

MARC RICHIR

Über die phänomenologische Revolution: einige Skizzen

1. Die Situation der klassischen Philosophie und der kritischen Philosophie: Skizze

Die jeweilige Situation der klassischen Philosophie und der kritischen Philosophie findet sich auf bemerkenswerte Weise von Kant in einer Passage des berühmten Kapitels der *Kritik der reinen Vernunft* über die Unterscheidung zwischen Phaenomena und Noumena dargestellt. Wir folgen hier dem Text der ersten Auflage. Kant leitet diese Passage ein: „Erscheinungen, sofern sie als Gegenstände nach der Einheit der Kategorien gedacht werden, heißen Phaenomena. Wenn ich aber Dinge annehme, die bloß Gegenstände des Verstandes sind, und gleichwohl, als solche, einer Anschauung, obgleich nicht der sinnlichen (als *coram intuitu intellectuali*), gegeben werden können; so werden dergleichen Noumena (*Intelligibilia*) heißen.“ (A 249)

Die Setzung der Dinge als Noumena bezeichnet klar die Situation der klassischen Philosophie in ihrem Ganzen – das, was wir die platonische Institution der Philosophie nennen könnten –, die Situation, die man noch bei Descartes wiederfindet, wenn er in den *Zweiten Erwiderungen*¹ am Beispiel des Himmels erklärt, dass das (sinnliche) Sehen eines Dings nicht den Geist berührt, es sei denn, dass es in oder außer diesem Sehen ein intellektuelles Sehen (eine Intuition) gibt, die Idee des Dings, die selbst dem Geist innewohnt. Das sinnliche Sehen untersteht der Ausdehnung, dem Körper und damit der „Phantasie“: Es ist nur ein Bild des Dings, das darin abgemalt ist. Die Idee hingegen vermag es, eben weil sie im Geist ist, nicht für sich allein, die Existenz des Dings, dessen Idee sie ist, zu gewährleisten: Dazu bedarf es einer wirklich existierenden Ursache, und so muss also genau umgekehrt das Ding selbst (das Ding an sich) als die Ursache der objektiven Realität der Idee begriffen werden.

Das, was bei all dem vorausgesetzt wird, hat sehr großes Gewicht: Wie nochmals Descartes schreibt, „(können) wir nicht anders als unter der Form eines existierenden Dinges begreifen“² – wobei für die eingeschränkten Dinge die Existenz möglich oder kontingent, für Gott vollkommen oder notwendig ist; es handelt sich dabei um eine implizite Wiederholung des ontologischen Beweises (besagte Existenz sei zumindest als möglich oder kontingent im *Begriff* oder in der Idee eines eingeschränkten Dings „enthalten“ oder „einbegriffen“). Man wird nebenher die seit Platon durch den *chorismos* des „Sinnlichen“ und des „Intelligiblen“ gestellten Probleme sowie die hierbei impliziten Aporien der Teilhabe (*methexis*) (vgl. z.B. Platon, *Politeia* VI, 507 ff., und *Parmenides*, 131 a – 135 c)³ erkannt haben. Wäre die Trennung zwischen Sinnlichem und Intelligiblem vollkommen, hätte ich einerseits nur eine „Phantasie“ des Dings, ohne dass man weiß, um welches Ding es sich genau handelt, und andererseits nur eine Idee (für die festzuhalten ist, denn dies ist das Wesentliche: eine unausgedehnte, also nicht *bildlich darstellende* Idee) des Dings, das Noumenon wäre (Platon: *noumenon*, ein Gedanke), aber dessen bloße Auffassung (bloßer Gedanke) Existenz enthielte. Man kennt dieses Problem gelöst bei Descartes durch das Rätsel der Einheit von Seele und Leib, bei Platon allein mit der Frage der Teilhabe in eine Perspektive gebracht – und man braucht nur den Platonischen Text zu lesen, um die Aporie zu erkennen, in welche die Angleichung von Idee und Noumenon führt (vgl. *Parmenides* 132 c): Entweder denken alle Dinge, denn sie sind aus Gedanken gemacht, oder aber es sind Gedanken ohne Denken [wer könnte sie denken]. Man wird zudem im impliziten Einsatz des ontologischen Beweises die ganze gleichfalls implizite Problematik des transzendentalen Ideals erkannt haben, wie sie in der *Kritik der reinen Vernunft* ausgestaltet und kritisiert wurde. Man wird zudem noch das ganze Paradoxon erkannt haben, das seit Platons *Politeia* in der Behauptung besteht, es gäbe Anschauung – und folglich in einem bestimmten Sinne: *Sehen* – von etwas, einem Ding (das Ding und sogar das Ding an sich als *das, was ist*, das Seiende), das *per definitionem* ohne irgendeine anschauliche Darstellung ist (*der Begriff des eikon* oder der des *ektypon* löst das Problem nicht) und folglich, was das mindeste ist, jedem konkreten Blick wie auch jeder direkten *diskursiven* Ausgestaltung (*dianoia*) entgeht. Wenn die *dianoia* oder der Dialog der Seele mit sich selbst bei etwas innehält, so tut sie das bei der *doxa*, und wenn dabei Empfindung mit ins

1 R. Descartes, *Meditationen mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*, übers. von A. Buchenau, Hamburg: F. Meiner 1972, S. 150. Dieser Text findet sich in den „Gedanken zum Beweise des Daseins Gottes und der Unterschiedenheit der Seele vom Körper, nach geometrischer Methode geordnet“ unter „Axiome oder Allgemeinbegriffe“.

2 Ebd., S. 151.

3 Vgl. auch *Philebos*, 14 und ff., für die (metaphorische) „harmonische“ Erklärung der Teilhabe, die freilich nicht bis zum Sinnlichen reicht.

Spiel kommt, so ist die Mischung von *doxa* und *aisthesis* Platon zufolge *phantasia*, aus dem Bereich des *phainesthai* (*Sophistes* 264 a), dessen, was „sehen macht“. Doch die *dianoia* ist nicht die *noesis* des *nous*, und das, was so in der *doxa* gezeigt wird, ist nicht das *noeton* – und dies ist der Grund, weshalb man, wir werden darauf zurückkommen, *doxa* viel zu einseitig durch „Meinung“ und *doxazein* durch „urteilen“ übersetzt hat.

