

**RICHIR LIEST FINK. APORETIK,
ARCHITEKTONIK, SPRACHE**

PHILIP FLOCK

Abstract**Richir Reads Fink. Aporetics, Architectonics, Language**

Marc Richir's engagement with Eugen Fink's *Sixth Cartesian Meditation* reveals a shared methodological concern with the limits of transcendental phenomenology. Both thinkers critique Husserl's reduction for failing to adequately account for the distinction between mundane and transcendental attitude. Fink's notion of a reduction of the sense of being closely parallels Richir's hyperbolic epoché, both aiming to displace phenomenology's ontological commitments in favor of a focus on its performance. A key point of divergence arises in their treatment of language. While Fink develops an architectonic model that attempts to sustain phenomenology's methodological purity through systematic differentiation, Richir argues that this approach implicitly reinstates eidetico-logical presuppositions. He replaces Fink's transcendental spectator with the concept of performing language, shifting the focus from theoretical predication to the dynamic constitution of sense formation. This study examines how Richir critically engages with Fink's project, demonstrating that their differences are not oppositional but constitute a methodological reconfiguration of phenomenology's scope and foundations.

Keywords: Sixth Cartesian Meditation; Transcendental phenomenology; Hyperbolic epoché; Language; Constitution; Richir

„Die Aufmerksamkeit auf dieses Nicht-Erlebte bestimmt das Leben des Zeitgenossen. Insofern bedeutet Zeitgenossenschaft die Rückkehr zu einer Gegenwart, die nie unsre war.“¹

1. Der Geist der Vergangenheit

Gründet philosophische Zeitgenossenschaft, ehe sie sich in Begegnungen und Gesprächen ausdrückt, womöglich in einem *sympathein* mit fremden Geistern? Als ob in Hyperbeln seiner selbst das Denken sich insgeheim aus Ahnung speiste – ‚*Oneiro-phrenie*‘ der Genossenschaft, ursprünglicher als Einsamkeit und Anonymität, für eine Synchronie des Lebens empfänglich, die niemals Gegenwart war. Im September 1989 bringt der belgische Phänomenologe Marc Richir auf einem Kolloquium zu *Grundfragen der phänomenologischen Methode und Wissenschaft*, welches das Eugen-Fink-Archiv in Freiburg im Breisgau anlässlich der im Vorjahr erschienenen Bände der *VI. Cartesianischen Meditation* abhielt, sein Erstaunen über die Tragweite dieser phänomenologischen Pionierarbeit Eugen Finks in den 1930er Jahren zum Ausdruck:

Ich erkenne dadurch, wie viel meine eigene Meditation der Phänomenologie, die ich vor bald fünfundzwanzig Jahren begonnen habe, Eugen Fink verdankt, ohne es zu wissen. Das heißt, das Studium der *VI. Meditation* hat mich mit Verwunderung einen sehr realen, wenn auch bis vor kurzem mir unbekannten Vorfahren entdecken lassen. Mein bewunderndes Erstaunen rührt auch daher, dass mir viele der Probleme, die mir die Phänomenologie stellt, und der Bearbeitungen, die sie erfordert, als von Eugen Fink selbst zum ersten Mal mit der gebotenen Klarheit gestellt erschienen.²

In Richirs Begegnung mit Finks *Meditation* kommt das Vorzeitliche der Genossenschaft besonders zum Ausdruck. In Finks Werk entdeckt er in dem unbekannt geglaubten Terrain überraschend die Spur seines eigenen Wegs. Die dunkle Zeitgenossenschaft wird zur *Enthüllung einer Verwandtschaft des Denkens*, die ihre Geschichte nur rückläufig wird entfalten können – prognostische Anamnese eines archaischen Epilogs.³ Richir erkennt in Maurice Merleau-Ponty den Vermittler

¹ Agamben, Giorgio: *Nacktheiten*, Fischer, Frankfurt am Main 2010, S. 33.

² Richir, Marc : „La question d’une doctrine transcendante de la méthode en phénoménologie“, in *Épokhè*, Nr. 1: Le statut du phénoménologique, Jérôme Millon, Grenoble 1990, S. 91–125, hier S. 93. (Diese wie alle folgenden Übersetzungen aus dem Französischen von mir, P. F.)

³ Die Kraft der Retrojektion ist so stark, dass Richir geradezu bedauert, nicht früher durch Finks Klarheit vor manchem „Irrweg“ (Richir: „La question d’une doctrine transcendante“, *op. cit.*, S. 93) bewahrt worden zu sein.

dieses apokryphen Erbteils, ist dessen (Spät-)Werk doch von umfassender Bedeutung für seine Auffassung von Phänomenologie.⁴

Doch wo Verwandtschaft sichtbar wird, beginnen zugleich Differenzen sich zu schärfen. Besonders der *architektonische Standpunkt* in Finks spekulativem Entwurf regt Richir nach kritischer Lektüre dazu an, die jüngst erschienene *VI. Cartesianische Meditation* zum Ausgangspunkt einer eigenen methodologischen Selbstbesinnung zu machen, die infolge ihrer systematischen Tragweite von grundlegender Bedeutung für seine Phänomenologie sein wird.

