

TRANSCENDENTALER SCHEIN UND PHÄNOMENOLOGISCHE URSPRÜNGLICHKEIT — WELTERFAHRUNG BEI HUSSERL UND FINK^{1*}

TRANSCENDENTAL ILLUSION AND PHENOMENOLOGICAL ORIGINALITY — THE WORLD-EXPERIENCE IN HUSSERL AND FINK

IKEDA YUSUKE

Graduated student of Ritsumeikan University Kyoto,

PhD student of Ritsumeikan University Kyoto, 604-8451 Kyoto, Japan

E-mail: lt007026@ed.ritsumei.ac.jp

This paper holds that the philosophical relation between Husserl's and Fink's phenomenological philosophies can be characterized in terms of proximity and distance. We proceed by focusing on the philosophical foundation of their projects and, in particular, on the Kantian notion of “transcendental illusion”, which they use, though in different manners, as a way of determining purely philosophical illusions — a preliminary task to found transcendental phenomenology proper. We select this Kantian notion as a central theme inasmuch as it concerns the metaphysical problematic of the world. Our analysis shows that Fink defends the Husserlian thesis that the world is not merely an “idea of pure reason” (Kant), but an experience. In effect, the world is necessarily pregiven to us, though anonymously, in an intentional experience; in other words, intentional experience without the pregiven world is, according to the late Husserl, unthinkable. Fink's characterization of world-experience is radically different from Husserl's. This difference or distance comes from Fink's conception of “enworlding” (Verweltlichung), i. e., the self-actualization of constituting subjectivity in the world-actualization. Fink's very idea of this type of correlation has two specific enabling functions: (1) the world's originally enframing function (die ursprünglich einrahmende Funktion) of the entity into the world itself and (2) the event-like character of the “intruding” (Eindringen) of the subject into the world. Therefore, we conclude that Fink's phenomenological contribution to philosophy consists not only in his genuine reflection on, and analysis of, the phenomenological conception of correlation at the deep level of world-experience, but also in his metaphysical reformulation of the traditional concept of the world.

Key words: transcendental illusion, transcendental idealism, intentional correlation, world-experience, origin of the world, access to time-horizons, event.

* Es ist mir eine Freude, an dieser Stelle einige Wörter des Dankes an meine Freunde aussprechen zu dürfen. Zu besonderem Dank bin ich Fabien Muller verpflichtet, der mir bei der Gestaltung des deutschen Textes mit vielen Verbesserungsvorschlägen geholfen hat: ohne seine Hilfe hätte die Arbeit nicht erscheinen können. Mein Dank gilt ferner Nicolás Garrera-Tolbert für seine freundliche Hilfe bei der sprachlichen Formulierung des englischen Abstracts. Danken möchte ich Georgy Chernavin und Herrn Andrei Patkul für die Ermutigung dieser Arbeit.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ИЛЛЮЗИЯ И ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ИЗНАЧАЛЬНОСТЬ — ОПЫТ МИРА У ГУССЕРЛЯ И ФИНКА

ИКЕДА ЮСУКЕ

Аспирант Ритсумейкан Университета Киото, 604-8451 Киото, Япония.

E-mail: lt007026@ed.ritsumei.ac.jp

В данной статье отношения между феноменологическими философиями Гуссерля и Финка характеризуются в терминах близости и дистанции. Мы фокусируем внимание на философских основаниях их проектов и в частности на кантовском понятии «трансцендентальной иллюзии», которое используют оба автора, хотя и по-разному, на пути к определению чисто философских иллюзий — в этом состоит предварительная задача, если мы хотим обосновать трансцендентальную феноменологию надлежащим образом. Мы выбрали это кантовское понятие как центральную тему постольку, поскольку оно затрагивает метафизическую проблематику мира. Наш анализ показывает, что Финк придерживается гуссерлевского тезиса, согласно которому мир это не только «идея чистого разума» (Кант), но и опыт. На деле, мир с необходимостью нам пред-дан, хоть и анонимным образом, в интенциональном опыте; другими словами, интенциональный опыт, согласно позднему Гуссерлю, немислим без пред-данного мира. Финк характеризует опыт мира радикально иначе, чем это делал Гуссерль. Отличие или дистанция берет начало в финковской концепции «обмирщения» (*Verweltlichung*), т. е. само-реализации конституирующей субъективности в процессе реализации мира. Корреляция такого типа, согласно идее Финка, позволяет выполнять специфическую двоякую функцию: (1) функцию изначального обрамления (*die ursprünglich einrahmende Funktion*) миром, встраивания элементов в сам мир и (2) событийного «вторжения» (*Eindringen*) субъекта в мир. Таким образом, это позволяет нам сделать вывод о том, что вклад Финка в философию состоит не только в этой рефлексии о феноменологической концепции корреляции и анализе фундаментального уровня опыта мира, но также и в его метафизическом реформулировании традиционного понятия мира.

Ключевые слова: трансцендентальная иллюзия, трансцендентальный идеализм, интенциональная корреляция, опыт мира, исток мира, доступ к временным горизонтам, событие.

NÄHE UND DISTANZ — FINK UND HUSSERL

Die vorliegende Abhandlung zielt darauf ab, einen Horizont zu eröffnen, vor dem das Denken des jungen Eugen Finks (1905–1975) mit demjenigen Husserls «systematisch hinsichtlich ihrer verschiedenen philosophischen Grundlegungsdimensionen» verglichen werden kann. Finks Philosophie hat, könnte man sagen, *zwei Gesichter*. Einerseits haben auf sein Denken zwei Lehrer, d. h. Edmund Husserl und Martin Heidegger, einen entscheidenden Einfluss ausgeübt, sowie er selbst auch die Gedanken dieser beiden

Leitcharaktere der «phänomenologischen Bewegung» weiterentwickelt hat. Andererseits ist aber auch leicht einzusehen, dass Fink die Impulse Husserls und Heideggers weder nur schlicht hingenommen, noch bloß unkritisch propagiert hat, sondern dass er sich in seinen Schriften kritisch mit Husserls und Heideggers Denken auseinandergesetzt hat. Vielleicht dürfen wir diese Charakteristik des Denken Finks mit dem Titel eines Sammelbandes seiner Aufsätze symbolisch als «Nähe und Distanz» (Fink, 1976) zu Husserl und Heidegger benennen. Aber wir können uns offensichtlich nicht begnügen, diese Nähe und Distanz bloß *biographisch* (darunter sei auch verstanden: entstehungsgeschichtlich) oder *historisch* (im weitesten Sinne wirkungsgeschichtlich) nachzuvollziehen. Wir müssen unsere Thematik also streng begrenzen. Zu dieser Begrenzung soll der Begriff des *transzendentalen Scheins* dienen, der bekanntlich von Immanuel Kant stammt, und uns einen Leitfaden zur Lektüre Husserls und Finks zur Hand gibt. Wie Fink selber schreibt, ist die «Vernichtung der dogmatischen Metaphysik» — d. h. das *Erkennen des «transzendentalen Scheins»* — «das erste Geschäft einer Grundlegung der Philosophie» (Fink 1966, 101).¹ *Wir stellen demgemäß fest, dass nicht nur Kant, sondern auch Husserl und Fink diese Aufgabe auf ihre je eigene Weise vollbracht haben, um ihr eigenes philosophisches Unternehmen zu ermöglichen.* Wenn unsere Hypothese bewiesen werden kann, müssen dadurch die *grundlegenden Dimensionen dieser Philosophien* zu Tage kommen, d. h. wenn der *philosophische Schein* aufgehoben ist, muss die *Ausweisung seiner Erkenntnis möglich*, und darin der *grundlegende Charakter der Philosophie*, ihr *logos didonai* selbst erwiesen werden. Unser Ziel liegt nun darin, «Nähe und Distanz» auf dem Hintergrund jener Dimensionen darzustellen.

Deswegen muss unsere Abhandlung drei Hauptteile zählen. (1) Wir untersuchen kurz den Begriff des transzendentalen Scheins bei Kant und Husserl, sofern dies für unser Vorhaben nötig ist. Hier soll es um die in sich verschiedenen Ansätze des *transzendentalen Idealismus* und besonders um den ihm zugrundeliegenden *Erfahrungsbegriff* gehen. (2) Dann muss Finks Bestimmung dieses Begriffs an sich und hinsichtlich seiner systematischen Rolle in seiner Philosophie erörtert werden. Hier untersuchen wir nicht nur die *VI. Cartesianische Meditation* (Fink, 1988a),² sondern auch Finks *Kantstudien-Aufsatz*, weil wir besonders in diesem zweiten Text leicht erkennen können, wie sich Fink sowohl von Kant (genauer gesagt, vom «Kritizismus», unter dem Fink Rickerts Schule versteht) (Fink, 1966, 79), als auch von Husserl distanziert. Denn der *Kantstudien-Aufsatz* zielt nachweislich darauf ab, Husserls Phänomenologie, die den «gegenwärtigen Kritiken» durch den «Kritizismus» ausgesetzt waren, zu verteidigen, auch wenn uns scheint, dass Fink einige wesentliche Gegenkritiken mit seinen eigenen philosophischen Ansätzen, die sich nicht immer mit denen Husserls decken, formuliert hat. (3) Am Ende werden wir versuchen, das Grundkonzept der frühen Philosophie Eugen Finks unter dem Titel der *Phänomenologie des «Ursprungs der Welt»* (Fink, 1966, 102) zusammenzufassen und ihre Fragestellung und Aufgabe formal zu skizzieren.

1 Von nun an als Kantstudien-Aufsatz abgekürzt.

2 Von nun an als VI.CM abgekürzt.

1. EIN ÜBERBLICK ÜBER DEN BEGRIFF DES TRANSZENDENTALEN SCHEINS BEI KANT UND HUSSERL

Wie oben angedeutet, ist der Gegenstand unserer Untersuchung der «transzendentaler Schein». Bekanntlich stammt aber der Begriff des «transzendentalen Scheins» ursprünglich von Immanuel Kant. Husserl verwendet diesen Begriff, dessen Gebrauch wir jedoch nicht mit Kants identifizieren können, im Zusammenhang einer systematischen Reflexion über seines eigenen philosophischen Standpunkt als solchen. Im folgenden Abschnitt muss daher der philosophische Sinn und die Rolle des transzendentalen Scheinbegriffs bei Kant und Husserl kurz umrissen werden.

1–1. *TRANSZENDENTALER SCHEIN BEI KANT*

Der Ausdruck des *Scheins* besagt in gewissen philosophischen Zusammenhängen die *nicht erkannte Illusion*, genauer gesagt, den Irrtum der Erkenntnis bzw. des Urteils, etwas, das in sich nicht wahrhaft ist, das aber dennoch für wahrhaft oder wirklich gehalten wird, *ohne dass man sich dessen aber bewusst ist*.³ Darum könnte man sagen, sind die Sätze «man ist in einem Schein befangen» und «man setzt das Sein eines Gegenstandes, welcher an sich nicht als wahrhaft angenommen werden kann, ohne sich dessen bewusst zu sein» philosophisch gleichwertig. «Transzendentaler Schein» im Kantischen Sinne ist jedoch eine spezifische und rein philosophische Illusion, die notwendig die Vernunft selbst mit sich bringt. Der Grund dieses spezifischen Scheins besteht, Kant zufolge, weder in unserer Unachtsamkeit beim Urteilen noch in Mangel an Erkenntnis, sondern er ergibt sich als «natürliche und unvermeidliche Illusion» der Vernunft (Kant, 1998, A298/B397).⁴ Anders als im Fall des «empirischen Scheins (z. B. des optischen)», den wir als Schein irgendwann durch Gewinnung einer neuen Erkenntnis oder durch Verbesserung der erkenntnisbildenden Prozesse im Prinzip erkennen (Kant, 1998, A295/B351), und im Fall des «logischen Scheins», der, wenn man die Regeln der Logik beachtet, prinzipiell vermeidbar ist (Kant, 1998, A296/B353), betrachtet Kant die *Reflexion über den «transzendentalen Schein»* bzw. das *Erkennen desselben* als eine notwendig geforderte und rein philosophische Aufgabe (Kant, 1998, A295/B352). Mit einem Wort: Diese Aufgabe muss Kant, der eben auf eine «Kritik der reinen Vernunft» abzielt, notwendig durchführen, weil der Grund dieses spezifischen Scheins in der Vernunft selbst liegt. Kant ergründet das Problem des transzendentalen Scheins in der *KrV*, indem er drei Grundthematiken der überlieferten Metaphysik in Anschein nimmt — rationale Psychologie, Kosmologie und Theologie, die sich unter dem Sammelbegriff *metaphysica specialis* zusammenfassen lassen —, unter dem Blickwinkel der *Dialektik der Vernunft*, die sich «Logik des Scheins» nennt (Kant, 1998, A131/B170, A293/B349), und deren Aufgabe ausdrücklich als «Kritik des dialektischen

3 Beispielsweise besagt der Schein im ästhetischen Zusammenhang ohne Zweifel etwas ganz anderes. Denn wir sollen in einer ästhetischen Einstellung prinzipiell immer dessen inne sein, dass das, was der Schein darstellt, nicht notwendig wahrhaft oder wirklich sein muss, weil er reine Fantasie sein kann. D.h. der Schein ist in einem Gemälde oder Roman in manchen Fällen *als Schein erkannt*. Die Leute, die die Scheinbarkeit des künstlichen Scheins nicht zu erkennen vermögen, hält man normalerweise für verrückt.

4 Von nun an als *KrV* abgekürzt.

Scheins» bestimmt ist (Kant, 1998, A62/B86). Damit wir die Wirkung des *Erkennens des transzendentalen Scheins* ermessen können, ziehen wir nun unsererseits Kants *Weltbegriff*, den Gegenstand der sog. *rationalen Kosmologie*, kurz in Betracht.

Kant bestimmt das Wort «Welt» in erster Linie als die «absolute Totalität der existierenden Dinge» (*ontologische Bestimmung der Welt als Totalität*) (Kant, 1998, A419/B447), die aber notwendig als «Gegenstand, der *nirgend anders als in unseren Gedanken* gegeben werden kann» (hervorhebung von Vfs.) (Kant, 1998, A481/B509), anzusehen sei. Kant stellt aber gleichzeitig auch fest: «Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden» (Kant, 1998, A51/B75). Der Gegenstand, den wir als *etwas* je sinnvoll bezeichnen und als Korrelat des *wahrhaftigen Erkennens* annehmen können, kann nur im Zusammenspiel von *Sinnlichkeit und Verstand* gegeben werden. Deswegen scheint uns Kants Grundansatz darin zu liegen, die Welt als *Totum* in «die *schlechthin unbedingte Totalität der Synthesis der Erscheinungen*» (Kant, 1998, A481/B509) aufzulösen (*erkenntnistheoretische* Gegebenheitsweise der Welt). Weil die reine Vernunft dem Gesetz unterworfen ist, dem zufolge, wenn ein Bedingtes schon gegeben ist, «die ganze Reihe aller Bedingungen desselben», notwendig gegeben sein muss (Kant, 1998, A497/B525), nimmt sie ohne weiteres an, dass die «Welt» *als die ganze Reihe aller Bedingungen notwendig entweder unendlich oder endlich sein muss* (Kant, 1998, A503/B531). Aber ohne Zweifel kann uns «die empirische Synthese und die Reihe der Bedingungen in der Erscheinung <...> notwendig sukzessiv und nur in der Zeit nach einander gegeben» (Kant, 1998, A500/B528) werden. Weil die empirische Synthesis «*notwendig sukzessiv und nur in der Zeit nach einander gegeben*» wird, kann *die Welt in ihrer Totalität* niemals in unserer möglichen Erfahrung gegeben, sondern nur «in unseren Gedanken» rein logisch gedacht werden. Dabei kommt zwar der erkenntnistheoretische Unterschied *zwischen dem empirisch gegebenen (bzw. zu gebenden) Gegenstand und der Welt als absoluter Totalität der Synthesis der Erscheinungen* zum Vorschein, mit der gleichzeitig auch die *ontologische Differenz*, d. h. die *Differenz der Seinsweise* von beiden offenbar wird. Diese Sachlage kann so ausgedrückt werden, dass dem Weltbegriff kein Erkenntnisgegenstand zukommt, d. h. dass sein Gegenstand «*an sich*» *nichts* ist.⁵ Die *Welt* an sich existiert daher *weder unendlich noch endlich*, weil nur der *Gegenstand der möglichen Erfahrung überhaupt* dem oben genannten Gesetz der reinen Vernunft unterworfen sein *kann* (Kant, 1998, A504/B532).⁶ Dies besagt: «Nichts (die Welt!)» — kann keineswegs einem solchen Gesetz unterworfen sein. So unterscheidet Kant in *KrV* die Welt streng von dem Ding an sich (Gegenstand), *um den «transzendentalen Schein» hervorzuheben*.