Damit sind, verkürzt und äußerst verdichtet, die gesamten immensen Schwierigkeiten der klassischen Philosophie benannt. Auch wenn das System ihrer Begriffe architektonisch kohärent und im Lauf der Jahrhunderte bemerkenswert stabil ist, so verdeckt dieses System doch durch eben diese Begriffe jedes Mal Fragen, deren mögliche Antworten vielfältig sind, und diese bilden durch ihre Varianten einen Gutteil des philosophischen Korpus bis hin zu Kant. Denn erst mit Kant erfährt die klassische Architektonik der philosophischen Begriffe einen Umsturz. Dieser Umsturz scheint immerhin auf beiden Seiten stattgefunden zu haben: *Zum einen* ist die Annahme einer intellektuellen Anschauung unhaltbar, da sie vorgibt, in einer Einheit die Anschauung, die irreduzibel das Sehen evoziert, und das Intellektuelle zu verdichten, dessen einziger möglicher Inhalt in der klassischen Architektonik, wie gesagt, nur das *nicht bildlich Darstellende*, also Unsichtbare oder aber als *Sein (einaí)* und *Seiendes (on) leer* für jedes Sehen sein kann, außer in einer extremen Metaphorisierung des Sehens zur intellektuellen Anschauung, die den Sinn dessen, wovon man spricht, fehlgehen lässt. Das Gedachte, das Noumenon, kann nicht gesehen werden, und Kant nennt dies das Noumenon im negativen Sinne – jedes angebliche Sehen seiner ist ein transzendentaler Schein und in diesem Sinne ein zumindest „teilweises“ Produkt der Vernunft und der *phantasia* oder Einbildungskraft. Das Noumenon erhält sich folglich für die objektive Erkenntnis unterschiedslos als „transzendentaler Gegenstand = x“, als „Etwas überhaupt“, *bestimmbar* durch das Mannigfaltige der Erscheinungen oder vielmehr der Phänomene, oder aber, das betreffend, was seine Positivität im Verhältnis zur Erkenntnis darstellen soll, als für letztere radikal unzugängliches „Ding an sich“. ⁴ *Zum anderen* lässt Kant in ein und demselben Vorgehen den (sinnlichen) Erscheinungen und den *Phänomenen*, so wie er sie bestimmt, ebenso wie der *Diskursivität* der (objektiven) Erkenntnis, und zwar durch die Kategorien und ihre

⁴ Vom architektonischen Gesichtspunkt aus ist es interessant festzustellen, dass das Ding an sich als der objektiven Erkenntnis unzugängliches Noumenon genau das ist, woran Platon in *Parmenides*, 132 c, als aporetisch rührte. In mit Platon übereinstimmender Weise entgeht das Ding an sich als Noumenon der Diskursivität (es kann mittels der Kategorien nicht erkannt werden; vgl. A 256, B 312). Bekanntlich findet man bei Kant das Intelligible oder das Noumenale im *praktischen* Feld wieder.

transzendentalen Schemata (wie in dem ersten, von uns zu Beginn zitierten Satz aufgenommen), gewissermaßen Gerechtigkeit widerfahren. So legitimiert Kant, wie wohlbekannt ist, eine objektive Erkenntnis, die mathematisch und physisch, aber in keiner Weise metaphysisch ist. Das Feld der Dinge ist ihm unzugänglich und imaginär (Problematik des transzendentalen Ideals), außer man hält auf kritische Weise die als harmonisch angesehene Gesamtheit der Möglichkeit der Dinge für möglich als regulative Idee, das heißt als Horizont der Erkenntnis, hinter welchem die „Sonne“ der Metaphysik untergegangen ist. Allerdings liegen darin nicht weniger Schwierigkeiten, wenn man sich die Frage nach dem Kant'schen Sinn der Anschauung, der Erscheinung (und des Phänomens) und auch der Diskursivität stellt.

Wie gesehen, ist für Kant die Anschauung notwendig sinnlich und sie schaut Erscheinungen an. Das Wort Anschauung bleibt indessen vom phänomenologischen Gesichtspunkt aus zweideutig, da die sinnliche Anschauung ebenso gut die einer Eigenschaft (beispielsweise der Farbe) wie die eines sinnlichen Dings sein kann, und dies jedes Mal, ohne die objektive Erkenntnis zu beachten, in einer Art reinem Empirismus: Sie kann also empirische Empfindung oder empirische Wahrnehmung sein. Die Erscheinungen werden zu Phänomenen (transponieren sich in Phänomene) im eigentlichen Sinne erst dann, wenn die Erscheinungen (Empfindungen und Wahrnehmungen) „als Gegenstände unter der Einheit der Kategorien“ *gedacht* werden, das heißt wenn sie sich zu einer objektiven Erkenntnis zusammenfügen, die einen transzendentalen Anteil beinhaltet und die notwendigerweise dadurch diskursiv und a priori synthetisch ist. Die Phänomene sind also weder Empfindungen noch Wahrnehmungen, sondern gewissermaßen die „sinnlichen“ Elemente einer kognitiven Synthese, deren transzendente „Matrices“ in den Kategorien liegen, und in ihren transzendentalen Schemata, die a priori oder „als Hohlform“ die inneren Verknüpfungen der Phänomene bestimmen – das heißt mögliche Gegebenheiten von etwas in der Anschauung als Mitbestandteil der Erkenntnis oder auch mögliche Bezugnahmen des Denkens (Begriffs) auf Erscheinungen, durch welche der *erkannte* Gegenstand dem (inneren und äußeren) Sinn erscheint (vgl. A 245 und A 247). Was die Kategorien angeht, hat man bei Kant nicht nach so etwas wie ihrer „Genese“ zu suchen. Sie sind, wie man weiß, der Urteilstafel entnommen, die in Gänze „gegeben“ ist, die also, nach unserer Terminologie, in den Bereich der symbolischen Stiftung gehört: Sie konstituieren für die objektive Erkenntnis die diskursiven Artikulationen a priori, das heißt die von jeher symbolisch gestifteten Artikulationen der *transzendentalen Logik*, einer Logik, die in dem Maße für die objektive Erkennt-

nis offen ist, wie die möglichen Bezugnahmen ihrer Urteile auf konkrete Gegenstände überhaupt a priori sichergestellt sind.