Eine erste gemeinsame Wurzel beider Denker zeigt sich in der Kritik an Husserls transzendentaler Reduktion und ihrem Mangel, die Differenzen zwischen natürlicher und transzendentaler Einstellung, Tatsache und Wesen, Weltkonstitution und konstituierendem Tun in der nötigen Radikalität zu thematisieren. Was Fink in der *VI. Cartesianischen Meditation* in der „Reduktion des Seinssinns“ fordert, hat starke Ähnlichkeit mit Richirs „hyperbolischer Epoché“, deren Aufgabe die Suspendierung des „ontologischen Simulacrums“ ist. Beide verfolgen damit ein gemeinsames Motiv: den Seinssinn in der Phänomenologie zugunsten eines *Vollzugssinns* zu ‚dekonstruieren‘. Während Fink jedoch versucht, die Phänomenologie durch eine „meontische Philosophie des absoluten Geistes“⁵ zu läutern, indem er sie in die Aporien ihrer Ontologisierung treibt, sieht Richir gerade in dieser Gestalt spekulativer Philosophie⁶ die Gefahr einer metaphysischen Substruktion: die „Phänomenologie der Phänomenologie“⁷ werde so zu einer „Phänomenologie ohne Phänomene“⁸. An die Stelle einer absoluten Reflexionsinstanz setzt er das Konzept der *fungierenden Sprache*, das sich statt an theoretischer Prädikation am Sprachphänomen ausrichtet.⁹ So bestimmt Richir, in seiner ‚Methodenlehre‘, die

⁴ „Bisher kannte ich die *VI. Meditation* nur aus den beiden kurzen Zitaten, die Merleau-Ponty in seinem Vorwort zur *Phänomenologie der Wahrnehmung* daraus gemacht hat, einem Text, der mich, wie das gesamte Werk des französischen Philosophen, tief beeindruckt hat“ (Richir: „La question d’une doctrine transcendante“, *op. cit.*, S. 93).

⁵ *Ibid.*, S. 183.

⁶ Dass Richir andernorts die „spekulative Kühnheit“ Finks (Richir: „La question d’une doctrine transcendante“, *op. cit.*, S. 93) gerade als Qualität unterstreicht, ist ein deutlicher Hinweis darauf, dass er „Metaphysik“, „Dialektik“ wie „Spekulation“ keineswegs *per se* ablehnt, sondern je in ihrem Bezug zur Phänomenalisierung bewertet.

⁷ Fink, Eugen: *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Hrsg. von Ebeling, Hans, Holl, Jann; van Kerckhoven, Guy, Springer, Dordrecht: Springer 1988, S. 9.

⁸ Richir, Marc: *Phänomenologische Meditationen. Zur Phänomenologie des Sprachlichen*. Übers. von Trinks, Jürgen, Turia & Kant, Wien 2001, S. 373; frz. *Méditations phénoménologiques*, Millon, Grenoble 1992.

⁹ Siehe van Kerckhoven, Guy: *Mundanisierung und Individuation bei Edmund Husserl und Eugen Fink. Die sechste Cartesianische Meditation und ihr „Einsatz“*. Übers. v. Hammerschmied, Gerhard; Boelderl, Arthur R., Königshausen & Neumann, Würzburg 2003, S. 252.

an-archisch a-teleologische Phänomenalisierung des sich bildenden Sinns zum „Organ der Phänomenologie“¹⁰.

Die vorliegende Untersuchung folgt diesem gemeinsamen Denkweg – einer Zeitgenossenschaft im tiefsten Sinne –, indem sie ihn wechselseitig zu erhellen sucht: als die Nähe zweier Versuche, das Transzendente des Phänomenologisierens eingedenk seiner ontologischen Aporien zu erfassen; und als Divergenz zweier Unternehmungen, die sich erst auf Abstand als wesensverwandt erweisen. Zuletzt sei der propädeutische Charakter dieses Artikels im Voraus bemerkt. Die von mir gewählte Problembehandlung konnte nicht zu einem relativen Abschluss gebracht werden, ohne dafür den Preis einer gewissen Begriffsdichte zu zahlen, die gänzlich aufzulösen mir nicht gelungen ist. Auch der Verweis auf den Umstand, dass die grundlegende Konstellationsforschung dieser spezifischen Traditionslinie der Phänomenologie noch vor uns liegt, kann und soll diese Schwäche nicht entschuldigen. Ich kann nur hoffen, dass ein Teil jener Fruchtbarkeit, die dieser Essay hinsichtlich der behandelten Fragen geltend macht, für die stellenweise Sperrigkeit des Textes entschädigt.

2. Finks frühe Aporetik: der *logos harmatikos* und seine Beziehung zur Meontik

Trotz Finks Scharfsinn, in Husserls Interpretation der „reinen und absoluten Selbstbesinnung“¹¹ erkannt zu haben, dass das phänomenologisierende Ich unvermeidlich dem Vor-Konstituierten verhaftet bleibe, sofern nach Husserl „jede derartige Projektion [das Hineinprojizieren in die immerfort schon konstituierte und sich fortkonstituierende Welt] selbst sinnstiftende Leistung“¹² anzeige, wendet Richir ein, dass diesem Konstituieren keineswegs *a priori* eine Subjektivität korrelieren müsse. Vielmehr wäre die Reduktion aller weltkonstituierenden Subjektivität nur dann *phänomenologisch* zulässig, wenn sie sich, anstatt bei einem absoluten Geist Zuflucht zu suchen, gänzlich der *Anonymität* der Phänomenalisierung¹³ aus-

¹⁰ „[D]as eigentlich phänomenologische ‚Organ‘ der Phänomenalisierung [ist] der Schematismus der Phänomenalisierung selbst. Er ist also die zentrale architektonische ‚Gestalt‘ unserer für die Phänomenologie vorgeschlagenen Umgestaltung ...“ (Richir: *Phänomenologische Meditationen*, op. cit., S. 394).

¹¹ Husserl, Edmund: „Beilage XIII: Die psychologische Verweltlichung des Transzendentalen, das vom phänomenologisierenden Ego aus enthüllt wird. Ad Psychologisierung der Phänomenologie (Dezember 1933 oder Januar 1934)“, in Fink: VI. *Cartesianische Meditation*, op. cit., S. 213.

¹² Fink: VI. *Cartesianische Meditation*, op. cit., S. 213.