Hier wollen wir auf eine nennenswerte Konsequenz aufmerksam machen, die Kants

5 Diese Ansicht teilen wir mit Eugen Fink und Lázló Tengelyi. Vgl. (Fink, 1990, 139) und (Tengelyi, 2007, 70). Auch vgl. einen aufschlussreichen Kommentar zu Kant: (Ishikawa, 1990).

6 Übrigens bestätigt Fink spätestens im Jahre 1931 ausdrücklich mit der klaren Sicht diese Sachlage bei Kant. Darin sieht er schon Kants epochemachende Beiträge zum Weltbegriff. «Die positive Bedeutung der kantischen „Ideenlehre“ besteht darin, negativ gezeigt zu haben, daß die Verhältnisse des Innerweltlichen nicht auf die Weltganzheit anwendbar sind; daß zunächst die menschliche Vernunft das Schicksal hat, die Weltganzheit nach dem Schema einer innerweltlichen Ganzheit sich vorstellen, daß sie sich aber damit notwendig in einen Widerstreit verwickelt» (Fink, 2008, 95). Vgl. (Fink, 2006, 416) und (Cairns, 1976, 98).

Ansatz notwendig mit sich bringt: *Der transzendente Schein hat gar keinen Gegenstand in der Erfahrung, während der oben genannte empirische oder logische Schein einen Gegenstand, den wir gemäß unserer Erkenntnisart sollen erkennen können, haben muss.* Und diesen scheinbaren Gegenstand des transzendentalen Scheins, der in sich ein Unding ist, setzt Kant mit den *transzendentalen Ideen* gleich (Kant 1998, A321/B377), *die nicht als «konstitutives Prinzip», sondern nur als «ein regulatives» gelten* (Kant 1998, A508/B536).⁷ *Der Gegenstand des empirischen oder logischen Scheins und der des transzendentalen sind ihrem Wesen nach, ja, ontologisch grundverschieden.* Daher können wir annehmen, dass der «Schlüssel» der Auflösung dieses Scheins nicht nur in einer Art *Lehrbegriff des transzendentalen Idealismus* besteht — grob gesagt wäre dies etwa eine «erkenntnistheoretische» Interpretation —, (Kant, 1998, A490/B518) sondern auch in der Einsicht in den *ontologischen Unterschied zwischen einem Gegenstand überhaupt und Nichts*, d.h. der *Idee ohne Gegenstand*. Diese Interpretationslinie könnte man etwa als «ontologisch» bezeichnen. Wenn man diesen Unterschied im Hinblick auf die Differenz von *Phaenomena* und *Noumena* in Betracht trifft, kann die betreffende Interpretationslinie *kosmologisch* heißen.⁸ Diese Überlegungen nun laufen auf die Erkenntnis hinaus, dass ein transzendentaler Schein exakt dann vorliegt, wenn dem Gegenstand der «Idee», der an sich nichts ist, die Bestimmungen, die von der Natur der Gegenstände unserer möglichen Erfahrung herkommen, zugesprochen werden. Dabei wird die Welt an sich bei Kant als das *Bild ohne Urbild*, d.h. als *der von der reinen Vernunft hervorgebrachte Schein* ausgelegt. Wir verfallen diesem Irrtum auf sozusagen «transzendente» Weise, weil er, wie oben hingewiesen, eine für die Vernunft «natürliche und unvermeidliche Illusion» (Kant, 1998, A298/B397) darstellt, d. h. die Vernunft nimmt den Weltbegriff als das *Abbild des Urbilds* (oder als «*Urbilder der Dinge*») (Kant, 1998, A313/B370), wie es, nach Kant, bei Plato der Fall sei) an. Diese Art «metaphysische» Erkenntnis, deren Gegenstand es nur in unseren Gedanken geben kann, ist «*doch als gegeben anzusehen, und Metaphysik ist, wenn auch gleich nicht als Wissenschaft, doch als Naturanlage (metaphysica naturalis) wirklich*» (Kant, 1998, B21).⁹

7 «Da durch den kosmologischen Grundsatz der Totalität kein Maximum der Reihe von Bedingungen in einer Sinnenwelt, als einem Dinge an sich selbst, gegeben wird, sondern bloß im Regressus derselben aufgegeben werden kann, so behält der gedachte Grundsatz der reinen Vernunft, in seiner dergestalt berichtigten Bedeutung, anoch seine gute Gültigkeit, zwar nicht als Axiom, die Totalität im Objekt als wirklich zu denken, sondern als ein Problem für den Verstand, also für das Subjekt, um, der Vollständigkeit in der Idee gemäß, den Regressus in der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten anzustellen und fortzusetzen». Kant kann ohne Schwierigkeit die Welt (als Nichts verstanden) mit der Idee gleichsetzen, weil der Weltbegriff bei ihm prinzipiell als «*ens rationis*», d. h. «*leerer Begriff ohne Gegenstands*» verstanden wird. «*Ens rationis*» selbst wird hier als «*Nichts*» verstanden. Vgl. (Kant, 1998, A290/B346 (Siehe besonders die Tafel des Begriffs von Nichts: Kant, 1998, A292/B348)).

8 In diese Richtung ging Fink ausdrücklich weiter, als er sich später mit Kant thematisch auseinandergesetzt hat. Vgl. (Fink, 1990). Jedoch schreibt Fink schon im Jahre 1935: «Ist es nicht Kants metaphysische Entdeckung, daß “Sein” überhaupt *Erscheinung* d. i. *binnenweltlich* ist? Kant ist also der Metaphysiker, der den *kosmologischen Horizont des Seins* freilegte <...> Entrückung der *Ontologie* zum *Problem der Kosmologie*» (Bruzina, 2006, 205) (hervorhebung von E. Fink).

9 Diese «*metaphysica naturalis*» ist schlechthin als etwa antopologisches Faktum anzusehen, dessen philosophische Rechtfertigung nicht möglich ist (Vermutlich wäre dies ein der wichtigsten Gründe, weswegen Kant die Frage «*Wie ist Metaphysik als Naturanlage möglich?*» in KrV, ausschließt). Kant schlägt zur Lösung des Problems die «*Kritik der Vernunft*» vor, die uns «*notwendig zur Wissenschaft*» führt. Dabei

Mit anderen Worten: *der Grund des Kantischen transzendentalen Scheins liegt in der für die Vernunft «natürlichen und unvermeidlichen» Schwierigkeit, den oben genannten erkenntnistheoretisch, ontologisch und nicht zuletzt kosmologisch artikulierbaren Unterschied philosophisch zu erkennen, zu begründen und einer Philosophie zugrunde zu legen.* Hieraus wird ersichtlich, warum Kant uns, um den transzendentalen Schein zu erkennen, vorschlägt, die oben dargelegte Differenz als das oberste Prinzip des Philosophierens überhaupt anzusehen. Dieses «Prinzip des Philosophierens» wird im Kantschen Lehrbegriff des transzendentalen Idealismus aufgenommen, dem zufolge die «Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* <...> zugleich die Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung*» sind (Kant, 1998, A158/B197) — und damit vom transzendentalen Idealismus insgesamt, dem die strengen Dualismen von «Verstand» und «Vernunft», «Gegenstand der Erfahrung», und «Idee», «Etwas» und «Nichts», und nicht zuletzt auch «Phaenomena» und «Noumena» zugrunde liegen. Kants transzendentaler Idealismus besteht in einer rechtmäßigen und durch den Erweis der «*Korrelation*» *unserer Erkenntnisart und des Etwas bzw. Gegenstands der Erkenntnis* eröffneten Anerkennung dieser Dualismen, und er verfolgt das Ziel, den oben genannten «transzendentalen Schein» kenntlich zu machen.

1–2. TRANSZENDENTALER SCHEIN BEI HUSSERL

Wie uns bekannt, bezeichnet Husserl seine späte Philosophie als transzendental-idealistisch.¹⁰ Husserl spricht jedoch von einem «transzendentalen Schein», der uns eigentlich nicht im Kantischen Sinne verstanden zu sein scheint. U. E. lassen sich in Husserls Gebrauch dieses Begriffes Kantscher Provenienz prinzipiell zwei in sich verschiedene Definitionen erkennen.¹¹

ERSTE DEFINITION HUSSERLS

Den ersten Gebrauch des Begriffs des «transzendentalen Scheins» bei Husserl finden wir in seinen Vorlesungen «*Erste Philosophie II*» 1923/1924 (Hua VIII). Husserl zufolge ist der Satz «*Ich bin*» mit apodiktischer Zweifellosgkeit einsehbar, während der Satz «*Welt ist*» nur faktisch und kontingent gilt.¹² Denn, solange man sinnvoll — jedoch hypothetisch —

lässt sich die Frage so formulieren: «Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?» (Kant, 1998, B22).

¹⁰ Siehe bspw. (Husserl, 1950a, 118).

¹¹ Wir können für den Begriff des «transzendentalen Scheins» bei Husserl drei verschiedene Arten des Gebrauchs aufweisen. Wir werden in der vorliegenden Abhandlung nicht thematisch auf den dritten Gebrauch des transzendentalen Scheinbegriffs — «Schein des transzendentalen Solipsismus» (Husserl, 1974, 248) — eingehen, weil er in systematischer Hinsicht bzw. in der systematischen Reflexion der Natur der transzendental-idealistischen Phänomenologie als solcher keine selbstständige Rolle spielt; dem Problem des «Scheins des Solipsismus» liegen systematisch betrachtet vielmehr die zwei anderen «Paradoxien» zugrunde. Selbstverständlich besagt dies keineswegs, dass die Auflösung des «Scheins des transzendentalen Solipsismus» — Auflösung durch die phänomenologische, intentionale Analyse der Intersubjektivität und intersubjektiven Konstitution — irrelevant für Husserls Projekt der transzendentalen Phänomenologie ist. Vgl. (Schuhmann, 1971, XXXVIII).

¹² Vgl. (Husserl, 1959, 50).

von der «Nichtexistenz der Welt», die wir empirisch wahrnehmend zweifellos erfahren (erfahren haben und wahrscheinlich erfahren werden), sprechen kann, handelt es sich dabei um einen «evident möglichen, d.h. als widersinnfrei einsehbaren Ansatz» (Husserl, 1959, 55).¹³ Daher schließt der Satz «Welt ist» nicht die *Möglichkeit* aus, dass er selbst *Schein* sein könnte. Husserl versucht nun, den auf diese Weise konstituierten, spezifischen «Schein» zu charakterisieren, mit Rücksicht darauf, dass es um die «Welt» oder das «Weltall» geht. Genauer gesprochen unterscheidet sich dieser spezifische Schein von «jedem *empirischen Schein*, dem Schein im gemeinen Sinne» (bspw. eine *scheinbare* Wahrnehmung einer schönen Frau, die ich später als eine Puppe wahrnehme). Husserl nennt den ersten Schein den «*transzendentalen*» (Husserl, 1959, 53).¹⁴ Zwar ist nicht völlig klar, weswegen Husserl gerade diesen Kantisch geprägten Begriff verwendet, wenn man bedenkt, dass sich Husserl mit Sicherheit selbst der Verwandtschaft und Differenz zu Kant bewusst war; doch können wir leicht einsehen, worauf Husserl damit abzielt, da diese Diskussion in «Erste Philosophie II» an Husserls Argument in «Die phänomenologische Fundamentalbetrachtung aus Ideen I» (Husserl, 1976, 56) erinnert.

Im genannten Text stellt Husserl die für seine Philosophie konstitutiven Ansätze dar, nach welchen erstens «Existenz einer Welt <...> das Korrelat gewisser, durch gewisse Wesensgestaltungen ausgetzeichneter Erfahrungsmanigfaltigkeiten» (Husserl, 1976, 103) ist, oder genauer, dass «*die Welt der transzendenten "res" durchaus auf Bewußtsein*, und zwar nicht auf logisch erdachtes, sondern *aktuelles angewiesen [ist]*» (Husserl, 1976, 104),¹⁵ zweitens, dass «kein reales Sein, kein solches, das sich bewußtseinsmäßig durch Erscheinungen darstellt und ausweist, <...> *für das Sein des Bewußtseins selbst* (im weitesten Sinne des Erlebnisstromes) *notwendig [ist]*» (Husserl, 1976, 104).¹⁶ Dies lässt sich nun damit begründen, dass die Gegenbenheitsweise des *reinen Bewußtseins* (d. h. «schlichtes Erschauen von etwas, das in der Wahrnehmung als «Absolutes» gegeben (bzw. zu geben) ist...») (Husserl, 1976, 92) phänomenologisch betrachtet einen ausgezeichneten Vorrang vor der Gegebenheitsweise des realen Seins (d. h. «Abschattung») ¹⁷ hat. Das «reine» Bewußtsein, das keineswegs mit dem «psychologischen» verwechselt werden darf, kennzeichnet Husserl zugleich als «Immanenz», und ihren Gegensatz terminologisch als «Transzendenz» — als *Realität* überhaupt.¹⁸ Aus diesem Grund charakterisiert Husserl das reine Bewußtsein als «Residuum der Weltvernichtung» (Husserl, 1976, 103). Auf die gleiche Art vollzieht er in «Erste Philosophie II» eine «sozusagen erkenntniskritische Vernichtung meines Leibes wie des Weltalls» (Husserl, 1959, 73) und spricht vom reinen Bewußtsein als «apodiktische[m] Residuum der apodiktischen Kritik der Welt» (Husserl, 1959, 75). Hier ist die «Welt (bzw. Weltall)», die zu «vernichten» ist, als *Inbegriff der Realität* zu verstehen. Es gälte aber ohne Zweifel für verrückt, wenn man sich so verhielte, als wäre einem die Existenz der Welt bloßer «Schein». Aber man darf hier nicht vergessen, dass Husserls

13 Hervorhebung von E. Husserl.

14 Hervorhebung von E. Husserl.

15 Hervorhebung von E. Husserl.

16 Hervorhebung von E. Husserl.

17 Vgl. (Husserl, 1976, 86, 491).

18 Vgl. (Husserl, 1976, 91).

Argument der «Weltvernichtung» ein Denkeperiment ist, das dazu dienen soll, seinen sog. «*transzendentalen Idealismus*» zu begründen.¹⁹ Husserl behauptet ausdrücklich, dass sein phänomenologischer, transzendentaler Idealismus insofern kein etwa «*Berkeleyischer*» ist, da er nachdrücklich unterstreicht, dass erstens «*Realität und Welt <...> hier eben Titel für gewisse gültige Sinneseinheiten, nämlich Einheiten des "Sinnes" sind und zweitens diese Einheiten selbst von dem "sinngebenden Bewußtsein" konstituiert werden sollen*» (Husserl, 1976, 120).²⁰ Kann diese transzendental-idealistische These nachgewiesen werden, ist «*eine absolute Realität*», sagt Husserl, «*genau so viel wie ein rundes Viereck*» (Husserl, 1976, 120).

So ist unter dem ersten Gebrauch des «transzendentalen Scheins» hierum eine «*philosophische Verabsolutierung der Welt*» (Husserl, 1976, 120)²¹ zu verstehen, weil, wenn der Satz des «*Nichtseins der Welt*» ohne Widersinn einsehbar ist, jene «*philosophische Verabsolutierung der Welt*» sich notwendig als *philosophischer Schein* herausstellen muss. Dieser philosophische Schein wird erkannt, wenn die *Korrelation der Welt (Ganzheit der Realität) und des Bewusstseins in ihrer Relativität (Relativität der Welt für das erkennende Bewusstsein)* eingesehen wird. Dies lässt bereits erahnen, dass zwar Husserl, wie Kant, den Schlüssel für die Auflösung dieses transzendentalen Scheins im sogenannten «transzendentalen Idealismus» sieht, dem zufolge, wie beschrieben, «*die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung <...> zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung*» sind. Aber Husserls «Idealismus» scheint dennoch nicht mit Kants identisch zu sein. Diese Sachlage werden wir später präzisieren.