Gewiss, es gäbe noch einiges zu sagen, insbesondere zur Spaltung der klassischen Ideen in regulative Ideen der Erkenntnis und in *Ideale*, die, Kant selbst hat das erkannt, das strikte Äquivalent zu den Ideen im Platonischen Sinne sind. Doch sind die Ideale nicht nur der objektiven Erkenntnis unzugänglich, sondern existieren auch nicht außerhalb der Möglichkeit, außer eben durch die transzendente Erschleichung eines transzendentalen Scheins, in dem die Einbildungskraft ihr Spiel treibt.

Auch wenn wir uns auf das soeben allzu knapp und allzu partial Dargelegte beschränken, können wir nichtsdestotrotz die Behauptung vertreten, dass *sich* ebenso sehr in der klassischen Philosophie wie in der theoretischen und praktischen kritischen Philosophie die Frage des *Sinnereignisses* – des „Ereignens“ des Sinns – *ganz schlichtweg nicht stellt*. Ob es um die Ideen im klassischen Sinne (bei Platon und Descartes) geht oder um die „Elemente“ (Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft) der „transzendentalen Theorie der Elemente“, oder eindeutiger noch um die kantischen Verstandeskategorien, all das ist sozusagen seit jeher und für immer „gegeben“, das heißt bestimmt und dadurch bestimmend, zumindest *de jure*, in dieser Art zu philosophieren, die von einer wahren *Leidenschaft für die Bestimmtheit* beseelt ist. Für das *Sinnereignis*, das nicht ganz einfach nur Enthüllung eines Sinns ist, der immer schon da wäre, und zwar für immer, sondern der Unerwartetes und Neues beinhaltet, ohne deshalb schlicht und einfach kontingent zu sein, kann man indessen den Ort bei Platon mit der *doxa* (deutlich ursprünglicher als die Meinung) finden, und bei Kant mit dem, was er auf dem wahrlich ungeheuren Feld der *Kritik der Urteilskraft* (des ästhetischen und teleologischen Urteils) behandelt. Der eigentliche Ort jedoch, auf dem das *Sinnereignis* seinen vollen Sinn findet, ist unseres Erachtens in der Phänomenologie gelegen, in der wir eine zweite Revolution, nach der kantischen Revolution, sehen.

2. Über die phänomenologische Revolution bei Husserl (I): einige Aspekte

Wir nehmen zunächst die phänomenologische Revolution unter zwei entscheidenden Aspekten (unter anderen) auf: dem Aspekt der *Wahrnehmung* und dem Aspekt der *Eidetik*.

Das Zweideutige, das wir im Kant'schen Begriff der sinnlichen Anschauung eingekreist haben, wird erst von der Husserl'schen Auffassung der *Wahrnehmung* her sichtbar. Sehr schnell ist sich Husserl der völligen

Falschheit klar geworden, die darin liegt, die Wahrnehmung auf klassische Weise von dem her zu beschreiben, was Descartes das „in der Phantasie abgemalte Bild“ nannte, mit der Schwierigkeit folglich, das wahrgenommene Ding anders als durch eine bloß durch den Geist gesehene Idee in den Blick zu nehmen. Wenn tatsächlich die konkrete, sinnliche Wahrnehmung eines Dings durch Vermittlung eines Bildes vollzogen wird, wird dieses immer nur das *Bildobjekt* eines imaginären *Bildsubjets* sein, und wenn die intellektuelle Anschauung den Vorgang nicht aufnimmt und verlängert, wird nichts es erlauben, das Imaginäre vom Realen zu trennen –, und dies sogar, wenn zugestanden wird, dass der Wahrnehmungsakt intentional ist, das heißt den intentionalen Sinn selbst des wahrgenommenen Gegenstandes *meint*. Solcher Art sind unseres Erachtens die Gründe für eine architektonische Verkehrung, die im Allgemeinen als solche nicht erkannt wird. Husserls phänomenologischer Kraftakt, ein Genieakt, der den gordischen Knoten durchtrennt, läuft einerseits auf die Annahme hinaus, dass das *leibhaft da*-Sein des wahrgenommenen Dings nicht irgendeiner Idee untersteht, die durch Teilhabe aus dem wahrgenommenen Ding *etwas* machen würde, das Anteil hat am Seienden, sondern dem *intentionalen Sinn* (dadurch Sinn des *Soseins*, aber auch *Sinn des Seins*) des wahrgenommenen Gegenstandes selbst – und von dem sich der intentionale Sinn des phantasierten Gegenstandes nur unterscheidet, weil er durch ein *quasi* modifiziert wird. Entsprechend und andererseits läuft derselbe Kraftakt darauf hinaus, diesen intentionalen Sinn, Sinn des Seins und des Soseins des durch den Akt des Wahrnehmens *gemeinten* Gegenstandes gewiss nicht, wie man soeben gesehen hat, auf irgendeine intellektuelle Anschauung der Idee, sondern auf die *doxa* zu beziehen, und sogar auf die *doxa* in ihrem platonischen Sinne – zumindest wenn man die Passage 38 b bis 39 a aus dem *Philebos* als einen bereits ganz und gar phänomenologischen Text betrachtet, verknüpft über die der Wahrnehmung eigene Frage, welche lautet: „Was ist doch wohl das, was mir da bei dem Felsen zu stehen scheint (*phantazomenon*) unter einem Baume?“ (38 cd), und worauf die Antwort zweifelnd ist (es ist ein Mensch oder es ist eine von einem Hirten geschnitzte Statue), und wenn man annimmt, wie gesagt, dass die *doxa* sich wie ein Innehalten des Dialogs der Seele mit sich selbst bildet. Dadurch, und unter der Bedingung, dass man zugesteht, wahrlich gegen den Buchstaben des zuvor zitierten Textes des *Sophistes*, dass die Mischung von *doxa* und Empfindung nicht notwendig der *phantasia* stattgibt, sondern vielmehr hier dem hylemorphischen Ganzen des wahrnehmenden Aktes in seinen hyletischen, noetischen und noematischen Bestandteilen, erkennt man, dass der intentionale Sinn als ganzer sehr wohl als *doxa* das *So-sein* oder das