¹³ In Abschnitt 7 gehen wir ausführlicher auf diese „Anonymität“ ein.

setzte und aus diesem Standpunkt die auftauchenden Simulacren der Reflexion als intrinsischen Teil phänomenologischer Analyse begriffe. Auch wenn Fink die Iteration der Reflexionsinstanz in der Vorbemerkung zur Habilitationsschrift nach Kriegsende selbst zum unwesentlichen Aspekt seines Entwurfs herabstufte und den Akzent auf die *Aporetik* als methodologische Leitidee¹⁴ verschiebt, insistiert Richir dessen ungeachtet darauf, dass Husserl, sogar im Gegenzug zur eigenen szientistisch-positivistischen Tendenz, stets an der Überzeugung festgehalten habe, die „Idee des Systems“ im strengen Sinne einer theoretischen Selbsttransparenz sei der Phänomenologie „fast ‚von Natur aus‘ [...] entgegengesetzt“¹⁵. Eben diese Spannung liege der Husserl'schen Aporetik zugrunde, jenem eigentümlich eröffnenden Problematisieren, dem sich auch Richir verpflichtet sieht, wenn er in der „Treue“ zu dieser *Architektonik von Fragen und Problemen* die einzig denkbare Systemform und den „eigentlichen Geist der Phänomenologie“¹⁶ erblickt. Die nun folgende kurze Rekonstruktion der Anfänge der Fink'schen Architektonik aus der Idee einer Aporetik soll eingangs helfen, ihre Beziehung zur klandestinen Textstrategie der *VI. Cartesianischen Meditation* anhand einer Auswahl zentraler Fragen und Motive besser zu verstehen.

Schon früh hatte Fink zahlreiche Reflexionen über eben jenen Status der Apozizität angestellt. Im Rahmen der durch Husserl beauftragten Editionsarbeiten zu den Bernauer Zeitmanuskripten (von 1929) zielen einzelne Überlegungen in Finks „Dispositionsentwürfen“ bereits auf die Möglichkeit einer *positiven Funktion der Aporetik*, die sich in Husserls Analysen zunehmend abzuzeichnen beginnt:

Aber die Probleme sind nicht von der natürlichen Auffassung her, in stetigem Vordringen zur Tiefe aufgebaut, sondern werden [von Husserl] gleich in phänomenologisch sehr tiefliegenden Aporien gefaßt. – Eine Ausarbeitung dieses wertvollen Materials muß Wiederholungen ausschalten, Übergänge bilden, Fehlversuche als Aporien einbauen, und eine systematische Einheit darin bewerkstelligen, daß sich die ganze Untersuchung von dem Chaos der Aporien schließlich bis zur phänomenologischen Klarheit hindurcharbeitet.¹⁷

¹⁴ Vgl. Fink: *VI. Cartesianische Meditation*, *op. cit.*, S. 184: „Die von dieser Aporie geführte ‚Transzendente Methodenlehre‘...“.

¹⁵ Richir: „La question d'une doctrine transcendante“, *op. cit.*, S. 93. Husserls Programm der Phänomenologie als „strenger Wissenschaft“ hat meiner Kenntnis nach kein namhafter Phänomenologe – ob nun Heideggers Kritik beipflichtend oder nicht – ernsthaft weitergeführt.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Fink, Eugen: *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie* (= EFGA 3.2), hrsg. von Brüzina, Ronald, Karl Alber, Freiburg/München 2008, S. 361.

Was hier noch allein das Darstellungsproblem der Husserl'schen ‚Lehre‘ zu treffen scheint, erfährt an anderen Stellen – wo Fink den eigenen Überlegungen zu seiner in der VI. *Cartesianischen Meditation* „debütierenden Meontik“¹⁸ Freiraum gewährt – eine „schrittweise Tieferlegung“¹⁹, d.h. korrelativ zur Vertiefung der Reduktionsproblematik. Die Aporetik erlangt nunmehr den Status eines neuen methodologischen Verfahrens, das an die Stelle der ontisch-ontologischen Deskription treten soll. Die transzendente Subjektivität als ‚Sein‘ des Seienden sei weder ein ursprüngliches Seiendes jenseits noch ein Effekt diesseits der phänomenologischen Reduktion. Die eigentümliche transzendente Produktivität sei vielmehr ‚nichtig‘, weshalb die Perspektive ihrer Analyse als „Entnichtung“²⁰ begriffen werden müsse. Alle analytischen Gehalte seien in Wahrheit Resultat einer „Ontifikation mit schlechtem Gewissen und ständigem Protest“²¹, die das Ontische nur „sein lässt“, da dieses „Einlassen ins Sein“ eigentlich den „Einbruch des Nichts in das Sein“, das heißt „*Meontisierung*“²² bedeute. Man bedenke die Tragweite dieser ‚Methodologisierung‘ des Aporetischen: Was zuvor Motiv war, wird jetzt zum Movens. Aporien verweisen nicht mehr bloß auf Unentscheidbarkeiten, *auf die* das Denken ‚stößt‘, die *im* Denkvollzug ‚aufkommen‘ oder *sich* ‚einstellen‘, sondern bezeichnen die methodische Zielstellung selbst. Sie bezeichnen nicht länger didaktische Textstrategien, die jene Ausweglosigkeiten nur als Provisorien der Darstellung nutzen, deren Lösungen dem produktiven Denken aber im Voraus bekannt sind. Nun zielt der Begriff der Aporie vielmehr auf eine Aporetik des Denkens in der Faktizität ihres Vollzugs. In der Vorlesung von 1951 über den „Sinn der aporetischen Methode des Aristoteles“ hat Fink die Idee dieses Verfahrens zum Ausdruck gebracht:

Aporien, ‚Weglosigkeiten‘, sind nicht müßig ausgedachte, gleichsam spielerische Verlegenheiten, die der Autor nur dem Leser bereitet, um ihn zu verwirren und endlich ihm die eigene Lösung der Probleme aufzureden; die Aporetik ist kein pädagogischer Kunstgriff. Sie ist vielmehr eine wirkliche Erfahrung, welche das Denken macht.²³

¹⁸ Van Kerckhoven, Guy: „Eugen Finks Phänomenologie der VI. Cartesianischen Meditation“, in *Phänomenologische Forschungen* 30, Die Freiburger Phänomenologie, Meiner, Hamburg 1996, S. 88–110, hier S. 109.