ZWEITE DEFINITION HUSSERLS

Husserls zweiten Gebrauch des Ausdrucks des transzendentalen Scheins finden wir in einem auf Septembar 1931 datierten Manuskript, das zu den sogenannten B-Manuskripten (zur phänomenologischen Reduktion) gehört (Husserl, 2002, 279). Dort geht es um ein anderes Problem des transzendentalen Idealismus, mit dem sich der späte Husserl (besonders in den dreißiger Jahren) ausdrücklich beschäftigte; dieses nennt er — vermutlich unter dem Einfluss seines Assistenten Fink — «*Vermenschlichung*» bzw. «*Verweltlichung*» (Husserl 2002, 289). Das Problem der «*Verweltlichung*» taucht auf gleichsam absehbare Weise beim späten Husserl auf: denn «*nun steht gleich am Anfang die Schwierigkeit, dass ich [als transzendente Subjektivität] doch selbst mit zur Welt gehöre*» (Husserl, 2002, 283).²² Husserl

19 Daher gerät Husserls «*Vernichtung der Welt*» weder in die Gefahr eines Skeptizismus, noch, wie Fink treffend sagt, in einem «*überspitzten Methodismus*», dessen Ideal nichts anderes als «*Gewißheit*» der Erkenntnis ist (Fink, 1988a, 49). Vielmehr zieht Husserls Phänomenologie darauf ab: «*Es gilt nicht, Objektivität zu sichern, sondern sie zu verstehen*» (Husserl, 1954, 193). Diesen Ansatz können wir für eines der ursprünglichsten Motive der Phänomenologie Husserls halten, nach der sog. «*Wende zur transzendentalen Phänomenologie*». Siehe hierzu besonders: (Husserl, 1984b, 404; 1950b, 6; 1950a, 118; 1952, 152), und auch (Overgaard, 2004, 34).

20 Hervorhebung von E. Husserl.

21 Hervorhebung von E. Husserl.

22 So ist beim späten Husserl schon vorausgesetzt, dass, wie bei Fink (vgl. (Fink, 1966, 14)), die transzendente Subjektivität selbst notwendig *verkörpert* sein muß. Diese Notwendigkeit möchten wir für die Philosophie

hatte schon zuvor festgestellt: «Das transzendente Ich ist rein in sich; es vollzieht aber in sich eine Selbstobjektivation, gibt sich selbst die Sinnesgestalt “menschliche Seele” und “objektive Realität”» (Husserl, 1959, 77). Diese «Selbstobjektivation» wird als «Selbstverhüllung» von «mein[em] transzendentalen Ich» ausgelegt, ihr Resultat ist nichts anderes als der «Mensch» (Husserl, 1959, 77). Beide «Iche» sind daher innig verbunden. Hier ergibt sich eine Paradoxie: «Schließe ich das Sein der Welt als Frageboden aus», — weil hier die phänomenologische Reduktion zu vollziehen ist — «so schließe ich damit auch mein eigenes Sein ebenso aus» (Husserl, 2002, 283). Es geht hier um die *Identität und Differenz der transzendentalen Subjektivität und des Menschen*, der in sich als die «Selbstapperzeption Mensch» derselben verstanden werden soll (Husserl, 2002, 290). Dieser Fragestellung liegt die Intuition zugrunde, dass nicht nur die Welt oder das All der Realität für die transzendente Subjektivität *relativ*, sondern auch die Subjektivität überhaupt für die transzendente *relativ*, ja «*selbst-relativ*» sein muss, weil, wie «Seiendes überhaupt nur denkbar ist als bezogen auf eine transzendente Subjektivität, — diese These Husserls haben wir oben studiert, — «eine transzendente Subjektivität somit auf sich selbst zurückbezogen ist» (Husserl, 2002, 24). Es läßt sich zusammenfassend sagen, dass es bei der vorliegenden Frage nicht nur um die transzendental-idealistische These der «*Korrelation in der Relativität der Welt für das Bewusstsein*», sondern vielmehr auch um die «*Selbst-Relativität der transzendentalen Subjektivität für sich selbst*». Wenn die oben genannte «Identität und Differenz» der transzendentalen Subjektivität und des Menschen phänomenologisch — d. i. durch den Vollzug der «phänomenologischen Epoché» und «Reduktion» — nicht erkenntlich werden, «macht», schreibt Husserl, dies «den transzendentalen Schein, dessen Durchschauen die einzige mögliche Enthüllung und Auflösung des transzendentalen Psychologismus ist und zugleich das Verständnis seiner in der Natürlichkeit unüberwindlichen Notwendigkeit» (Husserl, 2002, 291).

Unter dem zweiten Gebrauch des Ausdrucks des transzendentalen Scheins meint Husserl daher nichts anderes als den *Schein des «transzendentalen Psychologismus»*. Obgleich Husserl diese Paradoxie der *Selbst-Relativität der transzendentalen Subjektivität für sich selbst*, ja den «transzendentalen Psychologismus» vom Grund her aufzulösen, d. h. «das Ich, dieser Mensch» vom «Ich, dem alles gilt, was ihm gilt, das in sich das Universum seiner Geltung trägt [d. h. dem Ich als der transzendentalen Subjektivität]» an der Wurzel abzutrennen versucht, da sich z. B. das letzte «Ich» als das «*Mir*, in dessen Sein eben dieses Gelten seine Stätte hat» verwechseln lässt (Husserl, 2002, 284),²³ gelingt es ihm nicht, das letzte Wort über die Auflösung zu sprechen. Den Grund hiervon sieht Husserl in der «Unmöglichkeit, die Epoché im unbedingten Überhaupt, also als eine unbedingt allgemeine zu vollziehen» (Husserl, 2002, 293), ohne jedoch den Grund dieser «Unmöglichkeit» selbst auszuweisen.²⁴

Husserls hier nicht systematisch verfolgen, weil diese Problematik weit über unsere Frage hinausführt. Vgl. (Bernet, 2004, 143), (Schuhmann, 1971, 108) und auch (Uemura, 2009, 339).

23 Husserls weitere Versuche der Auflösung dieser Paradoxie finden wir in der *Krisis-Abhandlung* wieder. Vgl. (Husserl, 1954, 158).

24 Übrigens erwähnt Husserl diese «Unmöglichkeit» auch in der *Krisis-Abhandlung*: «Die Unauflösbarkeit der vorhin entfaltenen Paradoxie würde besagen, daß eine wirklich universale und radikale Epoché überhaupt

Wie wir uns im folgenden Teil unserer Untersuchung ansehen werden, nimmt sich Fink dennoch die ausdrückliche Ausweisung dieser «Unmöglichkeit» in ihrer Notwendigkeit als die konstitutive Aufgabe für sein eigenes phänomenologisches Projekt vor. Denn wir erkennen laut Fink, und dies können wir vorwegnehmen, erst die Spezifität der *Seinsweise der transzendentalen Subjektivität*, wenn jene «Unmöglichkeit» erwiesen ist. Denn hierdurch wird es erst ermöglicht, die oben genannte Idee der «Korrelation in ihrer Relativität», über die die Beziehung des erkennenden Subjekts zum zu erkennenden Objekt hinausgehend, in der Dimension der *Verwirklichung* («*Verweltlichung*»), von der her Fink die *ursprüngliche Seinsweise der transzendentalen Subjektivität* versteht, auszudeuten.

DER GRUNDUNTERSCHIED ZWISCHEN KANT UND HUSSERL

Wie wir gesehen haben, lassen sich Husserls Argumente des «transzendentalen Scheins» insofern mit denen Kants in Übereinstimmung bringen, als der Schlüssel der Auflösung des Scheins bei beiden Denkern in der ihnen jeweils eigenen Form des «transzendentalen Idealismus» liegt, d. h. in der These der «*Korrelation in der Relativität der Welt für das erkennende Bewusstsein*» (und für Husserl derentsprechend in der These «*Selbst-Relativität der transzendentalen Subjektivität zu sich selbst*»). Doch müssen wir unsererseits den Unterschied (bzw. die «Distanz») zwischen beiden Typen des transzendentalen Idealismus herausarbeiten. Dazu ist u. E. (zwar vielleicht nicht zureichend aber) notwendig, dass wir den *Begriff der Erfahrung*, der sich bei beiden ganz unterschiedlich bestimmen läßt, kurz in Betracht ziehen. Husserl ist nicht gezwungen, diesem Begriff den Kantischen strengen «*Dualismus*» von *Gegenstand (oder Phaenomena) und Ideen bzw. Welt (Noumena)* zugrunde zu legen, weil, wenn wir uns dies im Voraus anzudeuten erlauben dürfen, *Husserl der Welt, im Unterschied zu Kant, eine eigene Erfahrbarkeit zuspricht*.

Während Kant, wie gesehen, die *Welt* in der *absoluten Totalität der Synthese der Erscheinungen* auflöst, wird sie bei Husserl nicht schlicht als die Totalität dieser Synthese, sondern vielmehr als *Horizont*²⁵ verstanden. Denn nach Husserl ist ein *Subjekt (oder das Ich)* sich nur einer *Welt* bewusst, d.h. es kann nur von einer «*Welt*» je sinnvoll sprechen und sie phänomenologisch beschreiben, (1) wenn sein «*aktuelles Wahrnehmungsfeld*» den «*Bereich*» der «*anschaulich klar oder dunkel, deutlich oder undeutlich Mitgegenwärtigen*» als seines “bestätigen Umrings” einschließt (*Welt bzw. Umwelt als Horizont der Mitgegenwärtigungen des aktuellen Gegenwärtigen*)» (Husserl, 1976, 57), und (2) wenn dieses «*aktuelle Wahrnehmungsfeld*» und seine «*Mitgegenwärtigen*» selber «*umgeben von einem dunkel bewussten Horizont unbestimmter Wirklichkeit*» sind (Husserl, 1976, 57). (3.) Dieser *Horizont* ist die *Welt*, «*endlos ausgebreitet im Raum, endlos werdend und geworden in der Zeit*» (Husserl, 1976, 56); sie ist die *Welt als raum-zeitlicher Universalhorizont*. Solche *deskriptiv* gewonnenen Charakteristiken der *Gegebenheitsweise der Welt* setzen *korrelativ* den *Vor-Begriff der Welt* schon voraus. Wie Karl Schuhmann treffend

nicht durchführbar ist, nämlich in Absicht auf eine streng an sie gebundene Wissenschaft» (Husserl, 1954, 184). Er versucht aber nicht ausdrücklich den Grund dieser Notwendigkeit aufzudecken.

25 Vgl. (Claesges, 1972, 85), (Strasser, 1976, 151), (Sepp, 2006, 155).

bemerkt, ist die «Welt» bei Husserl prinzipiell «von kontinuierlich zusammenhängender, von “quantitativer” Natur».²⁶ «Ein leerer Nebel der dunkeln Unbestimmtheit», — schreibt Husserl, — «bevölkert sich mit anschaulichen Möglichkeiten oder Vermutlichkeiten, und die “Form” der Welt, eben als “Welt”, ist *vorgezeichnet*» (Husserl, 1976, 57).²⁷ Deswegen ist diese «Form der Welt» nicht als die rein logische, sondern als *die der Wirklichkeit* anzusehen. Hier kann die These aufgestellt werden: Die *vorgezeichnete «Form der Welt»* ermöglicht *korrelativ* die Dingerfahrung selbst.²⁸ Diese These bedarf der näheren Erläuterung. Weil Husserl diese These *von dem Wesen der Erfahrung* ausgehend aufstellt, möchten wir (A.) vorbereitend den Erfahrungsbegriff bei Husserl kurz studieren und anschließend (B.) das Phänomen der Welt und seine phänomenologische Auslegung ausführen.

(A. Jeder Erfahrung liegt Form der Welt zugrunde.) Indem das transzendente Ding (z. B. ein Haus) uns erscheint, *verweist* seine anschauliche Erscheinung (z. B. die der Tür des Hauses) auf die andere (z. B. die des Fensters, das mir momentan nicht erscheint). Anders gewendet, besteht, im Fall des transzendenten Dinges, die anschauliche Erscheinung nicht ganz selbstständig an sich, sondern bezieht sich auf die eine andere nicht anschauliche. Weil, wie Fink treffend zusammenfasst, diese sozusagen «*inadäquate*» *Erscheinungsweise* nicht als *Mangel*, sondern vielmehr als die *originäre und ursprüngliche Gegebenheitsweise* des Dinges, in der das Ding überhaupt nur *begegnen, erfahren* werden kann, zu begreifen ist (Fink, 1985, 24), legt Husserls Phänomenologie diese *phänomenale Tatsache der Verweisung* einer aktuell gegebenen Erscheinung auf eine andere zumeist nicht-aktuelle, die jedoch irgendwann anschaulich gegeben werden könnte, als die *Grundstruktur der intentionalen Erfahrung* aus. Oder anders: die *intentionale Erfahrung ist die intentional motivierte Bewegung zur Anschaulichkeit*. (1.) Diese *intentional motivierte Verweisung* lässt sich nicht *allseitig* bzw. *vollständig erfüllen*, sondern ist *immer einer möglichen Täuschung ausgesetzt*. Wenn die Dingerfahrung (Erfahrung des dem Bewusstsein Transzendenten) notwendig die Möglichkeit der Täuschung mit einschließt, gilt der folgende Satz Husserls mit der gleichen Notwendigkeit: (2.)

Ist eine Erfahrung unvollkommen, die den an sich seienden Gegenstand nur einseitig, nur in einer Fernperspektive und dgl. zur Erscheinung bringt, so ist es die Erfahrung selbst als diese jeweilige Bewußtseinsweise, die auf die Befragung mir das sagt, die mir also sagt, hier ist etwas als es selbst bewußt, aber *es ist mehr, als was wirklich selbst erfaßt ist, es ist noch von demselben anderes zu erfahren* (Husserl, 1974, 240).²⁹

— Dies ist die *Mehr-Struktur der intentionalen Verweisung*. (3.) Weil jeder intentionalen Verweisung diese Mehr-Struktur zugrunde liegt, zieht jeder intentional verweisende Akt die anderen notwendig mit sich: *der einzelne intentionale Akt ist ohne den anderen*

26 Vgl. (Schuhmann, 1971, 19).

27 Hervorhebung von Vfs.

28 Hier möchten wir an einen von Dorion Cairns kurz und prägnant wiedergegebenen Ansatz Husserls erinnern, dem zufolge: «Being is always and only given as correlate of a horizon; it is never self-given in originality» (Cairns, 1976, 97). Vgl. auch: (Bernet, 1994, 98).

29 Hervorhebung von Vfs.

nur ein abstraktes Moment. Die intentionale Verweisung macht daher die wechselseitige Durchdringung der Akte notwendig, die aber selber *kein Aggregat*, sondern der in sich *intentional motivierte Zusammenhang* ist: dies können wir Husserl folgend als *Horizontstruktur der intentional motivierten Verweisung* bezeichnen. (4.) Weil dabei der Horizont der intentionalen Verweisung *von ihrer Mehr-Struktur her* verstanden wird, muss eine *Ganzheit* als *Grenz-Idee des Mehr* angenommen werden. Die Tatsache der einzelnen intentionalen Verweisung setzt ideell das vollständige, aber notwendig *offene System in seiner Ganzheit* voraus. (5.) Hierbei dürfen wir nicht vergessen, dass mit dem intentionalen Verweisungssystem nicht eine bloß logisch-hypothetische Konstruktion gemeint ist, sondern dass *dieses System der intentional motivierten Verweisungen selbst immer schon auf die Wirklichkeit verweisen muss*, während in den Traditionen des Kantianismus und Empirismus die Sinnlichkeit (oder der Sinneseindruck) gegenüber dem System des «Verstands» oder des «understanding» in manchem Fall die Rolle einer *Inстанz* bzw. eines *Tribunals der Empirie* einnimmt.³⁰ Die *Verwiesenheit auf die Wirklichkeit geht notwendig jeder möglichen Erfahrung voraus*, wenn sie sich *als wirklich* herausstellen kann.³¹ (6.) Dabei legt Husserl diese Verwiesenheit auf die Wirklichkeit als *Weltglaube der transzendentalen Subjektivität* oder «*Generalthesis der natürlichen Einstellung*» (Husserl, 1976, 61) aus, weil, wie ausgeführt, das, was überhaupt sein kann, nur in seiner *intentionalen Korrelation* und *Relativität* für die transzendente Subjektivität phänomenologisch erklärbar ist und dieser Korrelation die oben genannte «Form der Welt» notwendig zugrunde liegt. Das intentionale Verweisungssystem kennzeichnet Husserl darum — sofern es auf die Wirklichkeit verweist — als «*Urphänomen des intentionalen Lebens*», das seinerseits als «Evidenz» bezeichnet wird (Husserl, 1950a, 92). Und «Evidenz überhaupt, können wir sagen, ist *Erfahrung* in einem weitesten, und doch wesensmäßig einheitlichen Sinne» (Husserl, 1950a, 93).³² Wenn sich eine Antizipation, welche für das die Wirklichkeit bewährende intentionale Erfahrungsleben — das Leben der Welterfahrung — eine konstitutive Rolle spielte, in seinem Verlauf plötzlich falsch, unrecht oder nichtig zeigt, soll ein Ausweg gefunden werden können, damit das die Wirklichkeit bewährende Verweisungssystem als solches, die *Einstimmigkeit der Erfahrung*, nicht zusammenbricht.³³ Die intentional erfahrende Subjektivität strebt nach der *anschaulichen Wirklichkeit* und liegt dieser sozusagen *teleologischen Bewegung* die «Form der Welt» zugrunde. Denn der *formale und dennoch nicht rein logische Spielraum* der Erfahrung muss *vorgezeichnet* sein, wenn der Prozess der Konstitution, ideell gesprochen, *unendlich fortgesetzt werden*, und wenn, um Finks Worte zu benutzen, eine *potentiell-unendliche «Iteration»*³⁴ stattfinden können soll; so zeigt sich die «Form

30 Siehe hierzu: (McDowell, 1996).

31 So läßt sich Husserls Gedanke der «intentionalen Verweisung» deutlich von Kants stark aprioristischem Ansatz unterscheiden, der ganzen «Dialektik der reinen Vernunft» zugrunde liegt: «Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe aller Bedingungen desselben gegeben» (Kant, 1998, A 497/B525).