Was (das *quid*, das *Wassein*) und das *Sein* (das gegenwärtige im Gegensatz zum vergangenem, in der Phantasie vorgestellten usw.) des Gegenstandes beinhaltet. Mit anderen Worten, Jahrhunderte nach Platon entdeckt Husserl wieder, dass die Intentionalität in ihrem wahren Sinn (dem konstitutiven Sinn nicht ganz naiv des Verhältnisses des Subjekts zum Objekt, sondern des Sinns überhaupt und des Seinssinns des Gegenstandes) *doxisch* und sehr wohl in dieser Hinsicht (wie bei Platon und später bei Descartes) dem Zweifel unterworfen ist (ist das ein Mensch oder eine Statue?). Doch darüber hinaus entdeckt Husserl zugleich, dass die Wiedererinnerung, die Phantasie usw., das heißt im Prinzip *sämtliche* Bewusstseinsakte, Akte *doxischer* Intentionalität sind, und dass ihre phänomenologische Beschreibung durch die Analyse der verschiedenen doxischen Modalitäten (durch die Einklammerung, die sie sichtbar macht) hindurchgehen muss. Und zwar, ohne die Idee des Dings im klassischen Sinne unterstellen zu müssen. Dieses ist bekanntlich unendlich entzogen, wie das, was Husserl eine „Idee im kantischen Sinne“ nennt, und stellt also nur den intentionalen Horizont der doxisch-intentionalen Meinung des Gegenstandes dar – in Wirklichkeit ist es die Metaphysik der intellektuellen Anschauung, die unendlich verworfen, die endgültig unzugänglich ist, und dadurch wird die konstitutive Idee im klassischen Sinne in die regulative Idee transponiert, die einem durch seine Zählbarkeit selbst regulativen Unendlichen koextensiv ist (vgl. László Tengelyi), und dessen phänomenologische Konkretisierung seit jeher und auf immer *unabgeschlossen* ist. Die vollkommene Bestimmbarkeit des Wahrgenommenen ist immer bloß präsumptiv, in einem unaufhörlichen Sich-selbst-Übersteigen des intentionalen Sinns oder ganz einfach angehalten oder unterbrochen durch die wahrnehmungsmäßige „*Enttäuschung*“.

Es gibt allerdings die Eidetik und die *Wesensschau*. Hierzu sind zwei allzu selten hervorgehobene Formulierungen von Husserl im § 70 der *Ideen I* in Erinnerung zu rufen, die ebenfalls die Weite der phänomenologischen Revolution aufzeigen: „[...] daß die ‚Fiktion‘ das Lebenselement der Phänomenologie, wie aller eidetischen Wissenschaft, ausmacht“ und „daß Fiktion die Quelle ist, aus der die Erkenntnis der ‚ewigen Wahrheiten‘ ihre Nahrung zieht“. Diese beiden Formulierungen verweisen offenkundig auf die eidetische Variation, die eine der Phantasie ist, und die sich bekanntlich in aller Strenge erst *mit* der transzendentalphänomenologischen Reduktion hervorbringen lässt, das heißt ohne die doxische „Annahme“ der Wahrnehmung oder dieses oder jenes empirischen Sachverhalts. Die *eidé* sind keine Ideen, sondern die Kongruenzkerne unendlicher Folgen von Phantasievarianten ein und desselben intentionalen Sinns, und dieser bezieht seine Identität als *eidós* oder als

Wesen aus einem derartigen Kern. Gewiss liegt darin methodologisch eine Zirkularität: Damit die Folge wirklich unendlich oder die Variation wirklich eidetisch ist, muss das *Vorbild* (das Phantasiebeispiel) der Variation *beliebig* sein, muss es das sein, dessen man sich wirklich nur von der „Anschauung“ des *eidós* selbst her versichern könnte. Was es auch mit den konkreten eidetischen Variationen auf sich haben mag, die im Faktum ihres methodischen Vollzugs stets mehr oder weniger präsumptiv sind, so sind sie doch nichtsdestoweniger a priori möglich, weil eben die *Wesensschau* kein reiner und gesättigter Akt intellektueller Anschauung des *eidós* oder der *idea* ist, sondern die relativ bestimmte Auffassung (man kann zum Beispiel einen Wahrnehmungsakt von einem Akt der Phantasie unterscheiden), die bereits mehr oder weniger weiß, woran (an welche Kongruenz) sie sich zu halten hat, weil sie die *unendliche* Folge der Phantasievariationen *auf einen Schlag* erfasst (genauso wie sie das mit der unendlichen Folge der natürlichen Zahlen vermag, ohne sie eine nach der anderen aufzählen zu müssen), oder weil das *Unendliche* der Ausdehnung des *eidós* stets implizit da, *in potentia* da ist, in diesem oder jenem *einzelnen* (und nicht besonderen) Akt (in demselben Beispiel: in dem einer Wahrnehmung oder einer Phantasie). So dass nur so etwas wie eine transzendente Subjektivität als transzendentaler „Ort“ die *eidé* und ihre wechselseitigen Verknüpfungen in Strukturen als ebenso viele Kerne von Unendlichen zusammenhalten könnte. Doch, gründlich bedacht, ist die transzendente Subjektivität nichts anderes als eben nur das. Offenkundig bleibt das Problem bestehen, ob sie selbst ein *eidós* hat, oder ob sie es hat, insofern sie *ipso facto*, wie Husserl es behauptet, transzendente Intersubjektivität wäre. Mit anderen Worten: Die Frage bleibt bestehen, ob sie oder die transzendente Gemeinschaft, die sie mit anderen bildet, nach dem Beispiel des *transzendentalen Ideals* begriffen werden kann, als Invariante sämtlicher möglichen *Wesensformen* und jede jeweils einer individuierten transzendentalen Subjektivität entsprechend, was das unlösbare Problem der Entkoppelung von Faktizität und Reduktion als gelöst unterstellen würde – nämlich den allgemeinen und vor allem anonymen Vollzug letzterer, um welches *ego* es sich auch handelt. Das ist eine andere Art zu sagen, dass diese Frage Husserl in Aporien verstrickt hat, die wir hier nicht aufnehmen können, aber aus denen er sich durch das Herauszuwinden versucht, was man eine „postphänomenologische Metaphysik“ nennen kann (vgl. z.B. *Husserliana* XIV und *Husserliana* XV), inspiriert durch Leibniz, Kant und Schopenhauer. Das ist also eine andere Art zu sagen, dass mit dieser „Metaphysik“ die Phänomenologie nicht in der Selbsterschöpfung angekommen ist, und zwar, weil in der Husserl'schen Phänomenologie metaphysische *Substruktionen* erhalten bleiben, die es

