

DESCARTES UND DIE PHÄNOMENOLOGIE

Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal/[ITP](#))

© Copyright März 2022 – Alle Inhalte dieses Dokuments sind urheberrechtlich geschützt.
Bei Verwendung muss ausdrücklich und explizit auf die Quelle hingewiesen werden.
Alle Rechte, einschließlich der Vervielfältigung, Veröffentlichung, Bearbeitung und Übersetzung, bleiben vorbehalten (Prof. Dr. Alexander Schnell).

Es sollen hier einige Überlegungen darüber angestellt werden, welche phänomenologische Relevanz Descartes' *Meditationes de Prima Philosophia* (1641) haben. Dazu sollen die Begriffe von *Raum* und *Zeit*, von *Unendlichkeit*, von *kategorischer Hypothesizität* und auch von *Existenz* und *Ontogenese*, so wie sie sich aus Descartes' Hauptwerk herauslesen lassen, näher in Augenschein genommen werden.

1/ *Raum*. Jeder wesentliche Text in der Philosophiegeschichte behandelt nicht nur die Grundbegriffe der Philosophie, sondern legt für diese auch einen mehr oder weniger präzisen Bedeutungsrahmen fest. Einer dieser Begriffe ist der Begriff des *Raums*. Descartes legt in den *Meditationes* zwar keine eigene Raumtheorie vor; dafür eröffnet er aber unterschiedliche Räume bzw. Raumarten. Man verbindet Descartes' Raumauffassung mit dem geometrischen orthonormierten Raum, der zumeist – nicht nur bei Merleau-Ponty – als Gegenpart zu einer phänomenologischen Raumkonzeption herhält. In Wirklichkeit kann man einer ganzen Reihe von Hinweisen zu „Räumlichkeiten“ nachgehen, die allesamt phänomenologisch relevant sind.

A/ *Phänomenaler Raum*. Durch die Triade *genius malignus*, *ego cogito*, *Deus* wird der *phänomenale Raum* eröffnet. Dieser ist primär durch eine „Eminenz“ gekennzeichnet, das heißt, durch ein Hinausgehen über jede aktuelle, sinnliche Gegebenheit, wie auch über die bloße gedankliche Idee des dergestalt sinnlich Gegebenen. Es ist eine Eröffnung hin zu jeglichem *Denkbaren* wie auch zur *Bezweiflung* desselben (selbst wenn sich manchmal nicht nachvollziehen lässt, wie diese *Bezweiflung* sinnvoll geleistet werden kann¹). Dabei ist ganz wesentlich, dass das im phänomenalen Raum sich Bekundende sich in einem Schweb- oder auch Schwingungszustand befindet. Durch den *genius malignus*, der in der Eingangsmeditation gleichsam den Ton für alles Folgende liefert, wird dem Erscheinenden der Index des möglicherweise nicht Seienden verliehen. – Eine Konsequenz hieraus für *Richir* (damit wird freilich über Descartes hinausgegangen) besteht darin, dass innerhalb dieses phänomenalen Raums zwischen Erscheinung und bloßem Schein grundsätzlich nicht mehr unterschieden werden kann. *Richir* radikalisiert hierdurch Descartes' Wahn-Szenario aus der ersten *Meditation*.

¹ Beispiel: Was bedeutet die *Bezweiflung* von $2 \times 2 = 4$?

B/ *Gewissheits- bzw. Evidenz-Raum*. Mit dem phänomenalen Raum hängen auch die nächsten drei Raumarten zusammen. Wenn die durch die Triade *genius malignus, ego cogito, Deus* geleistete Eröffnung auf das *cogito*-Argument stößt, dann wird zwar eine „absolute Gewissheit“ offenbart; diese ist allerdings nur gültig, „solange das Ich denkt“. Daher erstreckt sie sich darüber hinaus bis zur Idee des *Deus*; und wenn diese – eingeborene – Idee eigens gefasst wird, was dadurch ermöglicht wird, dass wir sie tatsächlich *haben* (= Grund des aposteriorischen Gottesbeweises), dann eröffnet sich ein Gewissheits- bzw. Evidenzraum, in den jede Erkenntnis treten muss, wenn sie den Anspruch auf absolute Gewissheit haben will. Die Idee Gottes ermöglicht das in der Tat, weil laut Descartes nichts gewisser ist als sie selbst und dadurch überhaupt jegliche gewisse Erkenntnis gewährleistet werden kann.