¹⁹ Fink, EFGA 3.2, *op. cit.*, S. 167.

²⁰ Fink, Eugen: *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1: Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*, hrsg. von Bruzina, Ronald (= EFGA 3.1), Alber, Freiburg/München 2006, S. 306.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ Fink, Eugen: *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*, Springer, Den Haag 1959, S. 225.

Ende der 1920er Jahre dient die Aporetik noch der Ausarbeitung des meontischen Standpunkts als Kritik bzw. „Ablehnung der ontologischen Konstitutionsidee“, welche in einer „unausgearbeiteten und zu wenig radikalisierten Aporetik wurzelt“²⁴. Finks Einwand, die Aufklärung des Seinssinns sei selbst bereits Mangel an Negativitätssinn, findet so explizit Anwendung auf Husserls Methodenlehre. Nunmehr liegt der Grund der ‚Entnichtungsmethode‘ in der Sinnverschiebung des Logisch-Eidetischen zur Faktizität der Denkerfahrung: „Der Logos, der trifft, der treffliche, gemeinhinnige Logos ist Logos auf Seiendes hin. Der Logos hamartikos ist Logos auf das Nichts = Nicht-Seiendes hin. Die ‚Verfehlung‘ gründet im Nichtgehen auf Seiendes. (Also ein metaphysischer – kein terminologischer Grund!!)“²⁵

Anders als die Hamartie des Helden der antiken Tragödie – als „Fehltritt“, der dessen unheilvolles Schicksal besiegt – soll der *logos hamartikos* das Logisch-Eidetische einer „apophantischen Reduktion“²⁶ unterziehen. Erst ein methodisch bezwecktes ‚Vorbeiziehen‘ an der onto-thetischen Bedeutungsfunktion des *logos apophantikos* macht es möglich, die „meontischen Begriffe“²⁷ der Weltbefangenheit zu entreißen, um damit der „eigentümlich ‚dynamischen‘“ Schwebe der Entnichtung und ihrer „unruhigen“ unablässigen Forderung nach „Verwandlung“²⁸, kurz: ihres irreduziblen Überschusses, der ihre „Bedeutsamkeit“²⁹ ausmacht, zum Ausdruck zu verhelfen. Die radikale Aporizität, die im Scheitern des *logos apophantikos* gründet, zielt auf die „formale Anzeige“ eines Schiefgehen-*Lassens* ab, eines Greifens-ins-Leere, dessen destabilisierend-desorientierende Wirkungen die *Katastrophe* des phänomenologischen ‚Positivismus‘ herbeiführen sollen.

Ein so in den Blick genommenes „katastrophales Denken“ stellt Fink in nachfolgenden Meditationen sogleich auf die Probe. Es hat zuweilen den Anschein, als würde die Leidenschaft des Denkens³⁰ von der eruptiven Wucht der meontischen Dynamik hinfort gerissen. Die ins Absolute ausschwingenden Ekstasen des

²⁴ Fink: EFGA 3.1, *op. cit.*, S. 356.

²⁵ *Ibid.*, S. 312.

²⁶ *Ibid.*, S. 37.

²⁷ *Ibid.*, S. 313. Hier liefert Fink eine Aufstellung der hamatologischen Mittel: „1. Formale Anzeige, 2. Verkleidungsbegriffe, 3. Transzendentaler Schein [–] Denken als ob[:] 1. Protestierende Begriffe, 2. Ironische Begriffe, 3. Maskierte Begriffe, 4. Entnichtungsbegriffe.“

²⁸ *Ibid.*, S. 305.

²⁹ *Ibid.*, S. 14: „Man könnte einwenden, rein signitiv könnte Schein intendiert werden, ohne daß ein fundierender Träger mitintendiert werden müßte, gerade wie eine Bedeutung auch losgelöst von dem Bedeutungsleib als ‚Bedeutung an sich‘ intendiert werden kann. Aber ‚Schein‘ hat zu ‚Bedeutung‘ im Sinne von Begriff und Apophansis *keine* Affinität, sondern zu Bedeutung als *Bedeutsamkeit* ...“.

³⁰ Wir werden später auf die besondere Bedeutung der Affektivität in der Sinnbildung bei Richir zurückkommen.

Denkens finden in Finks hyperbolischer Ausdrucksweise einen sprachlichen Wiederhall. In einer Pendelbewegung zwischen „Weltsturz“ und „Theophanie“³¹ wird eine schrecklich-emphatische Erregtheit spürbar, die in unmittelbarer Folge von der „Vernichtung des Menschen“ in die „eschatologische“ „Wiedergeburt“ umschlägt.³² Die Lektüre Hegels – dessen dialektischer Aufhebungsbegriff es Fink ermöglicht, das meontisch modifizierte, neuplatonische Begriffspaar von *Katabasis* und *Ekbasis* als im Absoluten aufgehoben zu denken – ist sicherlich eine weitere eruptive Quelle:

Das Gegenteilseiner selbst ist die widerlogische (Logik der Metaphysik!) Weise der Existenz des Absoluten. Das Absolute ist das exzessive Unwesen des Menschen, die Wesenlosigkeit der Exzession. Philosophieren als katastrophales Denken ist der Exzeß des Lebens, die Schleuderung seiner selbst über es hinaus. Der exzessive Mensch ist der „Übermensch“, der eschatologische Mensch, der Mensch des großen Endes: der Endmensch, der entmenschte Mensch [...] Gott ist der Exzeß des Menschen, der Überschwang der Vernichtung, das ‚Golgatha der Vernunft‘!³³