ihrerseits zu entschleiern gilt, und die man mit einem Wort als Husserl'schen „Rationalismus“ bezeichnen könnte. Selbst wenn es überall in seiner Phänomenologie von der einfachsten Wahrnehmung bis zu den subtilsten logischen Formen „*Unbestimmtheitszonen*“ gibt, die das Feld für mannigfaltige *Sinnereignisse* offen lassen, ist doch zu erkennen, dass sie noch von der klassischen Leidenschaft für die Bestimmtheit, das heißt für die *Stabilität* oder besser, griechisch gesagt, die *ousia* bewohnt ist. Unsere Überzeugung dagegen ist, dass die Phänomenologie, wenn sie noch eine Fortsetzung finden soll, dies nur vermag, wenn es ihr gelingt, mit *Unbestimmtheiten* zu „arbeiten“, die nicht im Chaos schweben, sondern miteinander verknüpft sind, sicher nicht gemäß einer oder mehrerer Eidetiken, sondern durch ihre wechselseitige dynamische *Situierung*, in der ihre jeweilige Beweglichkeit ins Spiel kommt. Dies entlang tektonischer Bewegungen, die durch eine im eigentlichen Sinne phänomenologische Architektonik von Strukturen der Verformung und Transposition von Phänomenen ineinander und durcheinander festgehalten werden können.

3. Über die phänomenologische Revolution (II): Öffnungen für das Sinnereignis

Um das zu zeigen, müssen wir die Bestimmung des Phänomens der Phänomenologie (das sich wie bei Kant nicht auf die Erscheinung reduziert) und die Bestimmung dessen wiederaufnehmen, was Husserl unter genetischer Phänomenologie verstand.

In der statischen Phänomenologie bezeichnet das Phänomen bei Husserl das Erlebnis als ein intentionales Ganzes, das als Bestandteile die *hylé*, die Noesis und das Noema umfasst, die allein durch analytische Abstraktion unterschieden werden können. Damit enthüllt sich das Phänomen erst mit der phänomenologischen Reduktion, die die Einzelheiten der Erscheinungen ebenso übergeht wie die Erfassungen dessen, was jedes Mal aufgrund der *doxa* oder der quasi-*doxa* zu sein oder quasi zu sein scheint, und auf die konkrete Analyse der Erlebnisstrukturen und ihrer konstitutiven Elemente hinausläuft. So dass die Husserl'sche Entdeckung eine zweifache ist: Einerseits gibt es sehr wohl (eidetische) Familien von Erlebnissen, das heißt auch zwischen ihnen gibt es Verwandtschaften und Verknüpfungen, und andererseits gibt es kein Erlebnis, das nicht in der Zeit „ausgestreckt“ ist. Wenn nun die eidetischen Familien von Erlebnissen den Strukturverwandtschaften der Phänomene entsprechen und wenn diese stets irreduzibel in der Zeit ausgestreckt sind, dann stellt sich

daraus folgend die Frage nach ihrer Genese oder ihrer Konstitution im aktiven Sinne: Die Bestandteile dieses oder jenes Phänomens müssen an Ort und Stelle eingebracht werden, damit dieses oder jenes Phänomen konstituiert wird, vom einfachsten in seiner Struktur bis zum komplexesten. Und es ist ganz natürlich, dass Husserl dieses An-Ort-und-Stelle einbringen als sich entlang der Konstitution einer ursprünglichen phänomenologischen Zeitlichkeit vollziehend gedacht hat, verstanden nicht als Abfolge faktischer Ereignisse, die diesem oder jenem erscheinenden Entstehen einer Familie von Phänomenen entsprechen, sondern als *Komplexifizierung durch übereinandergeschichtete Verformungen* desselben originären Phänomens der Zeitlichkeit, das immer mehr Elemente einbefasst und dabei jedes Mal dieser oder jener Familie von Phänomenen entspricht. Es ist folglich nicht weniger natürlich, dass Husserl sich, sowie er am Faden der statischen Analyse auf die Einzelheiten der intentionalen Implikationen dieser oder jener Phänomenstruktur einging, veranlasst sah, derlei Implikationen, die aktuellen und die im allgemeinsten Sinne potentiellen Implikationen weiterer Phänomenstrukturen in einem solchen Phänomen zu erklären und dadurch zur *genetischen* Analyse ihrer Verkettungen überzugehen. Doch während nun aber für Husserl die Matrix von diesen stets die ursprüngliche Zeitlichkeit war – Ursprung der *Stiftung* in der *Urstiftung* in der Gegenwart, Konstitution der Habitus und der Sinnsedimentationen in den Retentionen –, erscheinen uns die Dinge nicht so einfach.

Um uns dessen zu vergewissern, müssen wir die Struktur der *Stiftung* als *Fundierung* genauer untersuchen. Die erste wichtige Sache ist, dass von einem phänomenologischen Gesichtspunkt aus die Familien der allein von der Komplexität ihrer Struktur her in den Blick genommenen Phänomene nicht exakt mit den eidetischen Familien zusammenfallen. Die ersteren konstituieren dadurch das, was wir architektonische Register nennen, in denen sich beispielsweise, eben der Strukturkomplexität der Intentionalität gemäß, endlos mögliche und dasselbe Register bevölkernde Wahrnehmungen und Phantasien mischen (der Fall der „materiellen“ Dinge, selbst wenn die setzende *doxa* der Wahrnehmung nicht strikt identisch ist mit der quasi-setzenden *doxa* der Phantasie): Hier, in diesem Beispiel, ist das der intentionale Sinn schlechthin eines beliebigen *anschaulich dargestellten* Gegenstandes. Ein solches architektonisches Register kann als phänomenologische *Grundlage* für eine *Fundierung* dienen, welche *Stiftung* ist, beispielsweise in der kategorialen Anschauung, in welcher diese oder jene Darstellung von Gegenständen vorab durch eine bestimmte Beziehung strukturiert zu sein scheint. Damit ist gemeint, dass die fragliche Beziehung auf einer nichtsdestotrotz zu einem fundie-

renden Register verformten oder *architektonisch transponierten* darstellenden Grundlage gegründet zu sein scheint, und dies in dem Maße, wie es irreduzibel *Zirkularität* zwischen dem *Fundierten* und dem *Fundierenden* gibt, als ob die phänomenologische Grundlage niemals da gewesen wäre außer immer schon durch all die Beziehungen strukturiert, welche ihrerseits im fundierten Register möglich sind, das heißt als ob diese Grundlage selbst immer schon das fundierende Register für das fundierte Register wäre.