32 Hervorhebung von Vfs.

33 Hier möchten wir uns an Husserls Analyse des Phänomens der «*Enttäuschung*» erinnern. Vgl. (Husserl, 1984a, 574; 1966b, 28; 1964, 99).

34 «Die phänomenologische Auffassung der Weltganzheit ist bei Husserl abgedrängt auf das Phänomen der Iteration, „der Grenzenlosigkeit im Fortgang der Anschauung“, der potentiellen Unendlichkeit» (Fink, 2008, 16).

der Welt» als potentiell-möglicher Spielraum der Erfahrung. Daher scheint uns das, was Husserl «Form der Welt» nennt, die *Form der Wirklichkeit* zu sein. Nun gilt es aufzuzeigen, wie Husserl die Welt als Form der Wirklichkeit in ihrer Erfahrbarkeit beschreibt.

(B. Erfahrbarkeit der Welt) (1.) Wir müssen zuvörderst unsere Methode der Beschreibung rechtfertigen. In der phänomenologisch spezifischen Analyse der Welt bei Husserl muß die *Idee des Etwas überhaupt* (bzw. die des Objekts überhaupt) notwendig den «*transzendentalen Leitfaden*» bilden. Diese These lässt sich leicht verständlich machen, wenn wir uns an Husserls Analyse der «Sonderwelten» erinnern. Denn eine spezifische «Sonderwelt» lässt sich bei Husserl phänomenologisch beschreiben, indem ein «Erfahrungstypus» der Gegenständlichkeit (z. B. eines Kulturdinges), die wesensmäßig einer bestimmten Sonderwelt (z. B. zu einer bestimmten Kulturwelt) zugesprochen werden muss, zum «*transzendentalen Leitfaden*» wird (Husserl, 2008, 71) und der Phänomenologe dann die spezifische «Gegebenheitsweise» (oder Erscheinungsweise) dieses «Leitfadens» intentional analysiert. Die Gegebenheitsweise der Welt gilt *Ideen I* als *Generalthesis*; die der *geistigen Welt* wird in «*Ideen II*» hinsichtlich der *personalistischen Einstellung*, und die der *objektiven Welt* in der *fünften Cartesianischen Meditation* im Hinblick auf die *Intersubjektivität* intentional zergliedert, wobei das für jede Thematik typische Seiende zum transzendentalen Leitfaden wird: dabei wird die *Welt in ihrer «Form»* («*Ideen I*»), unter dem Blickwinkel der *Person* («*Ideen II*»), und nicht zuletzt unter dem *des Anderen (V.CM)* zum transzendentalen Leitfaden. Dadurch zeichnet sich mithin auch ab, dass Husserls Phänomenologie, wenn sie systematisch ausgelegt wird, *weder von weltloser, noch solipsistischer Natur* ist. (2.) Ferner müssen wir das *Sein* des zu beschreibenden Gegenstands, d.h. der Welt bestimmen. Dem *Sein der Welt* können wir mit Rudolf Bernet gewissermaßen einen *transzendentalen Wert*³⁵ zusprechen, weil die Welt als *Totum* für die *logisch-formale Vorzeichnung des Etwas* (d. h. als *Kompositum* der Welt) insofern bürgt,³⁶ als man das nicht zur Welt gehörige Seiende notwendig als *sinnlos* ansehen muss. Der *transzendentalen Wert der Welt besteht demnach in ihrer logisch-formal vorzeichnenden Funktion, in der Weise des Gehörens von allem möglichen Seienden zur Welt* (Die Welt als *Vorzeichnen-Können* des Etwas).³⁷ So können wir das *Sein der Welt* als das *regulative Vorzeichnen des Etwas* charakterisieren. In diesem Sinne ist die Welt vom *Wesen des Etwas* her auszulegen, sodass aus diesem in Husserls phänomenologischer Analyse der Welterfahrung zum «*transzendentalen Leitfaden*» wird.³⁸ Bekanntlich hat schon Kant diese *regulative* Funktion der Welt in voller Klarheit einsichtig

35 «...c'est l'expérience du sujet qui constitue le monde. La réalité possible de ce monde constitué ne doit cependant pas être confondue avec l'être d'une "res", c'est-à-dire d'une chose singulière, l'être du monde est l'être de toute chose possible. Si l'être du monde possible transcende ainsi la possibilité des choses particulières, cela veut dire en toute logique que l'être du monde a valeur *transcendantale*. Ainsi, le monde prépare et accueille la venue dans l'être et la manifestation des choses, mais ce don et cette mission du monde lui ont été conférés par l'ego transcendantale» (Bernet, 1994, 100).

36 Wenn von einer «Sonderwelt» die Rede ist, wird ihr die transzendente Funktion der spezifischen Vorzeichnung des betreffenden Typus des Seienden zugesprochen.

37 «Jeder ist Körper in einem einheitlichen Zusammenhang, der der Welt ist» (Husserl, 1964, 156). Daher schreibt Husserl: «Sie [die Welt] ist das All-Seiende, nicht "in etwas", sondern All-etwas» (Husserl, 1964, 157). Vgl. auch. (Husserl, 1954, 146).

38 Bspw. kennzeichnet Husserl die Welt als «*absolutes Substrat*» (Husserl, 1964, 156).

gemacht, doch sucht Husserl sie phänomenologisch auf *ihre Erfahrbarkeit* zurückführen, während die Welt bei Kant nicht erfahrbar ist, weil sie nur «in unseren Gedanken» gegeben werden kann. Husserls Ansatz lautet: *die Welt ist erfahrbar als der regulativ vorzeichnende Universalhorizont des Etwas*. (3.) Die phänomenologische *Gegebenheitsweise* des oben genannten «Vorzeichnen-Könnens» ist laut Husserl sowohl «Vorgegebenheit» bzw. «Anonymität» als auch «Potentialität». Das Können der Welt ist «vorgegeben», weil alle mögliche Erfahrung dies Können, das die intentional-vorzeichnende *Bodenfunktion* der Erfahrung konstituiert,³⁹ voraussetzt, weil also dieses immer auf *anonyme* Weise notwendig *vorgegeben* ist,⁴⁰ *wenn Erfahrung statthat*. Daher *fungiert*, wie oben angerissen, das *Phänomen der Welt*, deren *Essenz* wir mit Husserl in ihrem *Horizont-Charakter* beschlossenen sehen, *als das in sich transzendente Phänomen, das jede Erfahrung ermöglicht*. Auf dieser Grundlage lässt sich die *Gegebenheitsweise* der Welt als *potentiell* kennzeichnen, weil die Welt uns niemals in ihrer vollen *Aktualität* gegeben werden *kann*, auch wenn sie, ideell gesprochen, immerfort aktualisiert werden *soll*.⁴¹ Das Phänomen der Welt lässt sich also mit dem *Wechselspiel der Aktualität und Potentialität*, dessen Wesen als das *unendliche Streben der transzendentalen Subjektivität nach der Anschaulichkeit* bestimmt werden kann, gleichsetzen. Im Zentrum dieses Wechselspiels steht darum notwendig die Subjektivität, weil das Zentrum der Aktualität, d. h. der *Anschaulichkeit* nichts anderes als eben sie sein kann. (4.) Hierbei lässt sich dieses Wechselspiel, phänomenologisch gesehen, *gänzlich* im dementsprechenden *intentionalen Verweisungssystem* auflösen. Es orientiert sich nicht nur jeder thematisch-intentionaler Akt anhand der Anschaulichkeit, sondern das intentionale Verweisungssystem *im Ganzen*. Dieser Tendenz obliegen gleichermaßen die «aktive Synthesis», wie auch die «passive»: ihr Gesetz nennt Husserl *Assoziation*, die selber jenes «*Bewusstseinsfeld*» ist, *ohne welches «keine "Welt" da sein [könnte]»* (Husserl, 1966a, 406).⁴² (5.) Fernerhin gilt es nun, die *anonyme* *Gegebenheitsweise* des intentionalen Verweisungssystems näher zu charakterisieren. Im Allgemeinen sucht Husserls Phänomenologie die anonyme oder potentielle Vorgegebenheit auf ihre notwendige Relativität für das *habituell gewordene Vermögen* der transzendentalen Subjektivität zurückzuführen, deren *Stiftung* intentional-analytisch aufgewiesen werden muss.⁴³ Denn der Habitus weist zurück auf seine zumeist verborgen bleibende *Genese*, durch die er *entstanden* ist, sodass das «habituelle Vermögen» nichts anderes als das Können besagt, das von der Subjektivität *erworben* wurde: *Habitualität* birgt notwendigerweise ihre *Entstehungsgeschichte* in sich, und ebenso die vorgegebene Welt. Dementsprechend müssen wir sagen, dass jede Erfahrung nicht von «direktem» anschaulichen Charakter ist, sondern vielmehr immer von

39 Fink nennt diese Bodenfunktion der Welt treffend «Alternationshorizont von Sein und Schein» (Fink, 1998b, 91). Vgl. auch. (Landgrebe, 1963, 54).

40 Vgl. (Bernet, 1994, 103).

41 Unter diesem «*Soll*» verstehen wir nichts anderes als «*das Soll der Weltkonstitution*». Vgl. (Schuhmann, 1971, 182).

42 «Die Einheit des Bewußtseinsfeldes ist immer hergestellt durch sinnliche Zusammenhänge, sinnliche Ähnlichkeitsverbindung und sinnlichen Kontrast. Ohne das könnte keine "Welt" da sein».

43 Vgl. (Husserl, 1950a, 62, 109; 1959, 150; 1975, 215).

ihrem habituell gewordenen Horizont *vermittelt* und nur dadurch *ermöglicht* wird.⁴⁴ Daher soll die phänomenologische Analyse der *Gegebenheitsweise der Welt* deren *genetischer Aufweisung, Aufweisung der Entstehung der Weltapperzeption* dienen.⁴⁵ Im Zentrum dieser phänomenologischen Aufgabe steht dabei die Frage, *aus welchen phänomenologisch zulässigen Wesensgesetzen die Weltapperzeption ableitbar ist*. Denn die Rückfrage nach der Entstehung der Weltapperzeption fordert bei Husserl nicht, dass man ihre *empirische Genese* aufweise, sondern die *«unter Wesensgesetzen stehende Genesis»*.⁴⁶ Zusammengefasst: das oben genannte habituelle Können ist uns zwar — als Menschen — *vorgegeben*, doch betrachtet der *Phänomenologe* dieses als *Weltapperzeption, die von der transzendentalen Subjektivität konstituiert wird* (oder *erworben wurde*), da, wenn, wie gesehen, die Welt als «Einheiten des Sinnes» (bzw. Sinngebilde) analysiert wird, diese Einheiten von sich aus notwendig auf die sie apperzeptiv-konstituierenden Subjektivität *verweisen*, die, wie wir oben kurz angedeutet haben, keineswegs von solipsistischer, sondern intersubjektiver Natur ist. So ist uns nun verständlich, dass das, was Husserl im folgenden Zitat ausdrücken will, nichts anderes als die fundamentale Einsicht seiner *genetischen Phänomenologie* ist:

Alle intentionale Einheiten sind aus einer intentionalen Genesis, sind “konstituierte” Einheiten, und überall kann man die “fertigen” Einheiten nach ihrer Konstitution, nach ihrer gesamten Genesis befragen und zwar nach deren eidetisch zu fassender Wesensform. Diese fundamentale Tatsache, in ihrer Universalität das gesamte intentionale Leben umspannend, ist es, die den eigentlichen Sinn der intentionalen Analyse bestimmt als Enthüllung der intentionalen Implikationen, mit denen, gegenüber dem offen fertigen Sinn der Einheiten, ihre verborgenen Sinnesmomente und “kausalen” Sinnesbeziehungen hervortreten (Husserl, 1974, 216).

Die Weltapperzeption, die die mannigfaltigen «intentionalen Implikationen» mit sich führt, ist nichts anderes als das uns *vorgegebene* Grundphänomen der *natürlichen Einstellung, in der* wir vom Seienden überhaupt erst sinnvoll sprechen können.

Das hier dargelegte Konzept Husserls halten wir für einen hervorragenden Beleg dafür,

44 Antonio Aguirre formuliert den Sachverhalt wie folgt: «Im jeweiligen Vollzug der Erfahrung überspringe ich das Selbstgegebene auf seinen *Horizont* hin, und das heißt jetzt: auf den Horizont des *Erworbenen* hin. Das Erworbene aber ist das, was sich im Verlaufe aller meiner Erfahrungen als fester Besitz niedergeschlagen hat, es ist Widerspiegelung meines gesamten intentionalen Lebens als eines *Geschehens* der Erfahrung, es ist Widerspiegelung meiner eigenen *Geschichte*. Das Erworbene ist Geschichte, ist *Tradition*» (Aguirre, 1970, 156). Hervorhebung von A. Aguirre.

45 Dabei steht die folgende Frage im Vordergrund: «Wie “entspringt”, “erwächst” Erfahrung, wie vollkommene Erfahrung von einem Ding, von einem Selbst, von einem anderen Selbst (fremdes Subjekt)?» (Husserl, 1973, 351). Jedoch können wir den Keim dieses Ansatzes schon in einer früheren Epoche des Denken Husserls ausfindig machen: «Den Ursprung der Dingvorstellung aufweisen, das heißt nicht, zeigen, durch welche psychologischen oder psychischen “Konstruktionen” dergleichen entsteht (wir stehen in keiner Psychologie), sondern die “Geschichte” der Dingvorstellung aufweisen, d. h. die Stufenreihe teleologisch aufeinander gebauter Akte nachweisen...» (Husserl, 2003, 13).

46 Diese «Wesensgesetze» verstehen sich bei Husserl, formal gesagt, erstens als «die Zeit als Universalform aller egologischen Genesis» (Husserl, 1950a, 109), zweitens als «Assoziation als Prinzip der passiven Genesis» (Husserl, 1950a, 113).

dass die transzendente Phänomenologie den ihr zugrundeliegenden Erfahrungsbegriff, im Gegensatz zu etwa dem Kantianismus, grundlegend reformuliert hat. Während nämlich im Kantianismus von keiner *Erfahrung der Welt* die Rede sein kann, zeichnet sich Husserls Phänomenologie gerade als Analyse der Welterfahrung aus, obgleich die *Seinsweise der Welt*, wenn man dies mit einem Wort zusammenfassen kann, bei beiden in ihrer *regulativen Funktion* zu liegen scheint. Somit liegt, können wir zusammenfassen, der philosophische Beitrag Husserls im Zusammenhang unserer Frage — im Vergleich mit Kant oder dem Kantianismus — prinzipiell in einem neuen *erkenntnistheoretischen*, ausschließlich phänomenologisch erschließbarem Ansatz einer *thematischen Erneuerung des Erfahrungsbegriffs*, welche ihrerseits auf *Umschläge* in der *ontologisch-kosmologischen Verfassung* zurückverweist (deren Musterbeispiel wir in Husserls Bestimmung der *Welt als der phänomenologisch erfahrbaren Vorgegebenheit* und ihres *Horizonts* identifizieren können), die aber mithin noch ausdrücklich ausgeführt werden müssen — wodurch sich die Phänomenologie als ein *unendliches Programm der Arbeitsphilosophie* interpretieren lässt. Vordeutend können wir sagen, dass der junge Fink die angeführten phänomenologischen Ansetzungen Husserls entwickelt und vertieft, um mit ihnen aber einen neuen Weg zu beschreiten.

2. FINKS BESTIMMUNG DES TRANSCENDENTALEN SCHEINS UND SEINE ROLLE

Die Texte, in denen Fink ausdrücklich den Begriff des «transzendentalen Scheins» benutzt, sind, wie schon angedeutet, die *VI.CM* und der Schlussteil des *Kantstudien-Aufsatzes*. Hier dient uns besonders der letzte Text als Leitfaden, weil Fink dort versucht, Husserls transzendente Phänomenologie von der transzendentalen Philosophie Kantischer Prägung *ausdrücklich* zu unterscheiden, wobei er jedoch bestrebt ist, wie in *VI.CM*, sein eigenes transzendental-phänomenologisches Konzept implizit von demjenigen Husserl abzuheben.