Früher oder später verliert auch dieser ‚meontologisierende‘ Exzess an Elan und das Denken sinkt ‚katabantisch‘ zurück in die weltbefangene Endlichkeit. Der „Ekbantiker“³⁴ wird durch den transzendentalen Schein, der den Rückbezug auf das Ontische restituiert, aus der Entrückung wieder in die Welt ent-nichtet: „Die Rache des Ontischen für den metaphysischen Verrat des Philosophen besteht in der Umbiegung der meontischen Sinnhaftigkeit in einen ontisch-massiven Un-Sinn.“³⁵ Diese Aporie der sinnkonstitutiven Unübersetzbarkeit der meontischen Erfahrung stellt Fink wiederum in einen phänomenologischen Zusammenhang:

Jedes Wort, das der Phänomenologe spricht, ist ein Herausfallen aus der Reduktion. So führt dies scheinbar auf eine Unmöglichkeit der Reduktion. Wenn eben

³¹ Fink: EFGA 3.2, *op. cit.*, S. 166.

³² „Alle Freiheit ist nur durch Vernichtung möglich. – Die Reduktion ist kein harmloses Denkexperiment eines spleenigen Gelehrten in der warmen, büchergefüllten Stube, sondern hat die Dämonie eines Selbstmordes. Sie ist kein existenzieller, aber existenzialer Selbstmord. Nur durch diesen Tod wird das Dasein frei in sich (Absolution) zum zweiten Leben im Sturz der Katabase. Das zweite Leben ist das Desiderat aller Menschensehnsucht, die ‚vita nuova‘, das ‚ethische Leben‘, ‚Gemeinschaft der Heiligen‘.“ (Fink: EFGA 3.1, *op. cit.*, S. 236). Zum meontischen Freiheitsbegriff siehe auch: Giubilato, Giovanni Jan: *Freiheit und Reduktion. Grundzüge einer phänomenologischen Meontik bei Eugen Fink (1927–1946)*, Traugott Bautz, Nordhausen 2017, besonders Kap. 5 §7 „Die Absolution“, S. 240 ff.

³³ Fink, EFGA 3.1, *op. cit.*, S. 312 f.

³⁴ *Ibid.*, S. 410; siehe auch: Z-IV 40b.

³⁵ *Ibid.*, S. 313.

Reduktion wäre Abkapselung gegen die wirkliche Welt, wäre nicht abzusehen, wie Aussagen über die transzendente Sphäre möglich sein sollten.³⁶

Die hier angedeutete sprachphilosophische Aporie, die drei Jahre später ein Leitmotiv der Aporetik der *VI. Cartesianischen Meditation* bilden wird,³⁷ versammelt bereits eine Reihe zentraler Fragen und Motive, die für Marc Richirs mittlere Entwicklungsphase prägend sein werden.

Nachdem wir das Spezifische der meontischen Architektonik des frühen Fink im Vorfeld des Entwurfs einer Methodenlehre beleuchtet haben, sollen im Folgenden die maßgeblichen Grundideen der *VI. Cartesianischen Meditation* skizziert werden, um den Rahmen abzustecken, in dem Richir an diese Gedanken anknüpfen wird.

3. Die Aporie der „transzendentalen Sprache“ als Peritrope der *VI. Cartesianischen Meditation*

Bekanntlich bedient sich Fink der kantischen Architektonik von Ästhetik, Analytik, Dialektik und Methodenlehre, um sein Projekt innerhalb der Phänomenologie zu verorten.³⁸ Während der regressiven Phänomenologie die ersten beiden Teile einer Elementarlehre entsprechen, kommt der konstruktiven Phänomenologie die Rolle der Dialektik zu. Das Subjekt der transzendentalen Elementarlehre bezeichnet Fink als transzendentalen Zuschauer, insofern dieser die Weltkonstitution zum Thema hat. Auch die Dialektik, als Lehre von Anfang und Ende der Konstitution selbst, fällt noch in diesen thematischen Bereich. Dagegen zeichnet sich der spezifische Teil der Methodenlehre dadurch aus, dass hier der *transzendente Zuschauer* sowohl Subjekt als auch Thema ist – also eine Iteration des transzendental phänomenologisierenden Ichs im Sinne einer reinen transzendentalen Reflexion auf das Transzendente selbst.

Fink zieht somit ein neues Register in die phänomenologische Architektonik ein. Der *transzendente Zuschauer* in reiner Selbstreflexion ist alleiniges Produkt der Methodenlehre. Welche Modifikation der Reduktionsmethode erlaubt es, eine solche Trennlinie zu etablieren? Finks Antwort auf diese architektonische Frage steht bereits implizit im Horizont der Meontik, sofern das reduzierte Feld eine entsprechende Erweiterung erfährt: „Das transzendente Sein wird durch den

³⁶ *Ibid.*, S. 254.

³⁷ Fast wörtlich wiedergegeben in Fink: *VI. Cartesianische Meditation*, *op. cit.*, S. 95.

³⁸ Vgl. *ibid.*, S. 13.

Vollzug der phänomenologischen Reduktion nicht nur ‚entdeckt‘ und eröffnet, sondern auch erweitert um ein transzendentales Sein, das als solches in keiner Homogenität der Seinsnatur mit dem reduktiv erschlossenen Sein steht.“³⁹

Diese „Erweiterung“ ist Erweiterung einer „Selbstentgegensetzung“ des transzendentalen Lebens: von Reduziertem und Reduzierendem. In einer ersten Erweiterung durch phänomenologische Reduktion finden wir die ursprünglich reduktive Entgegensetzung von natürlicher und transzendental konstituierender Welterfahrung. In regressiver Ausrichtung bleibt das Mundane auch in transzendentaler Einstellung thematischer Leitfaden. Im nächsten Schritt nun ‚läutert‘ sich der transzendental Reflektierende erneut, um sich als reines Theoretisieren von sich als weltkonstituierendem Tun abzusetzen. Damit wird aber die Mundanisierung als gemeinsame *thematische* Verbindung gekappt und die zweite Erweiterung erzeugt die radikale Heterogenität eines neuen Seinsfeldes ohne jeden Weltbezug. Fink schlägt damit eine Form von Reduktion vor: eine „thematische Reduktion der Seinsidee“⁴⁰ unterschieden von der phänomenologischen Reduktion, welche zunächst den Seinsbegriff transzendental thematisierte.⁴¹