C/ *Transzendentaler Raum*. Zugleich mit der Eröffnung des Evidenzraums geschieht auch die Eröffnung des transzendentalen Raums. Dessen genuine Funktion besteht wiederum in einer zweifachen Eröffnung – jener des begrifflich bestimmten Erkennens und jener der Transzendenz, des „Außen“.

α/ Mit der Gottesevidenz erschließt sich auch allererst die Möglichkeit – nachdem ja zuvor noch der *genius malignus* jegliche Begriffssetzung sofort wieder zunichte gemacht hat –, durch Begriffe dem Denken zu einer Gewissheit zu verhelfen. Durch die Ausschaltung des *genius malignus* erhält das (begriffliche) Denken endlich seine ganze Dignität. Dabei hängt somit auch das begriffliche Denken an Gott. Sofern das „Haben“ der Idee Gottes (mit seiner unendlichen und unendlich vollkommenen *realitas*) der verstandesmäßigen Begriffsbestimmung also *vorausgeht*, hat folgerichtig der aposteriorische Gottesbeweis eine Priorität vor dem mit dem Begriff Gottes operierenden apriorischen Beweis. Auf die besondere phänomenologische Relevanz, die hierin für die Problematik der „Ontogenese“ vorliegt, komme ich am Ende ausführlicher zurück.

β/ Descartes stellt nicht naiv ein mentales „Innen“ einem stofflichen „Außen“ gegenüber, sondern er erweist – mit der ersten Begriffsbestimmung von formaler und objektiver Realität und der höheren ontologischen Dignität der ersteren gegenüber der letzteren –, dass durch das „Haben“ der Idee Gottes sich die Frage nach dem Verhältnis von formaler und objektiver Realität *dieser Idee selbst* stellt. Dies kommt aber besagter Transzendenzöffnung gleich. Also ist der transzendente Raum auch ursprünglich transzendenzerschließend.

D/ *Reflexionsraum*. Die Eröffnung des Transzendenzraums hängt mit der Tatsache zusammen, dass jeder Bezug zu Transzendentelem durch einen Selbstbezug des Denkens gekennzeichnet ist. Hierdurch eröffnet sich ein Reflexionsraum, der nicht das Selbstbewusstsein des Denkenden bezeichnet, sondern die „*aperceptio*“ im Sinne des *Bewusstseins* – also der *Bewusstheit* – von Gegenstandsbezüglichkeit. Dies ist der fundamentale Sinn des cartesianischen „*videre videor*“. Wenn ich X sehe, impliziert das Sehen von X immer auch ein Denken des Sehens. Das „es scheint mir“ (*videor*) ist kein bloßer Schein, sondern Selbst-Erscheinen des Sehens, Wahrnehmens usw. im und durch das Denken.

Dadurch wird, wie gesagt, kein selbstbewusstes Ich behauptet, sondern die Bewusstheit des Sehensbezugs, Wahrnehmungsbezugs usw. zum Ausdruck gebracht. Während im Deutschen Idealismus Bewusstsein immer schon als Selbstbewusstsein verstanden wird, besteht Descartes zunächst einmal nur auf der (noch als präsubektiv aufzufassenden) schlichten Bewusstheitsdimension jedes auf Gegenständlichkeit bezogenen Bewusstseins. Diese Bewusstheitsdimension ist gleichsam an der Schwelle des Selbstbewusstseins. Das Selbstbewusstsein des Ich selbst geht dann aber über das im Reflexionsraum Eröffnete hinaus.