Der *Kantstudien-Aufsatz* zielt darauf ab, auf die «Einwendungen des durch Rickert und seine Schule vertretenen Kritizismus» an Husserls Phänomenologie in der «Formulierungen von Zocher und Kraus» (Fink, 1966, 79) zu antworten und sie vom Standpunkt der transzendentalen Phänomenologie aus zu widerlegen.⁴⁷ Anders gesagt, bekämpft Fink in *Kantstudien-Aufsatz* ausdrücklich die Kritiken, die Zocher und Klaus an Husserl adressieren, und gedenkt gegen diese ein allgemeines Schema vorzuschlagen, durch welches sich der philosophische Standpunkt der transzendentalen Phänomenologie Husserls klar und gründlich demjenigen der «kritizistischen» transzendentalen Philosophie *entgegenstellen* lässt.

Fink gliedert die Kritiken des «Kritizismus» in drei Hauptmomente: (1.) Es geht in der ersten kritizistischen Kritik darum, dass die Phänomenologie Husserls die kritizistische «Geltungsform», die selbst als «Bedingung der Möglichkeit der Geltung» der «ontischen Erkenntnis» vorausgehen müsse, philosophisch nicht thematisiert. Deswegen gerät Husserls Philosophie dem «Kritizismus» zufolge in einen naiven «Ontologismus». (2.) Ferner stellt der «Kritizismus» die kritische These auf, der zufolge Husserls «Ontologismus» eine

⁴⁷ Vgl. (Zocher, 1932) und (Kreis, 1930).

Art «dogmatisch» angenommenen «Intuitionismus» (der «Kritizismus» kritisiert Husserls Ansatz von «Wesensschau» usf.) voraussetzt. (3.) Die letzte Kritik besagt, dass die sogenannte «transzendente Wendung» Husserls in *Ideen I*, die zwar in den Augen der Kritiker selbst nichts anderes als Annäherung an Kantianismus zu sein scheint, den tiefen Sinn bzw. den entscheidenden Beitrag des «transzendentalen Idealismus» Kants verkennt. Daher sei Husserls Konzept des sogenannten «transzendentalen Idealismus» mit dem kritizistischen Verständnis desselben nicht völlig verträglich; er sei, kurz gesagt, für den Kritizismus noch naiv, dogmatisch und nicht zulässig (Fink, 1966, 82).⁴⁸

Fink beschränkt sich bei seiner Widerlegung dieser Kritik nicht darauf, auf Einzelpunkte einzugehen um die Vorteile des phänomenologischen Ansatzes gegenüber dem «Kritizismus» hervorzuheben, sondern er versucht anhand einer positiven Reformulierung des philosophischen Konzepts Husserls zu demonstrieren, dass die kritizistischen Kritiken die transzendente Phänomenologie Husserlscher Prägung prinzipiell und vom Anfang an missverstehen. Kurz gesagt, ist nach Fink das kritizistische Verständnis der Phänomenologie einem «Schein» zum Opfer gefallen.⁴⁹ Weil Fink den Grund dieses «Scheins» nicht in der bloßen Unachtsamkeit Zochers oder Klaus⁵⁰ verortet, sondern, wie wir sehen werden, in den philosophisch notwendigen Umständen (wenn dies vorwegzunehmen erlaubt ist: im «*Dogmatismus der natürlichen Einstellung*») (Fink, 1988a, 3, 102), kann es sich dabei um keinen «empirischen», sondern es muss sich um einen «transzendentalen» Schein handeln. Fink führt dort drei Typen des «transzendentalen Scheins» an, die uns weder mit Kants, noch mit Husserls Gebrauch des Terminus deckungsgleich zu sein scheinen. Fink versteht unter dem «transzendentalen Schein» (i.) das Problem des Ausdruckes und der Mitteilung, (ii.) dasjenige des phänomenologischen Satzes als des Ergebnisses der phänomenologischen Forschung und (iii.) die schwierige Problematik der «logischen Paradoxie der transzendentalen Definition».⁵¹ Fink fasst diese drei Probleme in *VI.CM* übergreifend unter dem allgemeinen Titel der «transzendentalen Sprache» zusammen.⁵² Jedenfalls sehen wir an dieser Stelle schon deutlich, dass Fink mit dem transzendentalen Scheinbegriff primär, ganz anders als Husserl, weder eine «philosophische Verabsolutierung der Welt» noch den «transzendentalen Psychologismus» widerlegen will. Denn es geht Fink vielmehr darum, sich mit dem Kritizismus auseinanderzusetzen, der selbst zumindest nicht als typischer Vertreter der das All der Realität verabsolutierenden Philosophie (wie es etwa ein philosophisch naiver Naturalismus oder Positivismus täte) oder des transzendentalen Psychologismus gelten kann. Um unsererseits diese «Distanz» zwischen Fink und Husserl näher zu bestimmen, möchten wir zuvörderst den Grund auszeigen, warum Fink die «kritizistischen» Kritik an der Phänomenologie als bloßen (jedoch transzendentalen) «Schein» beurteilt.

Nach Fink besteht der wichtigste Grund hiervon darin, dass der Kritizismus den phänomenologischen Unterschied zwischen der «transzendentalen (bzw. phänomenologischen)» und der «natürlichen Einstellung» völlig übersieht und damit seinen philosophischen Sinn

48 Vgl. (Fink, 1966, 82).

49 Vgl. (Fink, 1966, 94, 99).

50 Vgl. (Fink, 1966, 94).

51 Vgl. (Fink, 1966, 153).

52 Vgl. (Fink, 1988a, 86).

verkennt. Damit macht Fink uns darauf aufmerksam, dass der Unterschied zwischen diesen zwei Einstellungen die *notwendige* Bedingung der Möglichkeit einer phänomenologischen, transzendentalen Philosophie ausmacht. Diese Differenz nicht zu erkennen heißt, noch in der natürlichen Einstellung *befangen* zu sein, und demgemäß sieht Fink den Grund der «*scheinbaren*» kritizistischen Kritiken an Husserl in dieser *Befangenheit*. Mit einem Wort, ist in Finks Augen der Kritizismus in der natürlichen Einstellung *befangen*. Dieses vag und gewaltsam anmutendes Argument konkretisiert Fink mit einer Kontrastierung der beiden Philosophien auf einer anderen Ebene: so bildet für den «Kritizismus» «*empirisch*» den Gegenbegriff zu «transzendental», während er für die Phänomenologie «*mundan*» heißt.

Im Allgemeinen besagt das Wort «empirisch» eine spezifische *Weise der Gegebenheit der Gegenstände* — oder Kantisch gesprochen, eine «*Erkenntnisart*», die sich mit einem «*Erkenntnis, das durch Wahrnehmungen ein Objekt bestimmt*» (Kant, 1998, B218),⁵³ gleichsetzen läßt: das Resultat dieser Wahrnehmung können wir, wenn es statthaft ist, *Empirie* benennen und es wissenschaftlich aufnehmen. Solange der «Kritizismus» mit dem Gegenbegriff zu «transzendental» diese spezifische Erkenntnisart (d. h. die der Empirie) meint, könnten wir vorläufig rein formal das, was unter «transzendental» verstanden werden soll, als das von der Empirie unabhängig Erkannte verstehen. Dann könnte man, mit einem Rekurs auf die Geschichte der philosophischen Terminologie, etwas, das von der Empirie unabhängig zu erkennen ist, mit dem *Essenziellen* oder *Formalen* (im Sinne der «*forma*» oder des «*Eidos*»), deren Rechtfertigung auf gar keine empirische Erkenntnis oder Empirie zurückgeführt werden darf, gleichsetzen. Übrigens ist es als einer der einflussreichsten Kantischen Beiträge zur Philosophie zu werten, den traditionellen Begriff «*forma* (bzw. *Eidos*)» in einem neuen Sinn — sozusagen «*kopernikanisch*» — bestimmt zu haben. Hiernach versteht der «Kritizismus» unter dem Formbegriff das, was man zu den sogenannten «*Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung* (damit zugleich diejenigen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung*)» rechnen muss, und daher zu «unserer Erkenntnisart», sofern sie apriori möglich sein und zugleich notwendig gelten soll, während mit dem traditionellen Begriff «*forma*» das *Wesen*, das selbst dem betreffenden, von der Erfahrung unabhängig bestehenden Gegenstand schlechthin zugeschrieben wird, gemeint ist. So versteht der «Kritizismus», bemerkt Fink, unter dem Titel «transzendental» etwas «*Formales*», das zwar von den faktischen (empirischen) Inhalte oder Materien *abstrahiert gedanklich rekonstruierbar* ist, das aber unsere Erfahrung und daher die Gegenstände der Erfahrung selbst *formal erst möglich machen* soll.⁵⁴ Dieser sogenannte «*formalistische*» Standpunkt spricht offensichtlich gegen den phänomenologischen, da sowohl Husserl als auch Fink eine wesentliche «Ausweitung des Begriffs der Anschauung» (Fink, 1966, 82) befürworten.

In unserem Zusammenhang gilt es nun die triviale wirkende Tatsache zu beachten, dass dieser sogenannte «Formalismus» Kantischer Prägung nicht von einer Möglichkeit der Erkenntnis der Gegenstände ausgeht, die niemals in der *Erfahrung* gegeben werden kann. Weil der «Kritizismus» unter dem Begriff der *Erfahrung* (*ontische Erkenntnis*, in

⁵³ Hervorhebung von I. Kant.

⁵⁴ Vgl. (Fink, 1966, 100).

Zochers Terminologie) tatsächlich Empirie versteht, schließt er die sog. «metaphysischen» Probleme der «Welt» (als Gegenstand der *metaphysica specialis* verstanden), insbesondere dasjenige ihres «Grundes» oder ihrer «Ursache» (z. B. «Gott»), aus dem rein philosophischen Bereich aus.⁵⁵ Insofern der «Kritizismus» die «Welt» als philosophisches Thema abweist und sich nur damit beschäftigt, die «ontischen (oder empirischen) Erkenntnisse», die selber, *phänomenal* gesagt, nur *in der Welt* gegeben sein können, durch die sog. «Geltungsform» erkenntnistheoretisch zu rechtfertigen, charakterisiert Fink den philosophischen Standpunkt des «Kritizismus» als «*weltimmanent*» (Fink, 1966, 100). Der «Kritizismus», sagt Fink,

kann aber auch so weit gehen, die Möglichkeit einer Welterkenntnis im Hinblick auf einen “transzendenten” Weltgrund überhaupt zu bestreiten und das Problem der Philosophie auf eine weltimmanente Erkenntnis des Seienden abzustellen: sei es in der naiv positivistischen Form der Fixiertheit auf Seiendes oder in der Weise eines Rückgangs in die apriorischen Voraussetzungen des Seienden (Fink, 1966, 101).

Weiterhin bestimmt Fink den Gegenbegriff zu «transzendental» in der Phänomenologie terminologisch als «mundan», welcher Begriff sich hier mit dem oben genannten Ausdruck «weltimmanent» gleichsetzen läßt. So versteht Fink unter dem Titel des «Kritizismus» jenen philosophischen Standpunkt, der, indem er die Frage nach der «welttranszendenten» Erkenntnis (hinsichtlich des Bezugs der Welt als solcher zu ihrem Grund) vom Bereich der Philosophie methodisch ausschließt, seine eigene Aufgabe streng darauf beschränkt, die «weltimmanenten» Gegenstände durch ihre «Geltungsformen» als «Bedingungen der Möglichkeit der (empirischen) Erfahrung» bzw. «ontischen Erkenntnis» zu rechtfertigen. Dies mündet in ein Verständnis der *transzendentalen Philosophie als einer formalistischen Erkenntnistheorie*, die nicht nur die *metaphysica naturalis*, sondern auch, anders als Kant, *jeden metaphysischen Versuch* als in sich widersprüchlich ablehnt.⁵⁶

Im krassen Gegenteil zum «Kritizismus» nennt Fink das die Phänomenologie bestimmende Grundproblem der «*Frage nach dem Ursprung der Welt*», (Fink, 1966, 102) die der «Kritizismus» deswegen kategorisch zurückweisen will, weil ihm diese Frage wesentlich auf eine *vor-kantische* oder *dogmatische* Weise gestellt zu sein scheint. Diese provokative Formulierung Finks muss den «Kritizismus» an das besondere Problem der «kosmologischen Ideen» erinnern, und ferner an die «transzendente Weltwissenschaft (cosmologia rationalis)» (Kant, 1998, A334/B392), deren Durchführung die «reine Vernunft» notwendig zu einem in vier Typen gegliederten Widerspruch mit sich selbst führt, wie im berühmten Antinomieenteil der *KrV* gezeigt wird, weil, genauer gesagt, die *konstitutive Anwendung* solcher Ideen ganz und gar die «Schranken der möglichen Erfahrung (oder “Grenze al-

⁵⁵ Vgl. (Fink, 1966, 101).

⁵⁶ Dieses Urteil Finks betrifft nur den «Kritizismus (Zochers und Klaus’», nicht Kant selbst. Denn, wie oben kurz angedeutet, hält Fink Kant nicht einfach für einen erkenntnistheoretischer Formalist, sondern für den «Metaphysiker, der den *kosmologischen Horizont des Seins* freilegte» (siehe Fußnote 22). Vermutlich schien für Fink der «Kritizismus» primär eine degenerierte Form der Philosophie Kants zu sein.

ler Erfahrung”) überfliegen» muss.⁵⁷ Fink sagt dennoch: «Die Welt im Rückgang auf eine „*Transzendenz*“ erkennen, die sie gerade wieder *einbehält*, bedeutet eine transzendente Welterkenntnis realisieren» (Fink, 1966, 106).⁵⁸ Hierbei will Fink mit der «Frage nach dem Ursprung der Welt» keineswegs behaupten, dass die Phänomenologie eine neue auf dem sogenannten «vor-kantischen Dogmatismus» beruhende Metaphysik sei. Im Gegenteil will Fink nachweisen, dass die Phänomenologie nicht nur die Gegenstände der Erfahrung im Sinne der (wissenschaftlichen) *Empirie*, die in nur *in der Welt* gegeben werden kann, sondern auch die *Welt von ihrem «Ursprung» her*, der ihr notwendig «immanent» sein muss, erklären muss können. Diese Aufgabe vollzieht sich durch den «Übergang von der Welt zur transzendentalen Subjektivität» (Fink, 1966, 106). Anders gesagt, soll «das konstitutive Werden der Welt», sagt Fink, «von dem Ursprung der transzendentalen Subjektivität her» aufgedeckt werden, wobei Fink dieses «konstitutive Werden» selber für das «Absolute» im phänomenologischen Sinne hält (Fink, 1966, 106).

Wir können nur dann behaupten, dass die «transzendente Subjektivität» für die Welt «konstitutiv» und «transzendental» fungiert, wenn wir für die transzendente Phänomenologie eine Perspektive annehmen, in welcher jeder mögliche Sinn und jedes mögliche Sein (inklusive Sinn und Sein der Welt!) durch die Analyse des «konstitutiven Werdens der transzendentalen Subjektivität» aufgewiesen werden, und in der die «Welt» unter der Bedingung, dass man ihr ein «konstitutives Werden» zuspricht, phänomenologisch thematisiert werden kann. Dies nennt Fink «das *Werden der Welt in der Konstitution der transzendentalen Subjektivität*» (Fink, 1966, 139) und erklärt auf gedrängte Weise: «Die Welt bleibt dem „Absoluten“ *immanent*, vielmehr wird sie als im Absoluten liegende entdeckt» (Fink, 1966, 105).⁵⁹ U. E. läßt es sich aber wie folgt noch treffender ausdrücken:

Das konstitutive Werden ist aber nicht ein bloßes „attributives“ Geschehen der transzendentalen Subjektivität, als ob sie einmal zuerst wäre (gleichsam als Substanz) <...> Nicht „Glieder“ der Korrelation, sondern die *Korrelation* ist das Frühe. Nicht ist die transzendente Subjektivität hier und die Welt dort, und zwischen beiden spielt die konstitutive Beziehung, sondern *das Werden der Konstitution ist die Selbstverwirklichung der konstituierenden Subjektivität in der Weltverwirklichung*. (Fink, 1988a, 49).⁶⁰

Wie man sieht, teilt Fink zwar mit Husserl den Ansatz der *transzendentalen Subjektivität als des «wahrhaftigen Seinszugangs»* (Fink, 1966, 200), doch scheint uns, dass sich der Akzent verschiebt, weil Fink nicht nur Husserls These der notwendigen «*Korrelation in der Relativität der Welt für das erkennende Bewußtsein*, das für sich selbst relativ ist» anerkennt, sondern von dem «*Werden*» einer solchen «*Korrelation*» (d. h. der «*Selbstverwirklichung der konstituierenden Subjektivität in der Weltverwirklichung*») spricht. Wir werden weiter unten auf die delikate Frage der *Nähe und Distanz* zwischen Fink und Hus-

⁵⁷ Vgl. (Kant, 1998, A 295/B351, A327/B383, A421/B448, A462/B490).