Das trägt zwei wesentliche Konsequenzen in sich, die bei Husserl operativ wirksam sind, ohne dass sie jemals eigens thematisch geworden sind.⁵ Die erste ist, dass es von einem Register zu einem anderen keine mögliche „Deduktion“ gibt, sei sie logisch-mathematisch oder metaphysisch. Die *Stiftung* ist, wie wir sagten, *symbolisch*, und zwischen der phänomenologischen Grundlage und dem fundierenden Register – also zwischen der phänomenologischen Grundlage und der *Stiftung* – gibt es einen irreduziblen *hiatus*, einen Sprung, durch welchen und in welchem die phänomenologische Grundlage zwar nicht vernichtet, aber ausgestrichen wird. Wenn man annimmt, dass die Stiftung der kategorialen Anschauung die eines Sinns ist, so sieht man, dass sie ohne bestimmte Prämissen (aber nicht ohne Grundlage) ist, dass sie ins phänomenologische Feld im Verhältnis zu ihrer Grundlage eine radikale *Neuheit* einführt, dass sie also *Sinnereignis* ist. Die zweite Konsequenz ist indessen, dass entsprechend dem *hiatus* zwischen phänomenologischer Grundlage und *Stiftung* diese nicht ein vorsätzlicher Bewusstseinsakt, eine aus rationalen Prämissen getroffene Wahl sein kann (selbst dann, wenn diese *Stiftung* die einer Rationalität ist), sondern eben ein Akt der *Erfindung*, und zwar einer relativ *blinden* Erfindung, die sich nur in dem Maße verdeutlicht, wie das dadurch Fundierte Fundierungen von gleicher Struktur eröffnet, das heißt ein neues architektonisches Register, das seinerseits unter Umständen als phänomenologische Grundlage für weitere Stiftungen dienen kann. Das phänomenologische Feld kann derart als ein Stapel architektonischer Register in den Blick genommen werden, die wechselweise als fundiertes Register, phänomenologische Grundlage und fundierendes Register für ein weiteres fundiertes Register fungieren können, womit einhergeht, was ganz entscheidend ist, dass diese Funktionswechsel nicht Akten des Bewusstseins unterstehen, die in irgendeiner *Gegenwart* der so-

⁵ Wir nehmen hier die sehr fruchtbare, von E. Fink eingeführte Unterscheidung zwischen „operativ“ und „thematisch“ auf. Vgl. E. Fink, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, hg. von A. Schwarz, Freiburg: K. Alber 2004.

genannten ursprünglichen Zeit angewiesen werden können. Vielmehr regelt die *Stiftung* oder eher noch der Stapel an *Stiftungen* das Leben und die Sinne des Bewusstseins, und dies dem entlang, was einzig und allein noch als seine *transzendente Geschichte* begriffen werden kann: Stapel, in dem keine Vorzeitigkeit oder ereignishaftige Sukzessivität erlebt werden kann, von *Sinnbildungen*, die sich augenblicklich (im platonischen *exai-phnès*, der nicht zeitlich ist) in *Sinnstiftungen* transponieren, und ohne *Urstiftung*, die den inauguralen Akt einer Selbstgegenwart des Bewusstseins voraussetzen würde – niemand weiß, wann er zu sprechen „begonnen“ hat oder wann er zu berechnen „begonnen“ hat. Die *Stiftung*, die symbolische Institution (in unseren Beispielen die des Sprachsystems oder der Arithmetik) ist irreduzibel ohne Ursprung (ohne in einem *Jetzt* des Bewusstseins nachweisbaren phänomenologischen *Sprung*, ohne *Sprung* des *Ursprungs*), also ohne festzumachenden phänomenologischen Ursprung und ohne inauguralen Anfang in der Zeit – im Gegensatz zu dem, was Husserl gedacht hat.

Dies hat aufgrund der darin implizierten Diskontinuität folglich zudem zur Konsequenz, dass die Husserl'schen Analysen der Zeitlichkeit insofern gründlich aufs Neue in Frage gestellt werden, als diese stets eine Kontinuität des *Strömens* unterstellen, und ohne dass man damit auf die eine oder andere Weise beim cartesischen Instantanismus anlangt (der Augenblick soll ohne Vergangenheit und ohne Zukunft sein), läuft dies darauf hinaus, gleichermaßen jede Auffassung wieder in Frage zu stellen, die die *Unterbrechung* des dem *hiatus* zwischen phänomenologischer Grundlage und Stiftung koextensiven phänomenologischen Feldes einem „Urtrauma“ angleichen würde (Heidegger, Levinas). Es kann aufgrund eben dieses *hiatus* auch nicht angehen, dass man die Henry'sche Auffassung des Lebens als Affektivität in reiner und kontinuierlicher Selbstaffektion aufnimmt: Unterstellt man, wie M. Henry dies tut, dass dieses die letzte phänomenologische Grundlage darstellen würde, so bliebe es als solches ewig stumm und dunkel, weil immer schon vergessen oder verformt durch seine architektonische Transposition – in der besten der Hypothesen – ins fundierende Register der Sprache.

