnitt des ersten Kapitels des ersten Abschnittes des ersten Buchs der *Großen Logik* („Sein“), sofern jener im Zusammenhang mit dem Ende des Vorbegriffs des ersten Teils der *Kleinen Logik* (§ 78) betrachtet wird – nur mit dem Unterschied, dass er diese Inanspruchnahme eines „reinen Seins“ durch den freien Entschluss, „rein denken zu wollen“, lediglich aufstellt. Selbstverständlich wird diese faktische Aufstellung in der weiteren Folge der *Logik* genetisiert – aber diese Genetisierung ist eben anderer Art als in der generativen Phänomenologie, da es sich in letzterer um ein „offenes System“ (Fink) handelt, das von keiner dialektischen Methode durcherrscht wird.

Die generative Matrize der Sinnbildung beschränkt sich nicht auf lediglich postulierte Erkenntnisformen, wie das etwa im Kantischen Transzendentalis-

⁵³ Diese beiden Erzeugungsverfahren kommen der „transzendentalen Reflexibilität“ und der „transzendierenden Reflexibilität“ gleich, siehe dazu Schnell: *Wirklichkeitsbilder*, 103 ff. Hierauf wird weiter unten noch einmal vertiefend zurückzukommen sein.

mus der Fall ist, sondern bringt das reflexible „Grundprinzip“ der Ermöglichung des Verstehens zum Ausdruck (transzendente Reflexibilität); und in eins damit offenbart sich jene Seinsgrundlage, die das Seinsfundament jeder Sinnererscheinung ausmacht (transzendierende Reflexibilität). Denn „sich reflektieren des 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.⁵⁴ 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 heraus-springen lassende Reflexion. Dieses Sein ist „Grund“ aller Realität; es ist nicht vorgängig gegeben oder vorausgesetzt, sondern genetisch konstruierter, reflexibel genetisierter „Träger der Realität“. Diese generative Matrize der Sinnbildung lässt sich in folgender Tafel veranschaulichen und festhalten:

	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 Erkenntnis- verständlichmachung aufzuweisenden Erkenntnis- und Seinsprinzips
2. Reflexionsstufe	Selbstbewusstsein	Hermeneutische Wahrheit	Reflexive Plastizität
3. Reflexionsstufe	Präimmanenz (Vor-Sein)	Generativität	Transzendente und transzendierende Reflexibilität (reflexible Plastizität)

*

Von hier aus lässt sich nun der Seinsbegriff der generativen Phänomenologie skizzieren (soweit diese sich ihre spekulativen Grundlagen durchsichtig zu machen sucht), d. h. ihr „Absolutes“ darstellen.

⁵⁴ Genau hierauf bezieht sich (zumindest implizit) Richir, wenn er vom besagten „Hervorquellen“ des je Seienden aus der „Doppelbewegung der Phänomenalisierung“ spricht (vgl. Richir: „Le rien enroulé“, 9 f.).