Das zweite Glied der Aporetik und architektonisches Gegenstück zu der anti-thetischen Reihe der ontologischen Spaltungen bildet ein gleichsam ‚synthetischer‘ „Leitfaden des Analogieverhältnisses“⁴²:

Die ‚*analogia entis*‘ zwischen mundanem und transzendentalen Sein ist keine ‚*analogia attributionis*‘, sondern eine ‚*analogia propositionalis*‘: So wie theoretische Erfahrung gemeinhin auf Seiendes bezogen ist, so sind wir phänomenologisierend analog bezogen auf die ‚an sich‘ nicht seiende, aber auch nicht nichtseiende Weltkonstitution.⁴³

Die ganze Schwierigkeit dieser Aporetik der analogisierenden ‚Aufhebung‘ der meontischen Grundarchitektur findet ihren ersten Austragungsort im Problem

³⁹ *Ibid.*, S. 22.

⁴⁰ *Ibid.*, S. 80.

⁴¹ Diese an Kant gemahnende Unterscheidung von Begriff und Idee zielt hinsichtlich der phänomenologischen Reduktion auf eine Kritik der Mereologie Husserls. Laut Fink liege der „Forderung eines Rückganges auf eine an sich erste Evidenz“ und ein „an sich erstes Seiendes“ die Vorstellung eines ersten „Substrats“ zugrunde, das die Mannigfaltigkeit des mundan Seienden als ‚Teile‘ einer Totalität auslegt. Damit sei jedoch über den „Begründungszusammenhang schon entschieden“ und entspreche der formalen Prädetermination des methodischen „Leitfadens“ als *Rückgang* auf eine „an sich erste und apodiktische Evidenz“. Diese Idee einer ‚Ausrichtung‘ des transzendentalen Feldes sei demnach dem mundanen Seinsbegriff abgewonnen und müsse als derartige Transzendenz ebenfalls der Reduktion unterzogen werden (s. Fink: *VI. Cartesianische Meditation, op. cit.*, S. 113f.).

⁴² *Ibid.*, S. 82.

⁴³ *Ibid.*, S. 82.

der Eidetik. Die Möglichkeit theoretisierenden Tuns, die reduzierten Seinsfelder durch Ideation allgemeiner eidetischer Verhältnisse zu organisieren, führt zu Finks Begriff eines „Vor-Seins“⁴⁴ als *tertium comparationis* der eidetischen Analogie zwischen mundanem und transzendentelem Eidos. „Vor-Sein“ bezeichnet das *me on* hinsichtlich seiner mundan-transzendentalen Seinsdifferenz und thematisiert die Freiheit transzendentaler Produktivität in der ideierenden Tätigkeit. Das „vor-“ bezieht sich jedoch nicht auf die „Vor-gegebenheit“ eines „tieferen Apriori“⁴⁵, sondern auf die reinen Möglichkeiten freier Produktivität: „Das transzendentele Eidos ist *kein ‚Apriori‘*...“⁴⁶.

Die Aporetik der Analogie wird daher von Fink tiefer gefasst als *Problem der Prädikation*. Insofern das Theoretisieren erst im Prädizieren den Abschluss als Wissenschaft erreicht, wird ersichtlich, dass selbst in der Immanenz des an Weltkonstitution unbeteiligten Zuschauers ein bislang unthematisches, mundanes Residuum verborgen liegt. Diese immanente Prädizierbarkeit würde eine „transzendentele Sprache“⁴⁷ voraussetzen, die jedoch unmöglich ist, sofern der signifizierende Grundcharakter auch im Akt, Nicht-Seiendes zu prädizieren, irreduzibel auf ‚etwas‘ (Bedeutung) abzielt. Als *analogia propositionalis* müsste die Sprache daher reflexiv bzw. transzendental die „Weise ihres Bedeuten“ analogisch verwandeln⁴⁸ und die Sinnverwandlung durch eine Sprache anzeigen, deren „Begrifflichkeit seltsam *fließend* und offen ist“⁴⁹. Um aber diese Sinnmodifikation theoretisch fassen zu können, so Fink, müsste der Reduktion der Seinsidee eine „Reduktion der Sprache“⁵⁰ korrelieren. Dann jedoch – hierin findet die Aporetik der Methodenlehre gleichsam ihre ‚Ekbasis‘ – würde der ‚welt-blinde‘ unbeteiligte Zuschauer zu guter Letzt *verstummen*,⁵¹ da er das ‚Vermögen‘ zur Sinnmodifikation nur besäße, wenn er sich auf den mundanen Ursprung der immer schon ontifizierenden Sprache verstünde. Positiv ausgedrückt heißt dies: Als beteiligter Zuschauer, d. h. an der menschlichen Sprache notwendig teilhabender, ist er zur analogischen Explikation des transzendentalen Seins fähig, allerdings um den Preis der irreduziblen partiellen Intransparenz desselben. Die Begründung Finks ist letztlich egologisch. Was bei allem Einstellungswechsel nicht mitreduziert werden könne, seien jene habituellen Erwerbe, seine Vermögen: „[K]eineswegs verliert [das Ich]

⁴⁴ *Ibid.*, S. 89.

⁴⁵ Wie Husserl meint, vgl. seine Randbemerkung (*ibid.*, S. 92).

⁴⁶ *Ibid.*, S. 92.

⁴⁷ *Ibid.*, S. 93.

⁴⁸ *Ibid.*, S. 96.