Wir können hier aus Mangel an Platz nicht aufs Neue entfalten, was wir unter dem archaischsten architektonischen Register des phänomenologischen Feldes verstehen. Sagen wir einfach nur, dass die Sprache daran teilhat und dass die Affektivität ihrerseits irreduzibel ein integrierender Teil davon ist. Die *Sprache (langage)* indes und nicht das Sprachsystem (*langue*): das heißt die phänomenologische Grundlage des Sprachsystems und nicht ihr fundierendes Register, bereits zugeschnitten zu Bedeutungen und „normiert“ durch die Regeln ihrer Verkettungen. In der Sprache

als Zeitigung, in einer *Gegenwärtigkeit* ohne anweisbare *Gegenwart*, eines Sinns, der sich sucht und der sich macht, ohne sich jemals selbst zu sättigen (es sei denn, illusorisch), findet die *Sinnbildung* statt: Dieser in sich diskursive Sinn ist offenkundig an keinen Gegenstand gebunden, er ist nicht intentional, ohne dass er deshalb der intellektuelle Sinn einer Idee im platonischen oder cartesischen Sinne sein muss. Die Intentionalität und die durch sie konstituierte *doxa* gehören bereits dem Sinn in einer anderen Bedeutung an, das heißt in aller Strenge, der *Bedeutsamkeit*, die selbst ihrerseits der *Sinnstiftung* angehört. Der Dialog der Seele mit sich selbst, von der Platon sprach, ist noch für uns phänomenologisch Sprache, Zeitigung in *Gegenwärtigkeit* ohne *Gegenwart*, und das Anhalten dieses Dialogs ist Anhalten der *Gegenwärtigkeit* – ihre *Unterbrechung* – über dem, was daraus als die *Gegenwart* der *doxa* hervorgeht – *Gegenwart*, in der es genau um die Bedeutsamkeit eines *Was* gehen wird: das „Was“ der Wahrnehmung und der Phantasie, wenn sie weiß, *was* sie wahrnimmt oder *was* sie phantasiert. Darin besteht zweifellos die elementarste *Stiftung*, wiewohl sie, wir können es hier nur erahnen lassen, bereits hinreichend komplex ist – Komplexität der *Unterbrechung*.

Nicht jedes *Sinnereignis* ist indes einer *Stiftung* von Bedeutsamkeiten strikt äquivalent, ob sie nun zu einem Sprachsystem oder zum alltäglichen Feld der Wahrnehmung und der Phantasie usw. gehören. Im Allgemeinen ist die *Stiftung* einerseits den erworbenen Habitus in der unbewussten Ausübung seines *Fungierens* – es handelt sich um Wege des Zugangs zur *Stiftung*, die man jeden Moment ohne Bewusstsein wieder durchlaufen kann – und andererseits den symbolischen Kondensaten koextensiv, die sich darin sedimentieren und die nicht den Gegenstand einer Wiedererinnerung bilden, die wie die Urteile der kantischen Tafel *scheinbar* von nirgendwo kommen. Das heißt, dass von der Heidegger'schen *Bewandtnisganzheit* bis hin zu einer beliebigen mathematischen Theorie mit diesen oder jenen Codes des Kunstschaffens dazwischen all das, was der menschlichen Erfahrung angehört, der *Stiftung* und der Stapelung von *Stiftungen* angehört. Es ist stets derselbe (menschliche) phänomenologische Fundus, der sich in verschiedenen Kulturen unterschiedlich kodiert und strukturiert findet, ohne dass man von der einen zur anderen von einem Fortschritt in irgendeiner Annäherung an die Wahrheit sprechen könnte – man kann höchstens vom materiellen und technologischen Fortschritt sprechen, doch allmählich weiß man, dass dieser nicht eindeutig ist, dass er potentiell (oder leider! mitunter tatsächlich) verheerende Dunkelzonen enthält. Mit anderen Worten, und ohne Rücksicht: Nicht jede *Stiftung* ist schlicht und einfach mit dem *Sinnereignis* identifizierbar – so untersteht beispielsweise der Kapitalismus

einer *Stiftung*, aber er fällt sicher nicht mit der Heraufkunft eines Sinns zusammen, er ist vielmehr auf phantastische Weise Erzeuger von Unsinn.

Wir finden uns also hier an einer neuen Wegkreuzung, an der der Umgang mit dem *Sinn* nicht absolut vom Umgang mit dem *Unsinn* unterschieden werden kann. Wir sind es in der Institution der Philosophie dermaßen gewohnt, die positive, *aufklärende* Seite der Vernunft in den Blick zu nehmen, dass wir darüber ihre dunkle Seite vergessen, dass wir sie sogar fürchten und ihr den Namen *Irrationalität* zuweisen. Nun verhält es sich seit der phänomenologischen Revolution allerdings anders damit: Wenn die Vernunft aus einer bestimmten symbolischen, philosophischen *Stiftung* des Sprachsystems und der Wirklichkeit hervorgeht, und wenn sie als solche darauf hinausläuft, die Termini des Sprachsystems und ihre Verkettungen sowie die Termini der Wirklichkeit durch *Bestimmung* zu *recodieren*, dann muss die Phänomenologie uns zeigen – das ist alles, was wir hier sagen wollen –, dass eben nicht die Verbindung ihrer Bestimmtheiten und weiter dann ihrer Thesen, Doktrinen oder *dogmata* das philosophische Denken leben lässt, sondern die sich jedes Mal in jeder Bestimmtheit eröffnenden *Unbestimmtheitszonen*, die unaufhörlich in dem *hiatus* „schweben“, den es jedes Mal zwischen einer phänomenologischen Grundlage und einem fundierenden Register gibt, das zirkulär mit einem fundierten Register verbunden ist. Das Rätsel des Menschen ist eben, dass einerseits der Mensch allgemein ein symbolisches Tier der symbolischen Institution ist, die er nicht „geschaffen“ hat, aber die ihn macht, und dass er, wäre er nur dieses, es genauso wenig wüsste wie ein wildes Tier Bewusstsein von seinen Verhaltensweisen hat. Dies impliziert andererseits, dass er auf Distanz zu den Bestimmungen oder den symbolischen Codes bleibt, dass er nämlich wesentlich die *Unbestimmtheitszonen*, von denen wir sprechen, bewohnt und von diesen bewohnt wird. Daraus ergibt sich, dass vermittelt einer phänomenologischen *Epoché*, die wir hyperbolisch nennen, weil sie jede symbolische Bestimmtheit außer Kraft setzt, die phänomenologische Revolution letztlich darin besteht, die Analyse der symbolischen *Stiftungen* von diesen Unbestimmtheitszonen selbst *her* wiederaufzunehmen – der Formulierung Husserls gemäß: um an dem, was selbstverständlich ist, das zu begreifen, was nicht selbstverständlich ist (vgl. *Hua* XXXIV, Text Nr. 36). Daraus ergibt sich nun, dass die dunkle Seite der Vernunft diejenige wäre, die der integralen, restlosen Vollendung der Vernunft, das heißt ihrer ortlosen Assimilierung an einen intellektuellen oder geistigen „Automaten“ entspräche, und dass sich darin folglich das exklusive Reich des *Unsinns* etablieren würde – „ortlos“, sagten wir soeben, weil wir alsdann nicht einmal mehr Gehirne in einem Gehäuse wären, sondern Computer, ohne