Die drei transzendental-generativen *Grundbestimmungen des Seins* sind: 1.) Das „vorgängige Sein“ oder „Vor-Sein“. Um den Seinsbegriff fassen zu können, und insbesondere um es hier nicht bei einer lediglich gegenüberstellenden Aufzählung belassen zu müssen, muss dem Sein inniglich (und diesseits der Spaltung von „Ontologie“ und „Erkenntnistheorie“) eine Offenheitsdimension zukommen, die den verschiedenen Seinsauffassungen ihre „zeitliche“ und „verortende“ Einschreibung gestattet. Das „vorgängige Sein“ oder „Vor-Sein“ bezeichnet diese präimmanente Offenheitsdimension, die es ermöglicht, jene *transzendentalen* Seinsaspekte in den Seinsbegriff hineinzunehmen, die über das „objektive“ Sein hinausgehen. Anders ausgedrückt: Das „Vor-Sein“ bezeichnet den ontologischen Status der transzendentalen Apriorizität, sofern diese die Ermöglichungsdimension des je Erfahrbaren umfasst. Das „Vor-Sein“ ist näherhin der Name für die Seinsdimension der transzendentalen Fungierungsleistungen diesseits jedes Erscheinens und Sich-Zeigens. 2.) Die zweite Seinsbestimmung ist der *ontologische „Überschuss“* der transzendierenden Reflexibilität.⁵⁵ Dieser „Überschuss“ – der sich freilich je im Rahmen der transzendental-phänomenologischen *Sinnbildung* dartut, und also nicht materiell bzw. empiristisch aufgefasst werden darf – hat zwei Bedeutungen. Auf der einen Seite macht er die Gleichsetzung von „Sein“ und „Reflexion der Reflexion“ verständlich und stellt insofern den „Träger der Realität“ dar, als eine *absolute* transzendente Seinsbestimmung in die Erkenntnislegitimation eingehen muss, um zu verhindern, dass die transzendente Leistung abstrakt-formal bleibt; diese Seinsbestimmung ist „absolut“ und nicht „empirisch-konkret“, da es sich hier ja um die *Seinsgrundlage* und nicht um inhaltliche Bestimmungen von Seiendem handelt. Auf der anderen Seite spaltet sich auch ab bzw. zersplittert sich diese Funktion eines „Tragens der Realität“ im Sein jedes *einzelnen* (und vereinzelt) Seienden – genau deshalb spricht Richir in diesem Zusammenhang, um das noch einmal zu betonen, von „Schaum“, „Seinsfunken“, „-spänen“ und „-schlacken“,⁵⁶ die ontologisch-genetisch und in Form von „Absätzen“ (wie Fichte sagen würde) aus der „Doppelbewegung der Phänomenalisierung“ bzw. dem „reflexiblen Transzendieren“ gleichsam ausgestoßen werden. In dieser zweifachen Bedeutung des „Seinsüberschusses“ besteht der Kern einer phänomenologischen Ontologie. 3.) Die dritte Seinsbestimmung schließt vertiefend an Levinas' Gedanken einer „Seinsfundierung“ innerhalb des „wechselseitigen Bedingungsverhältnisses von Konstituierendem und Konstituiertem“ an. Sie schreibt jede Konstitution in das besagte „Sinn-und-Grund-Ausmachen“ ein und macht es möglich, dass dank der tran-

⁵⁵ Dieser hier an der zweiten Stelle angeführten Grundbestimmung des Seins kommt eine *zentrale* Rolle innerhalb der Fassung des Seinsbegriffs in der generativen Phänomenologie zu.

⁵⁶ M. Richir: „Le rien enroulé“, 9 ff.

szendierenden Reflexibilität nun auch die konkreten ontologischen Bestimmungen (komplementär zur transzendentalen Konstitution und sich auf den „Realitätsträger“ stützend) verständlich gemacht werden können. Das „Absolute“ des phänomenologischen spekulativen Idealismus ist somit in der Tat „Sein“ als „vorgängige, fundierende Überschüssigkeit“.

*

* *

Die Hauptfrage, die sich aus dem soeben Entwickelten ergibt, betrifft den Bezug des „phänomenologischen Absoluten“, wie er aus den Analysen des ersten Teils (insbesondere bei Fink) hervorging, und dem für die generative Phänomenologie zentralen Begriff der „Reflexibilität“ (in ihrer zweifachen Bedeutung als „transzendentaler“ *und* „transzendierender“ Reflexibilität). Sofern die transzendente Reflexibilität die Grundlage für die „transzendente Verständlichmachung“ (Husserl) bzw. für das „konstitutive Begreifen“ (Fink) liefern, die transzendierende Reflexibilität aber den Seinsbezug des solcherart „verständlich Gemachten“ oder „konstitutiv Begriffenen“ herstellen soll, stellt sich in der Tat die Frage, ob das „phänomenologische Absolute“ sowohl eine ontologische als auch eine erkenntnisrelevante Seite hat. Der höchste Punkt der generativen Phänomenologie besteht im Ineinanderaufgehen von „Generativität“ und (transzendierender) „Reflexibilität“; dabei nicht so, dass ein seinsmäßig *Vorausgesetztes* seine nachträgliche Verständlichmachung erhält, und auch nicht so, dass das Seiende imaginär *erschaffen* würde; sondern was sich hier ergibt, ist, dass Reflexion der Reflexion und Sein so zusammenfallen, dass Sein in seinem Kern eine erkenntnismäßige Kontingenz durchscheinen und Verstehen immer auch eine „neue“ Seinsbestimmung aufscheinen lässt. Das ist der tiefste Sinn der „phänomenologischen Konstruktion“, die jede – in der generativen Phänomenologie zum Thema zu machende – Sinnbildung leitet. Und das macht eben auch verständlich, in welchem Verhältnis Sein und Denken bzw. Verständlichmachen im „phänomenologischen Absoluten“ dieser generativen Phänomenologie zueinanderstehen.