E/ *Wahrheitsraum* und *Raum des Irrtums*. Durch die Betonung der Tatsache, dass bei der Wahrheitsfrage nicht nur der Verstand allein, sondern auch der Wille ins Spiel kommt, wird deutlich, dass für Descartes die gnoseologische Dimension in dieser Frage nicht in aller Nüchternheit von der ontologischen Dimension zu trennen ist. Wahrheit gibt es nicht an sich, sondern nur, wenn der Wille einen Wahrheitsanspruch äußert. Das bedeutet, dass wir zwar die ontologische Dimension allein für sich betrachten können, sofern nämlich der Verstand vorgibt, welche Verhältnisse in einer bestimmten Sachlage vorliegen. Und darin kann der menschliche Verstand sich auch nicht täuschen, denn für sich allein genommen, verfährt er völlig korrekt. Wahrheit und Irrtum rühren vielmehr daher, dass jeder Wahrheits- und korrelativ jeder Irrtumsraum eben auch den mit dem Verstand zusammenspielenden Willen – und das heißt eine Instanz, die das verstandesmäßig Erfasste *bejaht* (oder ggf. *verneint*) – zur Voraussetzung hat. Bei Descartes wird die Wahrheit nicht – wie bei Heidegger – zu einem „Existenzial“. Als Bejahungs- bzw. Verneinungsinstanz nimmt der Wille aber doch eine Position und eine Funktion ein, die die Wahrheitsfrage über einen rein gegenständlichen (oder „noematischen“) Rahmen hinausführen.

F/ *Mathematischer Raum*. Mit der Eröffnung des transzendentalen Raums wurde, wie bereits ausgeführt, die Grundlage geschaffen, um den Bezug zu den Dingen „außerhalb“ der denkenden Substanz zu ermöglichen. Über diese gewissermaßen „transzendente“ Bedingung hinaus muss aber laut Descartes auch der mathematische Rahmen offenbargemacht werden, der sozusagen die essenzielle Struktur der Körperwelt entfaltet. Dies ist Gegenstand einer universellen „mathesis“, ein Ausdruck, der in den *Meditationen* zwar nicht vorkommt, aber den Hintergrund der gesamten fünften Meditation ausmacht. (Descartes spricht lediglich einmal von einer „spekulativen Geometrie“.) Es eröffnet sich hier somit der jedem Schüler bekannte mathematische Raum (= der dreidimensionale geometrische Raum mit dem cartesischen Koordinatensystem).

G/ *Körperlicher Lebensraum*. Es ist aber eine ungerechtfertigte Verkürzung, wenn Descartes' Beiträge zur Philosophie des Raums auf seine Gedanken zum mathematischen Raum reduziert werden. Es gibt in der sechsten Meditation auch explizite Anmerkungen zum Raum der materiellen Dinge. Hierbei kommt der Einbildungskraft eine besondere Rolle zu. Die Einbildungskraft sorgt für die Anwendung der Erkenntnisvermögen auf die Körperdinge, was die Eröffnung des Körperraums zur Voraussetzung hat. Dieser ist der Raum der Natur und des

Lebens. Die gelegentlichen „Fehler“ im Naturablauf weisen auch darauf hin, dass der körperliche Lebensraum nicht dieselbe exakte Struktur aufweist, die für den mathematischen Raum kennzeichnend ist.

2/ *Zeit*. Zum Zeitbegriff lässt sich bei Descartes quantitativ vielleicht weniger sagen als zum Raumbegriff; der revolutionäre Charakter von seiner Zeitauffassung ist aber nicht minder wirkmächtig.

Die Bedeutsamkeit von Descartes' Zeitbegriff liegt in der radikalen *Entsubstanzialisierung* der Zeit. Was Deleuze dem (Mit)begründer der Differentialrechnung, Leibniz, zugeschrieben hat, ist in Wirklichkeit schon von Descartes vollzogen worden. Diese „Entsubstanzialisierung“ ist eine zweifache Loslösung – von der Ewigkeit und von der Bewegung.