Zeit und ohne Ort, ohne Geschichte, blind und un-schuldig. Dagegen ist gerade die helle Seite der Vernunft genau diejenige, wodurch sie sich *nicht vollendet*; sie hat ihren Platz in ihren Unbestimmtheitszonen, die dafür sorgen, dass sie mit ihren Schritten in ihre eigenen Fußstapfen tritt und nie gesättigten *Sinn* stiftet, mit seinen Horizonten, in denen es ihm überlassen bleibt, sich endlos auszuarbeiten. Wenn der „Moment“ einer Stiftung des Sinns nicht eigens in der Zeit angesiedelt ist – dies hatte Husserl bereits auf seine Weise insbesondere in *Der Ursprung der Geometrie* begriffen –, dann ist er umgekehrt in die transzendente Geschichte der Stapel von *Stiftungen* eingeschrieben und dann ist er seinerseits *Erzeuger von Geschichte*, denn er ist Erzeuger symbolischer Ausarbeitungen, die daraus als ihrer Quelle schöpfen – einer Geschichte also, die a priori nichts mehr mit einer Theodizee zu tun hat. Somit, kann man sagen, gibt es kein *Sinnereignis*, das nicht Erzeuger von Geschichte ist, und zwar einer ebenso sehr individuellen wie kollektiven Geschichte. Für uns und im Gegensatz zur überkommenen Meinung hat nicht so sehr Hegel als vielmehr Husserl auf eine im eigentlichen Sinne analysierbare Weise die Geschichte in die Philosophie eingeführt. Und dies bekanntlich, weil es nicht *eine* auf die Parusie des Geistes ausgerichtete Geschichte gibt, sondern Geschichten, die sich überschneiden und sich vermischen und so der Phänomenologie als analytischer Disziplin eigens ungeheure und noch kaum erforschte Untersuchungsfelder lassen: und dies nicht nur unendlich, sondern auch über die klassische Unterscheidung zwischen rational und irrational hinaus, und nichts vermag dabei a priori vorweg über Sinn und Unsinn zu entscheiden, wenn nicht eben, was den Unsinn betrifft, der Verfall der symbolischen Institution und der symbolischen Ausarbeitung in der blinden Automatizität, in der eben nichts mehr ausgearbeitet werden kann. Somit könnte man sogar vertreten, dass eine *Stiftung*, deren Struktur es wäre, bis zu ihrer das *Sinnereignis* vernichtenden Selbstvollendung gehen zu können, eher eine *Entstiftung* denn eine symbolische Stiftung wäre. Nicht ohne Grund spricht man beispielsweise vom wilden Kapitalismus. Die Art *Sinnereignis*, die dem allgemein korrelativ wäre, wäre die Barbarei.

Das heißt auch, wenn man alles genau bedenkt, dass die *Stiftung* selbst mit dem *Sinnereignis* nur dann zusammenfällt, wenn sie sich nicht mehr vollendet, wenn durch den *hiatus*, der die phänomenologische Grundlage vom fundierenden Register trennt, und durch die zeitlichen *Diskontinuitäten* hindurch, die dies unterstellt, auch weiterhin darin *Unbestimmtheit prinzipieller Natur* sich abspielt – durch das, was wir an anderer Stelle die Transpassibilität des fundierenden Registers für die phänomenologische Grundlage genannt haben, insofern diese Grundlage für das

fundierende Register von der Ordnung der Transpassibilität ist. Zu glauben, erstere werde von dem zweiten völlig ausgestrichen, heißt *Ideologie* zu betreiben – zum Beispiel zu glauben, der Kapitalismus sei die natürliche Folge des menschlichen Wunsches nach Wohlstand und materiellem Reichtum, oder auch zu glauben, das menschliche Gehirn sei identisch mit einer Art gigantischem Computer usw. – und eben dadurch die Notwendigkeit der symbolischen Ausarbeitung zum Verschwinden zu bringen –, genau dadurch wird das eingeführt, was Hegel so treffend die List der Vernunft nannte. Dennoch wissen wir nicht und werden es niemals mit Exaktheit wissen, was durch die *Stiftung* gestiftet wird und als *Sinn* ankommt. Auch wenn die Situierung dieses oder jenes gestifteten Sinns diesem oder jenem architektonischen Register zugewiesen werden kann, ist der Gehalt dieses Sinns doch irreduzibel von einer Verschwommenheit beeinträchtigt, von dem, was Merleau-Ponty ein „Verwackeltes“ nannte, und was eigentlich phänomenologisch ist, das heißt auch eigentlich lebendig. Phänomenologe sein ist letztlich den Sinn für dieses Verschwommene oder dieses Verwackelte zu haben, und genug davon zu haben, um fähig zu sein, mit ihm zu arbeiten, ohne es zu zerstören. In einer Epoche, in der wir von allen Seiten von den blinden Automatismen der Bestimmtheiten bedroht werden, das heißt von der Barbarei unter einer Unendlichkeit von Gesichtern, in der alles gewissermaßen aus unausweichlichen Schicksalhaftigkeiten hervorzugehen scheint, muss man unbedingt mehr denn je den Geist in einer äußersten Wachsamkeit für all die Unbestimmtheitszonen offen halten, in denen die Luft bleibt, in der unsere Freiheit noch atmen kann. Das *Sinnereignis* ist weder notwendig noch willkürlich, weder das Produkt der Schicksalhaftigkeit noch das Resultat des Willens.

Übersetzt von Hans-Dieter Gondek