⁵⁸ Hervorhebung von Fink.

⁵⁹ Hervorhebung von Fink E.

⁶⁰ Hervorhebung von VfS.

serl näher eingehen.

Wir müssen zuvörderst unsere ursprüngliche Frage erörtern, welche Rolle Finks Begriff des «transzendentalen Scheins» zukommt, oder konkreter gesagt, weshalb man ohne Vollzug der «transzendentalen Reduktion» dem «Schein» zum Opfer fallen muss. Es ist uns gleichsam klar geworden, dass man die philosophische Erkenntnis der Phänomenologie verfehlt, wenn man die transzendente Subjektivität *als transzendente Subjektivität*, d. b. *als wahrhaftiger Seinszugang* philosophisch nicht *erkennt*, wenn man also noch in der natürlichen Einstellung *befangen* ist. Hieraus resultiert, wie im Falle des Kritizismus, der «transzendente Schein», der die *Ausdrücke* und *Mitteilungen* der phänomenologischen Analyse *ohne den Vollzug der phänomenologischen Reduktion* zu verstehen sucht. Wie wir weiter unten sehen werden, besteht der Grund hiervon letzten Endes in der eigentümlichen *Seinsweise der transzendentalen Subjektivität* als solcher.

Wir können Finks Argumentationen wie folgt zusammenfassen: (1.) «Die phänomenologische Reduktion setzt sich selbst voraus» (Fink, 1988a, 39).⁶¹ Denn wenn man die «phänomenologische Reduktion» nicht vollzieht, kann man nicht vom *Gegenstand der phänomenologischen Reduktion* (d. h. der transzendentalen Subjektivität) sprechen, weil dieser in diesem Fall keine dementsprechende, *in sich phänomenologische Anschauung*, die die Wahrheit eines phänomenologischen Satzes erfüllt und rechtfertigt, generieren kann.⁶² Diese zugespitzte Formulierung bedarf selbstverständlich noch einer weiteren Erklärung, da Finks These sonst auf die Behauptung hinausläufe, dass nur der Phänomenologe die philosophische Wahrheit zu erlangen vermag. (2.) Die Notwendigkeit des Satzes der «Selbst-Voraussetzung der phänomenologischen Reduktion» setzt seinerseits die «*Andersartigkeit der Seinsweise der transzendentalen Subjektivität im Vergleich mit dem «mundanen» Sein* voraus. Das Sein der transzendentalen Subjektivität lässt sich weder mit dem des Menschen noch mit dem «*mundanen*» bzw. «*weltimmanenten*» *Sein*, von welchem man *in der natürlichen Einstellung* allezeit spricht, gleichsetzen. Wenn man dies annähme, bräuchte man allem Anschein nach eine *andersartige Ausdrucksweise*, um die transzendente Subjektivität und ihre Erfahrung zu beschreiben (Fink, 1988a, 81, 94). Aber diese «Andersartigkeit» führt uns nicht etwa einer Ausbildung der rein «phänomenologischen» oder «transzendentalen Sprache», die in sich von der Sprache der «natürlichen Einstellung» unterschieden ist — weil es natürlich keine solche Sprache, ja «keine transzendente Sprache» geben kann (Fink, 1988a, 95).⁶³ Wenn man nicht die Andersartigkeit der Seinsweise der transzendentalen Subjektivität erkennt, ist man für den *transzendentalen Schein* — die *Gleichsetzung der Seinsweise der transzendentalen Subjektivität mit dem mundanen Sein, dem Sein des Menschen* — anfällig. Wir können Finks Einsicht auf dieser Grundlage so zusammenfassen, dass die transzendente Subjektivität in der Phänomenologie notwendig ein *transzendental-mundaner Zwitterbegriff* ist. Denn sofern Fink davon ausgeht, dass sich das andersartige Sein der transzendentalen Subjektivität nur «im fremden Medium der natürlichen Sprache» (Fink, 1988a, 104) ausdrücken lässt, scheint es notwendig zu werden, *die*

⁶¹ Vgl. auch (Fink, 1988a, 105, 108).

⁶² Vgl. (Fink, 1988a, 101).

⁶³ Vgl. auch. (Fink, 1988a, 104).

«mundane» oder «natürliche Sprache» darüber hinausgehend als transzendente zu erkennen. Diese notwendig verwirrte Mediatisierung halten wir deswegen für *zwitterhaft*.⁶⁴ Wenn diese transzendental-mundane Zwitternatur nicht erkannt ist, ist uns kein kennzeichnender Gegenstand der Phänomenologie gegeben (zumindest wird man diesen Gegenstand mit etwas anderem, z. B. mit dem Psychischen, verwechseln). Aus Finks Sicht stellt Husserls Begriff des «transzendentalen Scheins» des «transzendentalen Psychologismus» nur ein Beispiel seines eigenen Begriffs dar, weil Fink die «Unmöglichkeit, die Epoché im unbedingten Überhaupt, also als eine unbedingt allgemeine zu vollziehen» (Husserl, 2002, 293), auf deren notwendigen Grund Husserl nicht hinweist, ausdrücklich hervorhebt. Daher soll nach Fink der phänomenologischen Reduktion eine eigenständige philosophische Rolle zugesprochen werden, nämlich diese, die *Zwitterhaftigkeit* als solche *herausstellen*, um den *transzendentalen Schein* durch eine Reflexion auf die «Andersartigkeit» der Seinsweise der transzendentalen Subjektivität als solchen zu *erkennen*. Dabei wird nach Fink ebenso «die ausdrückliche Reduktion der Seinsidee notwendig» (Fink, 1988a, 82). (3.) Hier muss nun gezeigt werden, warum diese «Andersartigkeit» der Seinsweise der transzendentalen Subjektivität so stark betont wird. Der Grund scheint uns prinzipiell in den zwei folgenden Punkten zu liegen: (A.) Die «Produktivität» der transzendentalen Konstitution: Der erste Grund der «Andersartigkeit» der Seinsweise der transzendentalen Subjektivität besteht darin, dass, wie beschrieben, «ihr Sein», wie Husserl sagt, «*Sich-Selbst-Konstituieren*» ist (Husserl, 2002, 24), während alle anderen Typen des Seienden «nur denkbar» sind «als synthetische Deckungspol, Einheitspol, Pol für darauf sich hinrichtende oder möglicherweise hinrichtende Subjektivität» (Husserl, 2002, 24). Die transzendente Subjektivität ist, wie schon erläutert wurde, *für sich selbst relativ*, während alle anderen Art des Seienden *für sie relativ* sind. Diese «Relativität» ist als «*Konstituieren*» zu verstehen.⁶⁵ Fink entwickelt diesen Gedanken dahingehend, dass die «Selbstrelativität der transzendentalen Subjektivität» (bzw. «*Sich-Selbst-Konstituieren*» derselben) insofern als die «*konstituierende Produktivität*» gelten kann, als der «Erfahrungsbegriff der natürlichen Einstellung» prinzipiell durch «*Rezeptivität*» bestimmt sein muss (Fink, 1988a, 56).⁶⁶ Obgleich wir diese Formulierung Finks hier nicht näher studieren werden, können wir in diesem Punkt Husserls und Finks Positionen prinzipiell miteinander identifizieren, weil uns Finks Bestimmung der «*Rezeptivität*» mit Husserls These der «*Relativität der Welt für das Bewußtsein*», und ebenso die «*konstitutive Produktivität*» (Fink) mit derjenigen der «*Selbst-Relativität der transzendentalen Subjektivität*» (Husserl) vereinbar zu sein scheinen. (B.)

64 Uns scheint, dass dieser Ansatz prinzipiell von Steven Galt Crowell angenommen wird, der Finks Entwurf in *VI.CM* als «gnostisch» verwirft. Denn statt Finks Begriffe anzunehmen, stellt er seinerseits die These auf, der zufolge «phänomenologische Sätze» manchmal als «Metonymie» verstanden werden müßen. Obgleich Fink die Natur der «phänomenologischen Sätze» nicht als «Metonymie» sondern als «Analogie» kennzeichnet, scheint uns der Herzstück von beiden Einsichten jedoch darin zu liegen, dass der Ausdruck der phänomenologischen Analysen von der oben genannten *transzendental-mundanen zwitterhaften Natur* ist. Vgl. (Crowell, 2001, 261).

65 Daher hat Fink seinerseits die folgende These aufgestellt: «Husserls eigentliche These über das “Sein” ist die “*phänomenologische Reduktion*”, d. h. die These von der *Konstituiertheit des Seienden*» (Fink, 2008, 140). Hervorhebung von E. Fink.

66 Hervorhebung von E. Fink.

Die Andersartigkeit des Seins des konstitutiven «Werdens» als *Ursprünglichkeit*: Dennoch scheint uns, dass Husserl und Fink die Seinsart dieses «Sich-Selbst-Konstituierens» nicht völlig auf dieselbe Weise verstehen. Denn Finks Ausdruck des «Werdens» bzw. der «Verweltlichung» ist wesentlich *zweideutig*. D. h. wir müssen unter Finks Wort «Werden» nicht nur dies verstehen, dass zwar die Welt uns *vorgegeben* ist und die Gegebenheitsweise des Fungierens der transzendental konstitutiven Subjektivität zumeist *anonym* bleibt, dass es aber diese Vorgegebenheit und Anonymität phänomenologisch *nachträglich* — durch den Vollzug der Epoché und der phänomenologischen Reduktion — freizulegen und die *verborgene Genesis der vorgegebenen Welt* hinsichtlich der sie *anonym* konstituierenden Subjektivität zu analysieren gilt (Husserls These). Sondern es handelt sich bei Fink besonders um die Frage, *wie dieses anonyme Fungieren ermöglicht werden kann: das «Werden» tut sich kund als «Verweltlichung», als die Bedingung der Möglichkeit des universalen «Korrelationsapriori» der transzendentalen Subjektivität und der vorgegebenen Welt.*⁶⁷ Dieses «Werden» ist daher als das in sich rein transzendente Phänomen zu verstehen. Denn wenn die Phänomene der «transzendentalen Subjektivität» und der «Vorgegebenheit der Welt», die für jede phänomenale Tatsache konstitutiv sind, nicht als solches erkannt werden, können wir nicht ohne Zweifel vom «universalen Korrelationsapriori» von beiden jeweils sinnvoll sprechen, da dieses Sprechen unter diesen Umständen keinen Gegenstand hätte. Mit anderen Worten: die Erkenntnis des Finkschen «Korrelationsaprioris» setzt selbst notwendig die phänomenologische Reduktion voraus (Finks Distanz zu Husserl).⁶⁸ Dieses transzendente Phänomen des «Korrelationsapriori» lässt sich insofern nicht im Rahmen der *genetischen Phänomenologie* Husserls analysieren, als laut Fink das «Werden» nicht mehr auf seine Stiftung (Entstehung) zurückweist, sondern ein «tieferes Phänomen» ist, das «den genetischen Zusammenhang ermöglicht».⁶⁹ Dieser Gedanke lässt sich folgendermaßen verstehen: die «*Selbstverwirklichung der konstituierenden Subjektivität in der Weltverwirklichung*» weist auf kein anderes Phänomen mehr zurück (anders gewendet, *weist es nur auf sich selbst zurück*), weil, wenn dem nichts so wäre, kein Phänomen, von dem wir je sinnvoll sprechen können, sich ereignen könnte, da ja jedes Phänomen, aus Finkscher Sicht, auf dem «*universalen Korrelationsapriori» der vorgegebenen Welt und der transzendentalen Subjektivität* beruht, und daher auf sein «Werden» notwendig zurückverweisen muss. Nur

67 Bekanntlich «erschütterte» Husserl das universale «Korrelationsapriori» so tief, «dass seitdem meine gesamte Lebensarbeit von dieser Aufgabe einer systematischen Ausarbeitung dieses Korrelationsapriori beherrscht war» (Husserl, 1954, 169). Es ist also festzustellen, dass Husserls «universales Korrelationsapriori» nicht wie bei Fink, zwischen «*der transzendentalen Subjektivität und der vorgegebenen Welt*» besteht, sondern zwischen «Erfahrungsgegenstand und Gegebenheitsweisen» (Husserl, 1954, 169).

68 Übrigens scheint uns, dass Schuhmans «fundamentale These» zwischen Husserls und Finks Ansätze oszilliert: «Unsere fundamentale These wird sein: *Die Seinsweise der transzendentalen Subjektivität ist ursprüngliche Nachträglichkeit*. Sie ist ein Secundum oder Posterius, dem kein Primum oder Prius vorausliegt; sie ist Abbild, dem kein Urbild als ein (an sich und unabhängig von ihr) Seiendes vorhergeht. Die Paradoxie der Subjektivität löst sich in die Paradoxie eines absoluten Posterius oder Bild auf» (Schuhmann, 1971, XXXVIII). Hervorhebung von K. Schuhmann.

69 «Bekanntheithorizont eines Gegenstandes (generelle Apperzeption) weist zurück auf Urstiftung. Aber es ist fraglich, ob alle Bekanntheithorizonte (Seinsverfassungen) genetisch aufklärbar sind. Wahrscheinlich weist die Stiftung der generellen Apperzeption auf ein tieferes Phänomen, das den genetischen Zusammenhang ermöglicht» (Fink, 2006, 401).

in diesem Sinne können wir dieses «Werden» als ein «tieferes Phänomen» verstehen. Wenn dieses sich ereignet, — dann und nur dann — *kann* das gegebene Phänomen *notwendigerweise* auf das andere *verweisen* («das tiefere Phänomen» zeigt sich als Bedingung der Möglichkeit der phänomenalen Tatsache der intentionalen Verweisung). Nun ist dieses «Werden» als *Genesis* zu verstehen, jedoch *nicht im Sinne einer Entstehung*, sondern als *Ursprung*⁷⁰ im strengen Sinne des Wortes, ja «*Ursprung der Welt*». Denn der *Ursprung* eines Phänomens ist im Allgemeinen, wie Günter Figal zurecht sagt, «so etwas wie ein unvorhersehbares und unableitbares *Zentrum*, von dem her und in dem sich alles andere mit einem Mal neu erschließt»,⁷¹ während man unter *Entstehung* eines Phänomens seine *Ableitung* aus den Zusammenhängen meint, in denen es geschieht oder geschehen kann.⁷² Die Andersartigkeit der Seinsweise der transzendentalen Subjektivität besteht daher in ihrer *Ursprünglichkeit* und dem *ursprünglichen Geschehenscharakter*. «Nicht “Glieder” der Korrelation, sondern die *Korrelation* ist das Frühe» (Fink, 1988a, 49), d. h. diese «*Korrelation*», genauer gesagt, das «*Korrelationsapriori der transzendentalen Subjektivität und der vorgegebenen Welt*» ist das *Ursprüngliche*. Daher kann in Wahrheit kein Gegenstand, der *in der Welt* erscheint, zum transzendentalen Leitfaden für die «Frage nach dem Ursprung der Welt» werden, sondern *das weltimmanente Phänomen muss vielmehr von der Ursprünglichkeit der Korrelation her, von der «Verweltlichung» her verstanden werden*: denn erst von dieser Ursprünglichkeit aus kann der weltimmanente Gegenstand *als* der weltimmanente *ursprünglich* erkannt werden.⁷³ Dementsprechend versteht Fink den Weltbegriff *nicht nur als Begriff der Totalität des Seienden*, sondern vielmehr *als Ursprung desselben*. Wenn dies nicht erkannt ist, zeigt man sich noch für den transzendentalen Schein im Sinne Finks anfällig. Die Ursprünglichkeit der Verweltlichung fungiert, um mit Husserl zu reden, zumeist *anonym* und läßt sich nach Fink nur ausdrücken, wenn man die oben genannte *transzendental-mundane Zwitterhaftigkeit* des phänomenologischen Begriffs er-

70 «Idee des letzten Verständnisses ist nicht das auf den *Grund* bezogene, sondern auf den *Ursprung*» (Fink, 2006, 259). Er schreibt sogar: «Reduktion unterscheidet sich von jeder ontologischen Reflexion auf das Zusammen von Subjekt-Objekt durch den grundsätzlichen Charakter des Zurückfragens hinter das *Sein* des Subjekts. Sofern die Subjektivität *seiend* ist, ist sie immer schon *Mensch* (sei es in der alltäglichen oder eigentlichen Weise der Existenz). Wie ist aber ein Zurückfragen hinter das Sein möglich? Fragen hinter das Sein sind keine Substruktionen eines Meta-ontischen, sondern sind Fragen an den Ursprung des Seins. *Philosophieren ist das Denken des Ursprungs*» (Fink, 2008, 118). Hervorhebung von E. Fink.