Bereits spätestens seit Platon wurde die Zeit von der Ewigkeit (*aiôn*) her zu fassen versucht. Laut seinem berühmten Wort aus dem *Timaeus* sei die Zeit „Abbild des Urbildes Ewigkeit“.² Dieser Bezug von konkreter Zeitlichkeit zu (göttlicher) Ewigkeit wird von Descartes gekappt. Noch bemerkenswerter aber ist, dass auch der Bezug zur Bewegung abgeschnitten wird. Aristoteles hatte in der *Physik* diesen Bezug so gefasst: „Wir messen nicht nur die Bewegung mittels der Zeit, sondern auch mittels der Bewegung die Zeit und können dies, weil sich beide wechselseitig bestimmen.“³ Die Zeit selbst wird auf folgende Weise definiert: „Denn eben das ist Zeit: Das Gezählte an der Veränderung hinsichtlich des Davor und Danach.“⁴ Diese ganzen inhaltlichen Bestimmungen werden von Descartes verworfen. Zwar ist für Descartes – wie für Aristoteles – die Zeit unendlich teilbar, dabei sind aber die einzelnen Zeiteile völlig unabhängig voneinander und verweisen eben auch auf keinerlei Inhalt. Dies ist die Grundlage für die moderne Zeitauffassung, wonach die Zeit auf eine reine Maßeinheit reduziert wird und bildet auch den Rahmen, in den sich Husserls Zeitanalysen einschreiben.

3/ *Unendlichkeit*. Zwar wurde die Denkbarkeit eines aktual Unendlichen schon vor Descartes behauptet (etwa bei Johannes Duns Scotus [1266-1308]). Aber erst in den *Meditationen* wird seine fundamentale erkenntnistheoretische Signifikanz deutlich. Die Möglichkeit des Zweifels beruht deshalb auf einer realen „totalen Erkenntnis“, weil die Erkenntnis von Endlichkeit die Erkenntnis von Unendlichkeit zur Voraussetzung hat. Dies wird aber nicht rein logisch, durch eine Gedankenkonstruktion erschlossen, sondern ist in der konkreten Existenz des Denkenden – in seiner „Lebenszeit“ (*tempus vitae*) – verankert, wodurch sich ein eigener Gottesbeweis aufstellen lässt: Diese Lebenszeit besteht, wie gerade betont, in der jeweiligen Unabhängigkeit unendlich teilbarer Zeitsegmente. Da wir aber durch die Abfolge der Zeitsegmente *hindurch* existieren, muss es eine Instanz geben, die uns von einem Zeitsegment zum nächsten „aufs Neue

² Platon, *Timaeus* 37d7f.

³ Aristoteles, *Physik*, Buch IV, Kap. 12, 220 b 14-16.

⁴ Aristoteles, *Physik*, Buch IV, Kap. 11, 219 b 1-2.

erschafft“. Urheber dieser „creatio continua“ ist der unendliche Gott. Also existiert Gott. Von dieser Unendlichkeit Gottes haben wir eine angeborene Idee (die uns ihrerseits nur von Gott gegeben sein kann). Diese ist die Grundlage für jede absolut gewisse Erkenntnis. Demnach besteht die erkenntnistheoretische Relevanz der Unendlichkeit in der Tat darin, dass nur durch sie absolute Erkenntnis gesichert wird.