AUTORINNEN UND AUTOREN

Gabriel Lago Barroso (geb. 1988 in Belo Horizonte) studierte Philosophie und Jura an der Universidade Federal de Minas Gerais (Brasilien) und promovierte 2020 an der Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Brasilien) (Betreuung: Prof. Dr. Marco Casanova) mit einem Forschungsaufenthalt an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (Betreuung: Prof. Dr. Günter Figal). Seit 2019 ist er Dozent an der Universidade Federal do Rio de Janeiro. In seiner Dissertation behandelte er das Verhältnis von Möglichkeit und Phänomenalität bei Martin Heidegger und Edmund Husserl. Seine Forschungsgebiete umfassen die Phänomenologie und die klassische deutsche Philosophie sowie die verschiedenen Figuren der Transzendentalphilosophie im 19. und 20. Jahrhundert.

Fabian Erhardt, freiberuflicher Philosoph und Lehrbeauftragter in Tübingen. Promotion bei Alexander Schnell. Arbeitet vornehmlich zu den Themen „Phänomenalität“ und „Phänomenalisierung“. Diverse Publikationen in Fachzeitschriften.

Philip Flock ist Mitarbeiter am Lehrstuhl für theoretische Philosophie und Phänomenologie an der Bergischen Universität Wuppertal. Seit 2018 ist er Geschäftsführer des Marc-Richir-Archivs in Wuppertal. Neben der Phänomenologie und der klassischen deutschen Philosophie zählen zu den weiteren Forschungsschwerpunkten: Philosophie der Mathematik, Post-Strukturalismus, Sprachphilosophie und Psychoanalyse.

Fausto Fraisopi, Studium und Promotion an der Universitäten Rom und Paris, ist Privatdozent an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, wo er von 2017 bis 2020 die Professur für Philosophie (mit Schwerpunkt Neuzeit-Moderne) vertreten hat. Veröffentlichungen (Auswahl): *Adamo sulla sponda del rubicone. Analogia e dimensione speculativa in Kant*, Rom, 2005; *L'ouverture de la vision. Kant et la „phénoménologie implicite“ de la Darstellung*, Hildesheim – Zürich – New York 2009; *La complexité et les phénomènes. Nouvelles ouvertures entre science et philosophie*, Paris, 2012; *Philosophie und Frage*, 2 Bd., Freiburg i.B. – München, 2016; als Herausgeber, *Mathesis, Grund, Vernunft. Die philosophische Identität Europas zwischen Deutschem Idealismus und Phänomenologie*, Würzburg, 2019. Seine Forschungsschwerpunkte sind Ontologie, Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte, Phänomenologie, Philosophie der Neuzeit.

Raoul Moati taught at the University of Paris 1 and was a Professor of Continental Philosophy at the University of Chicago until 2020. He is the author of many books on French Contemporary Philosophy. His work consists in defending, through his close reading of the works of Sartre and Levinas, a metaphysical position in phenomenology, showing against Husserl, Heidegger, and Derrida that the notion of phenomena, and ontology in general, requires the development of a complementary metaphysics for making sense in its phenomenal and ontological dimensions. Last publications: *Levinas and the Night of Being, A Guide to Totality and Infinity* (New York, Fordham University Press, 2017) and *Sartre et le mystère en pleine lumière* (Paris, Cerf, 2019).

Oliver Müller ist Heisenberg-Professor für Philosophie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg mit den Schwerpunkt Gegenwart und Technik. Er hat in Heidelberg, Hamburg, Venedig und an der Humboldt-Universität zu Berlin studiert. Dort wurde er mit einer Arbeit über Hans Blumenberg promoviert, seine Habilitationsschrift beschäftigt sich mit dem technischen Selbst- und Weltverhältnis. Seine Schwerpunkte liegen im Bereich der Philosophischen Anthropologie, der Technikphilosophie und der Ethik.