71 G. Figal schreibt weiter: «Das Ursprüngliche ist wie der Strudel im Fluß. Es erklärt sich aus keinem Zusammenhang, sondern stiftet einen Zusammenhang erst; es gehört in keine Entwicklung, sondern was zu ihm als Sichentwicklendes gehört, wird erst vom Ursprünglichen her als solches erkannt» (Figal, 2006, 31).

72 Es erscheint uns hierbei sehr hilfreich, Finks Unterschied von der «phänomenologischen Ursprungsfrage» und der «ontischen» zu studieren. Letztere Weise des Fragens können wir mit derjenigen identifizieren, die wir die *Frage nach Entstehung* nennen wollen. «Wenn ein Seiendes gegeben ist, so ist sein “Ursprung” in keiner Weise mehr, auch nicht für Gott mehr originär gebbar <...> Ontische Ursprungsfrage ist Frage nach *Vorhin*, nach dem Woher. Gefragt ist ein innerzeitlich Vergangenes. Phänomenologische Ursprungsfrage ist Frage nach der *Zeitlichkeit* dieses Seienden» (Fink, 2006, 219). Hervorhebung von E. Fink.

73 In diesem Kontext kritisiert Fink die «traditionelle Philosophie», genauer gesagt: «1.) die Entgegensetzung von Subjekt und Objekt, Ich und Gegenstand und dann 2) Subsumption des Subjekts unter die “Gegenstände”, sofern das Ich auf sich selbst reflektieren kann; sich selbst “Gegenstand” wird» (Fink, 2008, 292). Vgl. auch: (Bruzina, 1990, 53). Es sei angemerkt, dass meine Aufmerksamkeit durch eine Diskussion mit Georgy Chernavin auf diesen Texte gelenkt wurde. Dafür danke ich ihm herzlich.

kennt. Oder anders: *die Ursprünglichkeit der transzendentalen Subjektivität und Verweltlichung im Sinne des Finkschen Korrelationsapriori entzieht sich uns*. Der Grund dieses Entzugs scheint uns in der *Macht der Selbstverständlichkeit* zu liegen, da es selbstverständlich ist, dass, wenn von einem Phänomen oder einem Ereignis die Rede ist, wir nicht notwendig über dessen Ursprung sprechen müssen — nichtsdestoweniger muss der Ursprung eines Phänomens irgendwie gegeben sein, wenn das jeweilige Phänomen als solches der Erkenntnis offenstehen soll. Das Wesen des «Dogmatismus der natürlichen Einstellung» besteht, wie wir anhand von Finks Befund festgestellt haben, im *Entzug des Ursprünglichen*. *Der Entzug ist die eigentliche Gegebenheitsweise des Ursprünglichen*.

Hier läßt es sich zusammenfassend sagen, dass Finks transzendental-phänomenologischer Beitrag darin besteht, (1.) den «transzendentalen Schein» des «*Dogmatismus der natürlichen Einstellung*» (weder der «*philosophischen Verabsolutierung der Welt*» noch des «*transzendentalen Psychologismus*» bei Husserl) ausdrücklich formuliert zu haben, und (2.) dessen Grund — die *transzendental-mundane Zwitterhaftigkeit* der phänomenologischen Begriffe und die *Andersartigkeit der Seinsweise der transzendentalen Subjektivität als das Ursprüngliche* — erwiesen zu haben. Also sieht Fink an die *ausdrückliche Reflexion über die Seinsweise der transzendentalen Subjektivität als notwendige Aufgabe der transzendentalen Phänomenologie überhaupt* an. (3.) Damit können wir den Grund aufzeigen, warum laut Fink die transzendente Phänomenologie durch die «*Frage nach dem Ursprung der Welt*» bestimmt ist: wenn nämlich der «Dogmatismus der natürlichen Einstellung» notwendig gegeben ist, muss der *Ursprung* derselben phänomenologisch analysiert werden, um den transzendentalen Schein nicht nur zu erkennen, sondern auch von Grund her aufzulösen. Darum besteht der Herzstück des transzendental-phänomenologischen Konzepts beim jungen Fink eben darin, das «Werden» oder die «Verweltlichung» als «Korrelationsapriori der vorgegebenen Welt und der transzendentalen Subjektivität» in ihrer *Ursprünglichkeit* phänomenologisch zu analysieren und diese Aufgabe konsequent und systematisch durchzuführen.

Doch befremdet es den heutigen Leser der *VI.CM* und des *Kantstudien-Aufsatzes*, dass Fink die oben genannte dritte Aufgabe (die Analytik, durch welche die «Andersartigkeit» der Seinsweise der transzendentalen Subjektivität als Ursprünglichkeit nicht rein *begrifflich*, sondern *phänomenologisch-deskriptiv* analysiert wird) nicht thematisch durchgeführt hat.⁷⁴ Zwar ist diese abstrakte Herangehensweise in den oben genannten Texten Finks gewissermaßen unvermeidbar gewesen, weil Fink, statt phänomenologisch «nach dem Ursprung der Welt» zu fragen, das Wesen des «Dogmatismus der natürlichen Einstellung» *begreifen* musste, um die Aufgabe von *VI.CM* und *Kantstudien-Aufsatz* — das formale Aufzeigen des phänomenologischen Systems unter dem Titel der «transzendentalen Methodenlehre» und die Widerlegung der «kritizistischen Kritik» an der Phänomenologie Husserls — durchzuführen. Doch soll nun unsererseits gezeigt werden, wie sich Finks Konzept der transzendentalen Phänomenologie als Durchführung der «Frage nach dem Ursprung der Welt» charakterisieren, und hiervon ausgehend die «*Nähe und Distanz*» zwischen Husserl und Fink dartun lässt.

⁷⁴ Vgl. (Bernet, 1989, 98).

3. EINE SKIZZE VON FINKS KONZEPT DER PHÄNOMENOLOGIE DES URSPRUNGS DER WELT

Wie wir gesehen haben, (1.) sucht Fink die (kosmologische) Aufgabe der «*Frage nach dem Ursprung der Welt*» durch eine phänomenologische Analyse des «konstitutiven Werdens der Welt vom Ursprung der transzendentalen Subjektivität her» durchzuführen, (2.) wobei Fink unter dem prägnanten Ausdruck des «Werdens der Konstitution» bzw. der «Verweltlichung» «*die Selbstverwirklichung der konstituierenden Subjektivität in der Weltverwirklichung*» versteht. (3.) Die Seinsweise dieser «Selbstverwirklichung» scheint uns nicht nur als «vorgegeben» oder «anonym», sondern vielmehr, positiv gesagt, «*ursprünglich*» verstanden werden zu müssen: in der Perspektive des *Ursprungs der natürlichen Einstellung*. Hier ist die grundsätzliche Frage zu stellen, wie uns diese Ursprünglichkeit, deren Gegebenheitsweise wir gerade «*Entzug*» genannt haben, *phänomenologisch* gegeben wird, d.h. wie das notwendig entzogene Phänomen zum phänomenologischen Phänomen wird und wie es zu beschreiben ist, um Finks «Frage nach dem Ursprung der Welt» konkreter nachzuvollziehen. Dabei dient uns Finks eigentümlicher *Horizontbegriff* zum Leitfaden. Es erscheint uns evident, dass manche Phänomenologen dem Husserlschen Ansatz der «Welt als Horizont» treu folgen, wobei dieser «Horizont» selber als «Zugänglichkeit der Welt fürs Bewußtsein» (Fink, 1990, 24) verstanden wird. Aber wir sehen es vielmehr als unsere Aufgabe an, das Spezifische des Horizontbegriffs und der «Zugänglichkeit» bei Fink hervorzuheben. Diese Aufgabe können wir anhand von Finks Erstlingsarbeit «*Vergegenwärtigung und Bild*» (von nun ab wie *VB* abgekürzt) (Fink, 1966, 1) und einigen Privatnotizen durchführen, weil Fink sich dort eben mit diesem Problem intensiv beschäftigt hat.

Das Eigentümliche des Finkschen Ansatzes besteht darin, dass die «Horizontintentionalität» bzw. das «Horizontbewusstsein» sich nicht im *intentionalen Verweisungssystem im Ganzen* (Gewebe der intentionalen Verweisung des Etwas auf etwas anderes) auflösen lässt. Grund hiervon ist dies: Erstens können wir Finks Begriff des «Horizonts» — wie bei Husserl — als den *Spielraum der möglichen Erfahrung* interpretieren, in welchem allererst ein Phänomen intentional auf ein anderes verweisen kann; aber die Ermöglichungsfunktion dieses Horizonts besteht nicht primär in ihrer *regulativen Vorzeichnung* des mundanen Seienden, sondern vielmehr im Charakter des *Worin*, in das die Subjektivität «*hineinlebt*» (Fink, 1966, 11). Zweitens lässt sich daher seine dementsprechende *Gegebenheitsweise* nicht nur als «anonym» und «vorgegeben», sondern darüber hinausgehend als «*Hineinleben*» (Fink, 1966, 11) und «*Eindringen*» (Fink, 1966, 26, 44) kennzeichnen. Der Vollzugsmodus des «Eindringens» wird bei Fink, können wir vorwegnehmen, als das phänomenologische *Ursprüngliche* ausgelegt. Wenn das erfahrende Subjekt in die Welt *eindringt*, ist dabei der Horizont dieses «*In-die-Welt-Hineinlebens*» *im Ganzen* selber immer schon «*ausgehalten*» und «*gezeitigt*» (Fink, 1966, 21, 24, 37). Das Horizontphänomen, das in Finks Analyse zum transzendentalen Leitfaden wird, können wir also nicht mit jener phänomenalen Tatsache gleichsetzen, dass ein einzelnes Phänomen nicht ganz isoliert erscheinen kann, sondern notwendig auf die anderen Phänomene verweist. *Mutatis Mutandis*: Es steht nicht das «Zugangsbewusstsein» zu den einzelnen Gegenständen in Frage, sondern eben zum «Horizont», *in dem* diese Gegenstände erst erscheinen. Das Ziel von *VB* liegt nun darin, diese zwei verschiedenen Typen des «Zugangsbewusstseins» ausschließlich hinsichtlich des *Zeitbewusstseins* zu ergründen. Dem Leser von *VB* fällt auf, dass Fink dabei kaum von dem

«Zeitobjekt» bzw. «immanenten Objekt 2 spricht (z. B. die Melodie), dessen Konstitution Husserl von den *Zeitvorlesungen* 1905 (Hua X) an aufzuklären versuchte und das ihm später (etwa in den Jahren 1908/09)⁷⁵ zum transzendentalen Leitfaden dient, um die spezifische Zeitlichkeit der Subjektivität (d. h. «Fluss») mit derjenigen des «Zeitobjekts» zu kontrastieren.⁷⁶ Finks Ausgangspunkt lässt sich unserer Ansicht nach in der folgenden Formel zusammenfassen:

«Die Grundarten der Imagination gliedern sich nicht nach den Grundarten der erfahrenden Akte, sondern <...> nach der Mannigfaltigkeit der Zeithorizonte, in denen gegenwärtiges Aktleben apriori steht. So ist wesensmäßig die Erinnerung auf die Vergangenheit bezogen, die Vorerinnerung auf die Zukunft...» (Fink, 1966, 21).⁷⁷

Diese These können wir so auslegen, dass in Finks Analyse das Phänomen der «*Mannigfaltigkeit der Zeithorizonte*» den «transzendentalen Leitfaden» bildet. Die «Zeithorizonte» sind, rein formal gesagt, die «umspannenden Horizonte des Vorher und Nachher» (Fink, 1966, 23). (1.) Wir erblicken die «Mannigfaltigkeit» deutlich in der *phänomenalen* Tatsache, dass beispielsweise der «Zeithorizont» der Wahrnehmung, in dem etwas wahrgenommen wird, *apriori* mit demjenigen der Phantasie nicht identisch ist. Denn, wenn sich die beiden Horizonte adäquat decken, können wir die *wirkliche Welt* (als Korrelat der Wahrnehmung) nicht von der *phantasierten Welt* (Korrelat des Phantasierens) unterscheiden. (2.) Dabei übersieht Fink nicht, dass die *Modi des «Eindringens»* in die Zeithorizonte bzw. die der *Vollzugsweise* des erfahrenden Subjekts ebenso mannigfaltig sind. Wenn man z. B. in einer «pathetischen Phantasie» *befangen* ist, ist man in den in sich *unwirklichen* Zeithorizont «versunken»: «Je größer die Versunkenheit ist, um so mehr entsteht der Anschein des Gegenwärtigen» (Fink, 1966, 55). Den Vollzugsmodus der tiefen «Versunkenheit» können wir doch als eine gewissermaßen normale Bewusstseinsweise ansehen, wenn wir in der *Wirklichkeit* befangen sind.⁷⁸ Schon hier wird deutlich, dass das intentionale «Korrelat» des «Eindringens» oder «Hineinlebens» nicht die einzelnen Gegenstände, sondern eben die *Welt in ihren Modalitäten* betrifft. Übrigens verstehen wir dabei unter «Modalität» nicht nur die *Seinsmodalität* (wirklich, möglich, usw.), sondern auch die *Zeitmodalität* (gegenwärtig, vergangen, usw.). Um diese Sachlage zu veranschaulichen, ziehen wir das Beispiel der «Erinnerungswelt» als der Welt hinzu, insofern sie *vergangen* ist⁷⁹ — Die Erinnerungswelt (oder der Horizont der Vergangenheit) ist uns, wenn wir uns daran erinnern, nicht nur «vorgegeben», denn man kann durch *ein* Trauma mithin völlig darin versinken, *so als hörte* — in den Augen der Anderen — *die Zeit auf*. Wenn *wir auf irgendeine Weise in die Welt* (oder in den Zeithorizont) *hineinleben*, dann und nur dann kann die Welt uns in ihren Modalitä-

75 Vgl. (Husserl, 1966a, 324) auch (Bernet, Kern, Marbach, 1996, 102).

76 Denn: «Der Fluß der Bewußtseinsmodi ist kein Vorgang, das Jetzt-Bewußtsein ist nicht selbst jetzt» (Husserl, 1966a, 333), während beispielsweise eine «Melodie» offenkundig ein zeitlicher Vorgang des Tons ist. Vgl. auch (Husserl, 1966a, 371).

77 Hervorhebung von E. Fink.

78 Fink schreibt jedoch weiter: «Die Weltbefangenheit ist keine Befangenheit des Menschen, sondern ist das Menschsein selbst» (Fink, 2008, 175).