⁴⁹ *Ibid.*, S. 102.

⁵⁰ *Ibid.*, S. 103.

⁵¹ Vgl. *ibid.*, S. 104f.

die in der natürlichen Einstellung erworbenen Habitualitäten und Dispositionen, *es verliert nicht seine ‚Sprache‘*. Das konstituierende Ich, als das vom Menschsein verdeckte eigentliche Ich, ist auch der eigentliche Sprecher ...“⁵².

Inwiefern diese Sachlage den Wendepunkt der Methodenlehre darstellt, von dem aus der ‚Abstieg‘ in die von Fink sogenannte „sekundäre Verweltlichung“ seinen Anfang nimmt, gehört nicht mehr in diese Untersuchung. Damit gehen wir zu Richirs Interpretation über.

4. Das Logisch-Eidetische und die fungierende Sprache bei Richir

Marc Richirs *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*⁵³ von 1992 sind offenkundig eine Hommage an die *Cartesischen Meditationen*. So stehen im Zentrum dieses Werks die Kritik des phänomenologischen Cartesianismus wie der aus ihm resultierenden Konzeption einer phänomenologisch hyperbolischen Epoché, die Auffächerung der passiven Synthesen – in die ersten, zweiten und dritten Grades – sowie der Entwurf einer Phänomenologie der fungierenden Sprache. Dass Fink in diesen Meditationen zum Gegenstand einer „VI. Meditation“ wird, die den Titel „Phänomenologie und Architektonik“ trägt, belegt deutlich, welche Bedeutung seine erst jüngst erschienene Methodenlehre für Richirs eigene Phänomenologie hatte. In dieser Untersuchung wird zudem die oben erwähnte Rolle Merleau-Pontys explizit reflektiert, bevor der eigene Ansatz einer phänomenologischen Architektonik abschließend kontrastiert wird.

Wie eng die Verbindung von Idealität, Eidetik und Sprache hinsichtlich einer phänomenologischen Architektonik ist, hat Fink mit seinem Entwurf als Erster demonstriert. Dennoch bleibt die Frage, ob und inwiefern diese Verbindung außerhalb des Horizonts einer Methodenlehre die Phänomenologie transformiert, eigens unbedacht. Dass Husserls Urteil über die prinzipielle Unmöglichkeit eines phänomenologischen ‚Systems‘ keineswegs auf allein höherstufige Probleme verweist, sondern sich auf die ‚Allgegenwart‘ des Logisch-Eidetischen in transzendental-phänomenologischer Reflexion erstreckt, kann nur durch konkrete Analysen einsichtig gemacht werden, die verständlicherweise nicht mehr Aufgabe der programmatischen VI. *Cartesischen Meditation* sein können. Anders als dort, wo die sekundäre Verweltlichung das Husserl’sche Programm einer „strengen

⁵² *Ibid.*, S. 94.

⁵³ Richir: *Phänomenologische Meditationen*, op. cit.

Wissenschaft“ zu vollenden sucht, gelte es nach Richir zu fragen, wie das Eidetische „ohne fundamentalen Bruch die natürliche Haltung *und* die phänomenologische Haltung zu durchqueren“⁵⁴ vermag. Fink weist in der *VI. Cartesianischen Meditation* bereits selbst kritisch in diese Richtung, wenn er von einer „Logifizierung“⁵⁵ oder „Ontifizierung“⁵⁶ des phänomenologischen Feldes durch das Eidetische spricht.

Der „unbeteiligte Zuschauer“ ist die aporetische Idealgestalt, die jene Forderung nach absoluter Selbstbesinnung ‚verkörpert‘ und die in Husserls Phänomenologie, in der das Logisch-Eidetische mehr oder minder schrankenlos bzw. transgressiv ‚flottiert‘, durch die radikalisierte Epoché der Seinsidee einen architektonischen Abstand einführen soll. Die dem phänomenologisierenden Ich ebenfalls aufgegebene „Reduktion der Sprache“ enthülle nach Richir, dass die weltkonstituierenden Apperzeptionen für Fink in Wahrheit immer schon „Sprachapperzeptionen“⁵⁷ implizieren. Wie die Entfaltung der Reflexionsstufen der theoretisierenden Erfahrung aufweisen, sei die Naivität der natürlichen Welterfahrung gerade dadurch ausgezeichnet, dass „[a]lles weltliche Verstehen [...] immer schon geführt [ist] von dem Vorgegebenheitswissen“, was „in der Vorgängigkeit der allgemeinsten Apperzeptionen vor jeder bestimmten Erfahrung von Individuellem [gründet]“⁵⁸. Sie sind es, die im Prädikationskapitel zuletzt noch die sprachlich habituelle Voraussetzung der transzendentalen Erfahrung ausmachen.⁵⁹ Das Selbst, „befangen und verfangen“⁶⁰ in einem auf „identitären Verdichtungen des Seins“⁶¹ hin naiv operierenden Weltglauben, soll sich in die „transzendente Unbefangenheit“⁶² gegen jedwede Ontifizierung setzen, das heißt für Richir: in die radikale Indifferenz gegenüber „jeder Zeitigung/Räumlichung der Sprache“⁶³.

Diese „Absolution“ führe, so Richir in eigener Terminologie, jedoch unausweichlich wieder in eine Kumulation der „identitären Verdichtung der Zeichen des Sprachsystems“⁶⁴, d. h. in das, was Richir in Anspielung an Heidegger ein

⁵⁴ *Ibid.*, S. 366.

⁵⁵ Fink: *VI. Cartesianische Meditation*, *op. cit.*, S. 86.

⁵⁶ *Ibid.*, S. 93.

⁵⁷ Richir: *Phänomenologische Meditationen*, *op. cit.*, S. 368.

⁵⁸ Fink: *VI. Cartesianische Meditation*, *op. cit.*, S. 41.