Karel Novotný ist Professor der Philosophie an der Karls-Universität Prag, Fakultät für die Geisteswissenschaften, und Research Professor im Philosophischen Institut der Akademie der Wissenschaften der Tschechischen Republik. Er ist Ko-Direktor des Mittel-Europäischen Instituts der Philosophie (www.sif-praha.cz) und Erasmus Master Mundus Programm EuroPhilosophie Koordinator an der Karls-Universität Prag. Artikel, Editionen und Monographien im Bereich der Phänomenologie, darunter *Welt und Leib. Zu einigen Grundmotiven der Phänomenologie* (Würzburg: Königshausen und Neumann, 2019), *La genèse d'une hérésie. Monde, corps et histoire dans la pensée de Jan Patočka* (Paris 2012), *Neue Konzepte der Phänomenalität. Essais zur Subjektivität und Leiblichkeit des Erscheinens* (Würzburg 2012).

Alexander Schnell ist Professor für Phänomenologie und theoretische Philosophie an der Bergischen Universität Wuppertal. Er leitet dort das Institut für Transzendentalphilosophie und Phänomenologie (ITP). Veröffentlichungen (Auswahl): *En deçà du sujet. Du temps dans la philosophie transcendantale allemande*, Paris 2010; *Hinaus. Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie*, Würzburg 2011; *En voie du réel*, Paris, Hermann 2013; *La débiscence du sens*, Paris 2015; *Wirklichkeitsbilder*, Tübingen 2015; *Was ist Phänomenologie?*, Frankfurt a. M. 2019; *Qu'est-ce que la phénoménologie transcendentale?*, Grenoble 2020; *Seinsschwingungen*, Tübingen 2020;

Phénoménalisation et transcendence. La métaphysique phénoménologique de Marc Richir, Dixmont 2020; *Marc Richirs phänomenologische Metaphysik*, Frankfurt a. M. 2021.

Benjamin Schuppert (geb. 1993 in Stuttgart) studierte von 2014–2019 Philosophie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg und ist seit Oktober 2019 Doktorand an der Bergischen Universität Wuppertal. Das Dissertationsprojekt, das er unter der Betreuung von Prof. Dr. Alexander Schnell (Wuppertal) und Prof. Dr. Philipp Schwab (Freiburg) umsetzt, behandelt Derridas frühe Heidegger-Rezeption. Seine Forschungsinteressen umfassen: Phänomenologie, Dekonstruktion, Existenzialismus, Philosophie der klassischen Antike sowie den deutschen Idealismus und dessen Rezeption in der europäischen Philosophie des 20. Jahrhunderts.

Claudia Serban ist Dozentin an der Jean-Jaurès-Universität in Toulouse, Frankreich. Sie ist Autorin mehrerer Artikel zur deutschen und französischen Phänomenologie sowie zur klassischen deutschen Philosophie. Seine von Jean-Luc Marion betreute Doktorarbeit wurde 2016 in Form eines Buches mit dem Titel *Phénoménologie de la possibilité: Husserl et Heidegger* von Presses Universitaires de France veröffentlicht.

Ovidiu Stanciu ist Assistenzprofessor für Philosophie an der Universidad Diego Portales, Santiago de Chile. Er ist ehemaliger Student der Ecole Normale Supérieure, Paris. Er hat einen MA in Zeitgenössischer Philosophie (Université Paris I Panthéon-Sorbonne, 2008) und einen Dokortitel in Philosophie (Université de Bourgogne / Bergische Universität Wuppertal, 2015) mit einer These über *Das Problem der Metaphysik bei Heidegger und Patočka*. Er war wissenschaftlicher Mitarbeiter am Husserl-Archiv in Paris und Dozent am Institut d'Etudes Politiques (Sciences Po), Paris und am Institut Catholique de Paris. Er ist Herausgeber der Sammelbände *Patočka, lecteur d'Aristote* (Argenteuil: Le Cercle Hermeneutique, 2015) und *Finitude and Meaning. Essays on Paul Ricoeur and Jan Patočka's Views on History* (Bukarest: ZetaBooks, 2020).