4/ *Kategorische Hypothesizität*. Werden damit der Erkenntnisgewinn der *Meditationen* und das Gelingen der Aufstellung einer unerschütterlichen Grundlage der absoluten Gewissheit für eine jede Erkenntnis relativiert? Keineswegs. Es wird damit – gleichsam „negativ“ – herausgestellt, dass die gewisse Erkenntnis radikal betrachtet nur auf der immanenten Ebene, bzw. dem „Innenrand“ der sich im „phänomenalen Raum“ entfaltenden Phänomenalisierung statthat. Positiv gewendet fügt Descartes der durch Platon und Anselm entdeckten „kategorischen Hypothesizität“ eine wesentliche Bestimmung hinzu. Was bedeutet zunächst dieser Ausdruck?⁵

Das Erkenntnisprinzip kann nicht rein hypothetisch aufgestellt werden – sonst kommt man nie zu notwendiger (kategorischer) Erkenntnis. Es kann aber auch nicht kategorisch behauptet werden – sonst verfällt man in den Dogmatismus. Daher Platons Haupterkenntnis, dass *wenn* Erkenntnis möglich sein *soll*, sie Ideen voraussetzen *muss*. Anselm verfolgt diesen Gedanken weiter, indem er sie auf die Ebene des Gottesbeweises verlegt. Hypothetisch führt er Gott ein als dasjenige, „über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“. Dies ist zunächst nur ein – wie gesagt hypothetisch aufgestellter – Gedanke. Wenn Gott existieren soll, muss er so gedacht werden. Das, was aber das Größte ist, kann nicht nur ein Gedanke sein, sonst ist es ja nicht das Größte: Dies ist vielmehr das, was über den Gedanken noch hinausgeht und auch existiert. Dieses Größte als den Gedanken Ermöglichende kann notwendigerweise nur Gott sein. Also existiert Gott notwendig. Also ist Gottes Existenz, die zunächst nur hypothetisch eingeführt wurde, notwendig.

Descartes schließt sowohl an Platon als auch an Anselm an, aber er fügt ihren Ansätzen noch eine ganz wesentliche neue Bestimmung hinzu. Mit Platon stimmt er darin überein, dass die Erkenntnis auf der Ebene der *Idealität* statthat. Diese wird nicht als übersinnliche Realität aufgefasst, sondern als das, worin sich der Denkende als Denkender „bewegt“. Von Anselm wird das Prinzip des Gottesbeweises übernommen, wobei er freilich den aposteriorischen vom apriorischen Gedankengang trennt. Die Idee der Unendlichkeit ist uns als angeborene „gegeben“. Die Notwendigkeit der Existenz Gottes wird aus dessen Begriff „herausgeschält“. Dafür aber – so Descartes' Einsicht – ist sowohl hinsichtlich der Hypothesizität bzw. Problematizität als auch der Kategorizität

⁵ Konkret entwickelt wird er in Fichtes *Wissenschaftslehre von 1804/II*. Zur phänomenologischen Perspektive dieses Begriffs, siehe A. Schnell, *Wirklichkeitsbilder*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015 und ders., *Seinsschwingungen*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2020.

eine *Radikalität* vonnöten, mit der alle früheren Ansätze überstiegen werden (erst Fichte wird wieder an Descartes anschließen, wenn er fordert, dass dieses Verhältnis von Hypothesizität zu Kategorizität „energisch gedacht“ werden muss). Diese Radikalität entspricht dem Spannungsverhältnis von *genius malignus* und *Deus*. Erst wenn das *ego cogito* sich radikal dem *genius malignus* hingibt, geht die Notwendigkeit der Existenz des *Deus* auf. Damit wird der Grundrahmen gesteckt für alle ontologischen Überlegungen einer transzendentalen Phänomenologie.

5/ *Existenz* und *Ontogenese*. Eine Frage, die in der gegenwärtigen phänomenologischen Debatte heiß diskutiert wird, ist die der „Ontogenese“. Es geht dabei um die „Genese des Seins“ in der Perspektive des „Korrelationismus“ in der Phänomenologie. Was ist genau die Problemlage? Zwei Problemstränge lassen sich dabei ausmachen.

1/ Wenn durch *Epochè* und phänomenologische Reduktion die Sphäre der „Phänomenalität“ eröffnet, wenn dabei die *Seinsthesis* unterbunden bzw. außer Kraft gesetzt wird, wie kann dann das phänomenologisch Beschriebene und Analytierte ontologische Relevanz haben bzw. Realität berühren und begegnen? Dies gilt umso mehr für die präimmanente Sphäre, die ja gleichsam eine Unterschicht der transzendental-phänomenologischen Sphäre überhaupt darstellt.