79 Vgl. (Fink, 1966, 27).

ten gegeben sein. Nun ist es zwar wahr, dass wir die Weise des Hineinlebens, d. h. die *Gegebenheitsweise der Welt* für *anonym* halten können, da wir sie in manchen Fällen nicht ausdrücklich zu erkennen brauchen (in dieser Hinsicht behält Husserl Recht). Dies aber liegt bloß darin begründet, dass das mannigfaltige Eindringen oder Hineinleben zumeist für uns ein zu *selbstverständliches* Phänomen ist.⁸⁰ Diese spezifische Selbstverständlichkeit als Selbstverständlichkeit zu *erkennen* heißt nichts anderes, als die phänomenologische Reduktion zu vollziehen, deren Ursprung Fink zufolge als die «Verwunderung» oder das «Staunen» bezeichnet werden kann, das den Menschen in der Art eines «Widerfahrnisses», wie seit Platon die Erfahrung des Anfangs der Philosophie gedeutet wird, «überfällt» (Fink, 1966, 182). Wenn wir Fink folgen und dieses selbstverständliche Phänomen des «Eindringens» von seiner *transzendentalen Funktion* her phänomenologisch betrachten, so können und sollen wir die Gegebenheitsweise dieses Phänomens nicht nur als «anonym», sondern auch positiv als «ursprünglich» charakterisieren. Wenn man dieses Phänomen von seinem *phänomenal-deskriptiven Sinn* her versteht, scheinen uns die zwei extremen Pole seiner *Vollzugsmodi* einerseits «Wachheit» und andererseits «Schlaf» zu sein: «Das Subjekt ist *weltoffen*. Nur solange ein subjektives Leben im *Wachen* sich befindet, ist es *weltoffen*. Wachheit und Weltoffenheit identisch. Schlaf=Weltverschlossenheit» (Fink, 2008, 273). Weil uns die «Wachheit» als Grundmodus der «Weltoffenheit» erst den Spielraum *zugänglich macht*, in dem uns die *Erfahrung*, sofern sie als *wirklich* ausweisbar ist, und korrelativ der *Gegenstand* der Erfahrung *zufallen* können, d.h. weil sich uns die Welt im Modus der «Wachheit» *eröffnet*,⁸¹ begreift der Weltbegriff nicht bloß die Totalität der existierenden Dinge und der korrelativen (intentionalen) Erfahrungen, sondern vielmehr die *Ursprünglichkeit dieses Geschehens als eines solchen*. Darin liegt der Grund, weshalb Fink das «In-die-Welt-Hineinleben» als Wesen der «natürlichen Einstellung», d. h. als das «natürliche Sein des Menschen» annimmt (Fink, 1966, 11). Die *Ursprünglichkeit der Welt* besteht daher nicht primär in der regulativ-vorzeichnenden Funktion der Seienden, sondern vielmehr in der *Ermöglichungsfunktion der ausweisbaren Modalitäten*. Die Welt ist von transzendentalen Wert, nicht nur weil sie als *Totum* zu verstehen ist, sondern weil sie die Ausweisbarkeit der Modalität ermöglichend *beschränkt*. Diese *ermöglichende Schranke* der Welt ist selber der notwendige *Rahmen*, aus welchem heraus wir die Wirklichkeit *als* wirklich, und die Möglichkeit *als* möglich zu *erkennen* vermögen. Darin besteht die *ursprüngliche Macht der Welt*. Das Ding muss auf diese Weise notwendig *in der Welt eingerahmt* sein, wenn es als solches erkennbar sein soll. Somit verstehen wir «*Sein der Welt*» bei Fink (zumindest primär) weder als regulative «Idee» (Kant) noch als vorgegebene «Form der Welt» (Husserl), sondern als der *Rahmen des einzurahmenden Seienden* und als sein *Geschehen*. *Es kann kein Seiendes geben, wenn es nicht in der Welt eingerahmt ist*. In einem Privatnotiz schreibt Fink: «Die Wirklichkeit ist vor den wirklichen Dingen. Nicht weil es wirkliche Dinge gibt, gibt es Wirklichkeit (also nicht wie Farbigeit), sondern weil Wirklichkeit ist, kann es wirkliche Dinge geben» (Fink, 2008, 65). Hierbei dürfen wir nicht vergessen: *wenn sich die Welt als wirklich bestimmt, ist dabei das Subjekt notwendig wach*, d.h. *in die Welt*

⁸⁰ Vgl. (Fink, 1966, 169).

⁸¹ Jedoch sollen wir Modus des «Schlafs» nicht so auslegen, dass dabei keine Welt besteht, und dass wir von der Welt nur im Modus des «Wachens» je sinnvoll zu sprechen vermögen. Denn: «Weltlosigkeit ist selbst ein bestimmter Modus der Welthabe, ist die Welthabe im Modus der extremen Versunkenheit» (Fink, 1966, 64).

im Modus der Wachheit eingedrungen. Darum können wir diese Tatsache als das oben genannte universale und notwendige *Korrelationsapriori der vorgegeben Welt* (in ihren Modalitäten) und der *Subjektivität* (in seinen Modi des Eindringens) im Sinne Finks, und in diesem Sinne als «*Verweltlichung*» identifizieren, und dieses selbst als das Konstitutive für die *Ausweisbarkeit der Seienden überhaupt*. Denn, wenn wir von dem Seienden je sinnvoll sprechen können, muss uns, wie unserer Darstellung weiter oben zu entnehmen ist, die *Modalität der Welt* vorläufig zugänglich sein. Diese Korrelation ist offensichtlich in sich von einem anderen Typus als die intentionale Korrelation zwischen den weltimmanenten Gegenständen und der sie konstituierenden Subjektivität. Die spezifische Bewusstseinsweise dieser ursprünglichen Korrelation (d. h. in den Modi des Eindringens) definiert Fink als «*Entgegenwärtigung*», welche wir jedoch in unserer Untersuchung nicht mehr behandeln können. Es ist aber zu bemerken, dass Fink die «*Seinsweise der transzendentalen Subjektivität*» ausdrücklich mit dieser «*Entgegenwärtigung*» gleichsetzt.⁸² Schon hier wird uns deutlich, dass Fink unter dem Ausdruck «*Selbstverwirklichung der konstituierenden Subjektivität in der Weltverwirklichung*» (d. h. «*Verweltlichung*») das *ursprüngliche Geschehen* dieser eigenartigen Korrelation versteht, die selber als «*Ursprung der Welt*» angesehen werden soll. Deswegen ist die phänomenologische Analyse dieser spezifischen Korrelation («*Verweltlichung*») nichts anderes als die Durchführung der «*Frage nach dem Ursprung der Welt*», in welcher, wie wir gesehen haben, laut Fink die transzendente Phänomenologie begründet ist.

Es lässt sich zusammenfassend sagen, (1.) dass, Finks phänomenaler Beschreibung zufolge, die Bewusstseinsweise des «*Hineinlebens*» oder «*Eindringens*» sich als ein *spezifisches* Phänomen artikuliert, und (2.) dass Fink das *Zugangsbewusstsein* aus diesem Grund in zwei in sich verschiedene Gattungen gliedert, d.h. einerseits das Zugangsbewusstsein zu *Gegenständen*, die *in der Welt* erscheinen (dessen Essenz jedoch in der intentionalen Verweisung liegt), und andererseits dasjenige zur «*Mannigfaltigkeit der Zeithorizonte*», oder besser zur *Welt in ihren Modalitäten*. *Wenn dies letzte gegeben ist, dann und nur dann kann sich uns die Welt offenbaren*. Wir können die Spezifität der Gegebenheitsweise der Welt mit Husserl als «*vorgegeben*», und die dabei fungierende Bewusstseinsweise als «*anonym*» kennzeichnen, doch können wir mit Fink darüber hinaus auf positive Weise konstatieren, dass sich diese «*Vorgegebenheit*» und «*Anonymität*» auf die eigentümliche «*Korrelation*» der Welt in ihren Modalitäten und den mannigfaltigen Vollzugsmodi des «*Hineinlebens*» zurückführen lassen. (3.) Fink legt diesen Befund so aus, dass das Zugangsbewusstsein zu den Gegenständen (thematische Intentionalität) in demjenigen zur Welt *gründet*. In diesem spezifischen Fundierungsverhältnis stellt sich die *Ursprünglichkeit der transzendentalen Subjektivität* dar. (4.) Diesem Ansatz liegt die neue (dennoch implizit gebliebene) Bestimmung des Weltbegriffs zugrunde, dem zufolge der Welt nicht nur die regulative Funktion, sondern vielmehr die Ermöglichungsfunktion ihrer ausweisbaren Modalitäten zugesprochen wird.

Wir haben gezeigt, dass die spezifische Aufgabe der transzendentalen Phänomenologie

82 «Die transzendente Subjektivität ist in ihrer Seinsart ganz und gar bestimmt durch die *Entgegenwärtigungen*. Diese sind die konstitutiven Intentionalitäten, durch die allererst so etwas wie eine *Welt* möglich ist, sind aber auch die konstitutiven Bedingungen der innerweltlichen Subjektivität» (Fink, 2006, 214). Hervorhebung von E. Fink.

bei Fink in der phänomenologischen Analyse der «Verweltlichung» besteht. Dabei ist bemerkenswert, dass Fink das Geschehen der «*Selbstverwirklichung der konstituierenden Subjektivität in der Weltverwirklichung*» nicht (nur) im Kontext von Husserls Idee des «Scheins des Psychologismus», sondern im Rahmen einer Überlegung über die *Ursprünglichkeit der transzendentalen Subjektivität* als über ihre Seinsweise thematisiert. Im Vollzug der Phänomenologie der «Verweltlichung» Finks wird das Phänomen des «Eindringens» oder «Hineinlebens» zum *transzendentalen Leitfaden*, während bei Husserl prinzipiell die Tatsache der «Verweisung auf etwas» maßgeblich ist. Um die Spezifität des Finkschen Konzepts von Husserls Ansätzen äußerlich abzuheben, sei darauf hingewiesen, dass Fink Husserls phänomenologisch-idealistischen Ansatz der «Korrelation» nicht auf diejenige Beziehung reduziert, die zwischen den Gegenständen und der sie konstituierenden Subjektivität oder besser ihren Gegebenheitsweisen notwendig besteht, sondern ihn vielmehr als *ursprüngliches Geschehen* oder *geschehendes Ineinander* der Welt und der darin hineinlebenden Subjektivität vertieft. Weil diese Ursprünglichkeit nicht schlicht als «intentionale Korrelation von Subjekt und Objekt» angesehen werden darf, können wir ihre Entfaltung das *Sich-Ereignen* nennen, weil uns dieses Geschehen nichts weniger als die «Dimensionen, innerhalb deren allererst der Subjekt-Objekt-Bezug *sich ereignet*» (Fink, 1976, 312)⁸³ zu begreifen scheint. Dies ist das *Weltereignis*. Wenn dies angenommen wird, besteht die spezifische Seinsweise der transzendentalen Subjektivität, deren Erkennen, wie wir sahen, leicht für den transzendentalen Schein anfällig ist, in ihrem *ursprünglichen Ereignischarakter*. Dieser Befund erlaubt es uns, den Wert von Finks Beiträgen sowohl in ihren vordergründig *kosmologischen* (Weltbegriff), als auch *metaphysischen* Ansätzen (Ursprünglichkeit des Weltereignisses) zu erkennen, die sich auf seine phänomenologische Analyse des spezifischen *Zugangsbewusstseins zur Welt* zurückführen lassen (*erkenntnistheoretischer* Aspekt der Philosophie Finks).

Somit finden wir bei Fink auch keinen etwa «kritizistischen» Ansatz, dem zufolge sich die philosophische Aufgabe rein auf erkenntnistheoretische Begründung einschränken lassen sollte, sondern vielmehr eine Art Wiederherstellung der *Spannung zwischen der metaphysischen und der erkenntnistheoretischen Sphäre*. Diese Spannung, die bei Kant und Husserl teilweise implizit bleibt, erkennt Fink ausdrücklich und hält sie für den *wesentlichen Charakter des systematischen Zugs des Philosophierens*. Das, was Fink unter dem Ausdruck «System» versteht, kann nur bestehen, indem jeder, der die «Reduktion» übt, sich von diesem durchaus spannenden sozusagen «je-meinig» anziehen lässt.⁸⁴ So resümiert Fink sein Verständnis des «systematischen» Zugs zur transzendentalen Phänomenologie:

Keine Einzelanalyse ist um ihrer selbst willen da, jede untersteht dem Zug zum

⁸³ Hervorhebung von Vfs.

⁸⁴ «...die in der mundanen Situation gründende Faktizität des Reduzierenden kennzeichnet die reduktiv eröffnete Subjektivität als das transzendente Ichleben eben dieses Menschen, der Reduktion übt. Die Reduktion wird zum je-meinigen Gang in den absoluten Ursprung. Diese Je-Meinigkeit und unaustauschbare, unauswechselbare Faktizität des Reduzierenden bestimmt die Weite seiner transzendentalen Selbstexplikation und schlägt durch in der Auswahl und Sichtung der thematischen Phänomene» (Fink, 1966, 15). Hervorhebung von E. Fink.

Ganzen des Systems, ist geleitet und getrieben von einer Grundfrage <...> Obzwar mitgenommen von einer zentralen Frage hat die Einzelanalyse die Aufgabe, den systematischen Zug des Philosophierens zu hemmen (Fink, 1966, 2).

REFERENZEN

- Aguirre, A. (1970). *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der Radikalen Skepsis im Denken E. Husserls*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Bernet, R. (1989). Différence ontologique et conscience transcendantale. La réponse de la «Sixième Méditation Cartésienne». In E. Escoubas, & M. Richir (Eds.), *Husserl* (89-116). Grenoble: Jérôme Millon.
- Bernet, R. (1994). *La vie du sujet: Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*. Paris: PUF.
- Bernet, R., Kern, I., Marbach, E. (1996). *Edmund Husserl, Darstellung seines Denkens*. Hamburg: Meiner.
- Bernet, R. (2004). *Conscience et Existence — Perspectives phénoménologiques*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bruzina, R. (1990). Gegensätzlicher Einfluß — Integrierter Einfluß: Die Stellung Heideggers in der Entwicklung der Phänomenologie. In D. Pappenfuss, & O. Pöggeler (Eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* (142-160). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Bruzina, R. (2006). Hinter der ausgeschriebenen Finkschen Meditation: Meontik-Pädagogik. In A. Bömer (Ed.), *Eugen Fink Sozialphilosophie Anthropologie Kosmologie Pädagogik Methodik* (193-219). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Cairns, D. (1976). *Conversations with Husserl and Fink Edited by the Husserl-Archives in Louvain*. Hague: Martinus Nijhoff.
- Claesges, U. (1972). Zweideutigkeit in Husserls Lebenswelt-Begriff. In U. Claesges, & K. Held (Eds.), *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung Phaenomenologica* (85-101). Haag: Martinus Nijhoff.
- Crowell, S. G. (2001). *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Figal, G. (2006). *Gegenständlichkeit*. Tübingen: Mohr.
- Fink, E. (1966). *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Fink, E. (1976). *Nähe und Distanz: Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. München, Freiburg: Karl Alber.
- Fink, E. (1985). *Einleitung in die Philosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Fink, E. (1988a). *VI. Cartesianische Meditation. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Dordrecht: Kluwer.
- Fink, E. (1988b). *Cartesianische Meditation. Teil II: Ergänzungsband*. Netherlands: Kluwer.
- Fink, E. (1990). *Welt und Endlichkeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Fink, E. (2006). M-II, Text-Nr. 2. In R. Bruzina (Ed.), *Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*. Freiburg, München: Karl Alber.
- Fink, E. (2008). Z-IX, 14a. In R. Bruzina (Ed.), *Bernauer Manuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*. Freiburg, München: Karl Alber.
- Husserl, E. (1950 a). *Cartesianische Meditation und Pariser Vorträge*. (Hua I). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1950 b) *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. (Hua II). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch*. (Hua V). Den Haag: Nijhoff.

- Husserl, E. (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie.* (Hua VI). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1959). *Erste Philosophie. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion (1923/24).* (Hua VIII). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1964). *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik.* Hamburg: Claasen.
- Husserl, E. (1966a). *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893–17).* (Hua X). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1966b). *Analyse zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926.* (Hua XI). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität.* (Hua XIII). Den Haag: Nijhoff
- Husserl, E. (1974). *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft.* (Hua XVII). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1975). *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik.* (Hua XVIII). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch.* (Hua III/1). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1984a). *Logische Untersuchungen.* (Hua XIX/2). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1984b). *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07.* (Hua XXIV). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (2002). *Zur phänomenologischen Reduktion. Text aus dem Nachlass (1926–1935).* (Hua XXXIV). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (2003). *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908–1921).* (Hua XXXVI). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (2008). *Die Lebenswelt Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution Texte aus dem Nachlass (1916–1937).* (Hua XXXIX). Den Haag: Nijhoff.
- Ishikawa, H. (1990). *Kants Denken von einem Dritten. Das Gerichtshof-Modelle und das unendliche Urteil in der Antinomienlehre.* Frankfurt am Mein.
- Kant, I. (1998). *Kritik der reinen Vernunft.* Hamburg: Meiner.
- Kreis, F. (1930). *Phänomenologie und Kritizismus.* Tübingen: Mohr.
- Landgrebe, L. (1963). *Der Weg der Phänomenologie.* Gütersloh: Mohn.
- McDowell, J. H. (1996). *Mind and World. With a new introduction by the author.* Cambridge: Harvard University Press.
- Overgaard, S. (2004). *Husserl and Heidegger on Being in the World.* Netherlands: Kluwer.
- Schuhmann, K. (1971). *Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie.* Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Sepp, H. R. (2006). Totalhorizont — Zeitspielraum Übergänge in Husserls und Finks Bestimmung von Welt. In A. Bömer (Ed.), *Eugen Fink Sozialphilosophie Anthropologie Kosmologie Pädagogik Methodik* (154-172). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Strasser, St. (1976). Der Begriff der Welt in der phänomenologischen Philosophie. In E. W. Orth (Ed.), *Phänomenologie und Praxis* (151-179). Freiburg, München.
- Tengelyi, L. (2007). *Erfahrung und Ausdruck: Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern.* Dordrecht: Springer.
- Uemura, G. (2009). A Preliminary Sketch on Embodied Transcendental Subjectivity in Husserl. In *CARLS Series of Advanced Study of Logic and Sensibility* (339-344). Keio University.
- Zocher, R. (1932). *Husserls Phänomenologie und Schuppes Logik. Ein Beitrag zur Kritik des intuitionistischen Ontologismus in der Immanenzidee.* München: Reinhardt.