2/ Diese Frage stellt sich aber nicht nur auf der noematischen Seite, sondern genauso auch auf der noetischen. Welchen Seinscharakter hat das Transzendente selbst?

Man könnte den Eindruck haben, es handele sich dabei um eine ähnliche Frage, wie jene, die Descartes und Spinoza beschäftigt hat, als es um die Aufklärung der „Existenz“ ging. Somit würde es sich um eine Rehabilitation des ontologischen Beweises handeln. Und dem ist in der Tat so – allerdings aus anderen Gründen und auf eine durchaus unterschiedliche Art als bei Spinoza und – vordergründig – bei Descartes. Dass Descartes hier doch hilfreich ist, werde ich gleich erläutern. Zunächst aber soll der Unterschied zwischen der cartesisch-spinozistischen und der phänomenologischen Perspektive hinsichtlich des ontologischen Beweises herausgearbeitet werden.

Die Problematik der „Existenz“ durchzieht die gesamten *Meditationen*. Es geht Descartes grundlegend um den Erweis der Existenz *Gottes*, des *Denkenden* und der äußeren *Körperdinge*. Es fällt auf, dass die Existenz *Gottes* und die des *Denkenden* auf der Radikalität der aktualen Unendlichkeit (für Gott) und auf der ebenso radikalen In-Zweifel-Setzung alles Seienden (für das Ich) beruht, während die Existenz der Welt gleichsam in der Schwebelage zwischen Gott und Ich gehalten wird. Ihre Existenz gilt zwar als „bewiesen“, aber eine volle Überzeugungskraft scheint dieser Beweis (bzw. scheinen diese Beweise) auch bei Descartes nicht erlangt zu haben. Die „spekulative Geometrie“ hält für sie zwar die essenzielle Grundlage bereit. Was aber die eigentliche Existenz der Körperdinge betrifft, tritt

der hyperbolische Zweifel permanent wieder auf. Das Wahnszenario, bzw. das Traumargument lassen sich somit nicht vollends beseitigen.

In *Ethik II* drückt sich das phänomenologische Problem der Ontogenese so aus, dass Spinoza nach dem „wirklichen Sein“ des menschlichen Geistes (*Mentis humana*) fragt. Er antwortet: Dieses Sein besteht in der *Idee Gottes* von einem wirklich existierenden Einzelding. In den Dingen (*Ethik II*, Proposition 24) ist die Existenz *nicht* enthalten. Was existiert, existiert, *weil Gott es setzt*. Gott geht darin auf, dass er Sein gibt und das *Dasein* (aller Dinge) *ist*. Mit anderen Worten, die Existenz der Dinge (und der Welt) *ist Gott*. Die *Existenz* (also die ontologische Setzung) und *Gott gehen ineinander auf*. Und das ist ja auch der Gedanke, den Descartes im Gottesbeweis der fünften Meditation starkmacht. Kommen wir jetzt also zu Descartes und zur Frage, inwiefern seine Position für die Phänomenologie und für die phänomenologische Frage nach der Ontogenese relevant ist.

Es gibt in den *Meditationen* vier mehr oder weniger klar unterschiedene Gottesbeweise – drei in der dritten *Meditation* und einer in der fünften. Die drei Beweise in der dritten Meditation sind allesamt Varianten des *kosmologischen* Beweises – also der Beweisart, die darin besteht aufzuzeigen, dass das Vorliegende (die Idee Gottes) eine Ursache außerhalb seiner haben muss. Im ersten Fall wird das durch das Kausalprinzip erklärt (die Wirkung muss mindestens soviel „formale Realität“ wie die Ursache haben), im zweiten durch die *creatio continua* (die einen Schöpfergott voraussetzt) und im dritten durch die Tatsache, dass die angeborene Idee der Unendlichkeit ihrerseits nur von Gott stammen kann. Der Beweis in der fünften ist ein *ontologischer*. Klärend hierzu ist Descartes' eigene Behauptung, dass er in der fünften *Meditation* „apriorisch“ (siehe das Gespräch mit Burman), in der dritten *Meditation* dagegen „aposteriorisch“ verfährt. In der dritten *Meditation* wird das Gegebensein von Gott *erwiesen* (Gott liegt dabei also zunächst *nicht* vor – darin liegt das „Aposteriorische“), in der fünften wird dagegen vom Begriff Gottes *ausgegangen* (daher kann er von einem „Apriorischen“ sprechen).

Wie steht es nun um die phänomenologische Relevanz dieser gesamten Fragestellung? Wenn die Frage nach der „Ontogenese“ phänomenologisch in der Tat von Interesse ist, so betrifft das primär nicht die Problematik der *Existenz*. Natürlich kann man sich phänomenologisch *auch* die Frage stellen, wie Existenz zu verstehen ist und worin der Unterschied von einem *gedachten* zu einem *existierenden* Seienden besteht. Die Frage nach dem *Sein* jedes Noemas (= erste oben beschriebene Perspektive) und der transzendentalen (noetischen) Konstitutionsleistungen selbst (= zweite Perspektive) fällt aber nicht mit der Existenzproblematik zusammen. *Und gleichwohl liefert auch hier Descartes hoch interessante Hinweise*. Hierzu muss noch einmal auf den Begriff des „transzendentalen Raums“ (siehe oben) zurückgekommen werden.

Transzendental-phänomenologisch bedeutsam und relevant sind nicht die Gottesbeweise selbst, sondern die Art und Weise, wie vom aposteriorischen zum apriorischen Gottesbeweis *übergegangen* wird. Mit dem Auftun dessen, was ich

den „transzendentalen Raum“ genannt habe, wird die transzendente Begriffsdimension eröffnet, die allererst den Zusammenhang von Phänomenalität und Sein verständlich zu machen gestattet. Wie lässt sich das genau darlegen und näher erläutern?

Entscheidend ist hier weder die Verfahrensweise (ob sie sich auf das Kausalprinzip, eine *creatio continua* oder die Angeborenheit notwendiger Ideen stützt) noch der Gegenstand (Gott). Die transzendente Subjektivität der Phänomenologie setzt sich vielmehr gleichsam an die Stelle des cartesischen Gottes. Maßgeblich ist vielmehr das, was bereits im vorigen Punkt zur „kategorischen Hypothetizität“ angeführt wurde. In Fichtes Worten: „Energisches Denken“ und „Seinssetzung“ fallen zusammen. Die Ausführungen zum „transzendentalen Raum“ und zur „kategorischen Hypothetizität“ sind also engstens verbunden. Zwar geht aus gnoseologischen Gründen das „Apriorische“ dem „Apriorischen“ vorher. Vom genuin ontologischen Gesichtspunkt aus betrachtet ist es aber umgekehrt. Das genau ist Descartes', Spinozas und vor allem auch Fichtes Grundidee.

Ich habe versucht, diese Grundidee in *Seinsschwingungen* im Kapitel zu den ontologischen Argumenten phänomenologisch fruchtbar zu machen, denn genau sie hat Husserl – freilich höchst implizit,⁶ wenn es hoch kommt – mit dem Intentionalitäts-Begriff erfasst. Dies ins Bewusstsein zu heben, ist insbesondere auch die Aufgabe einer „phänomenologischen Metaphysik“. Und genau hierzu macht auch die Lektüre Descartes' immer wieder Sinn – nicht nur für die Phänomenologie.

⁶ Das intentionale Bewusstsein ist immer auf ein gegenständliches *Korrelat* gerichtet. Dass es bei Beibehaltung der Epochè und Reduktion auch selbst *ontogenetisch* ist, hat Husserl nie zum Thema gemacht – und auch nicht einmal Fink.