⁵⁹ „Die Übernahme der natürlichen Sprache durch den phänomenologischen Zuschauer zu Zwecken der Auslegung seiner theoretischen Erfahrungen *setzt schon voraus*, dass er sich bereits einen bestimmten Besitz an *allgemeinen* transzendentalen Erkenntnissen erworben hat, bevor er die Geeignetheit mundaner Begriffe und Vorstellungen, analogisierend transzendente Begriffe anzuzeigen, beurteilen kann.“ (*ibid.*, S. 105.)

⁶⁰ *Ibid.*, S. 46.

⁶¹ Richir: *Phänomenologische Meditationen*, *op. cit.*, S. 368.

⁶² Fink: *VI. Cartesianische Meditation*, *op. cit.*, S. 46.

⁶³ Richir: *Phänomenologische Meditationen*, *op. cit.*, S. 368.

⁶⁴ *Ibid.*, S. 365.

„symbolisches Gestell“⁶⁵ nennt, welches den Gegenbegriff zum „phänomenologischen Apeiron“⁶⁶ bildet. Das Begriffspaar, für sich genommen bloße Abstraktionen, markiert die „fundamentalste architektonische Trennlinie der Phänomenologie“, nämlich die „zwischen dem wilden phänomenologischen Feld und dem symbolisch gestifteten Feld [...], zwischen der fungierenden Sprache in ihren Phänomenen und dem Sprachsystem in seinen Aussagen und seinem Ausgesagten“⁶⁷.

Die transzendente Illusion, die jedem konkreten Phänomen inhäriert, ist nichts anderes als das, was Richir als die „Implosion des Sinns in die Identität“⁶⁸ bezeichnet. In welchem Maße die letztere die phänomenologische Disposition zu „Logifizierung“ und „Ontifizierung“ im Sinne Finks anzeigt, wird im Weiteren zu prüfen sein.

In dieser Auslegung wäre der transzendente Zuschauer in seiner absoluten Unbefangenheit gegenüber der Inter-textur der Weltphänomene in die reine Logizität des Transzendentalen entfremdet – entrückt in die Entmenschung des Weltsturzes – was der „phänomenologischen Annullierung“⁶⁹ seiner Sprache und *a fortiori* einer Entleiblichung der Sinnbildung gleichkäme.

Im Kontext dieser Komplikation entfaltet Finks Aporetik ihr ganzes Potenzial, wo sie die Ambiguität im Begriff des Vor-Seins thematisiert. Bezöge sich nämlich die eidetische Reduktion allein auf die ‚Schau‘ *logischer Wesensmöglichkeiten*, dann fiel das transzendente Sein tatsächlich mit dem Sprachsystem – als symbolischer Institution einer onto-semiotisch geregelten Zeichenkette, die zudem entlang der metaphysischen Kraftlinien der Philosophie verdichtet wäre – zusammen. Dann bezeichnete ‚Eidetik‘ tatsächlich nichts anderes als den Platonismus einer „Anamnese“ des „Vorgegebenheitswissens“⁷⁰ einer im ontologischen Sinne ‚vor‘-seienden Welt, zu der unsere theoretische Erfahrung

⁶⁵ *Ibid.*, S. 366. Siehe hierzu auch *ibid.*, S. 307–322.

⁶⁶ *Ibid.*, S. 379.

⁶⁷ *Ibid.*, S. 379.

⁶⁸ *Ibid.*, S. 307.

⁶⁹ *Ibid.*, S. 366. Im Zusammenhang zitiert: „Nichts ist also vom phänomenologischen Feld der Sprache weiter entfernt als das Logisch-Eidetische. Und wenn Husserl es niemals entbehrllich machen konnte, dann zweifellos deshalb, weil er gegenüber den un-endlichen Wucherungen des phänomenologischen Feldes kein anderes Mittel fand, sich darin zu situieren und zu orientieren – was allerdings mit der Illusion einherging, eines Tages die Phänomenologie als ‚Wissenschaft‘ absichern zu wollen. Dies aber kann sie, wie wir hier zeigen wollten, nur als ‚architektonische Wissenschaft‘ beanspruchen. Wenn sie plötzlich mit einem Schlag stattfände, würde die identitäre Implosion der Zeichen des Sprachsystems in eidetische ‚Signifikanten‘ das Sprachsystem durch seine phänomenologische Annullierung in ein symbolisch-eidetisches ‚System‘ oder *Gestell* verwandeln, das mit einem Schlag zusammengestellt worden wäre, und seit jeher und auf immer das ‚Denken‘ im Laufe seiner maschinellen symbolischen Machinationen zurichten würde.“

⁷⁰ Fink: *VI. Cartesianische Meditation*, *op. cit.*, S. 92.

immer schon zu spät käme, wonach schlussendlich die „transzendente Eideetik“ und „transzendente Phänomenologie selbst gewissermaßen unmöglich“⁷¹ wären. Oder man versteht die Eideitik als eine „Produktivität“, die das transzendente Sein erweitere zum Feld ‚reiner Möglichkeiten‘ im Sinne eines (Noch)-nicht-Seienden. Dann wiederum sieht sich die Eideitik vor das Problem der „transzendentalen Sprache“ gestellt, da ihr die Mittel fehlen, um die onto-logifizierende Produktivität in einer Reflexion zu erfassen, die nicht ihrerseits onto-logifizierend wäre. Würde man das eidetisch Transzendente immer schon auf ‚strenge Wissenschaftlichkeit‘ ausrichten, würde man notgedrungen „in der transzendentalen Illusion eines sowohl archetypischen als auch anschaulichen Verstandes“⁷² enden. Husserls Ausweg bestehe hingegen darin, den Standpunkt des transzendentalen Seins als „regulative Idee der transzendentalen Phänomenologie“ eines „im Unendlichen angesiedelten *telos*“⁷³ auszulegen, die jedoch, so das entschiedene Urteil Richirs, „jenseits jeder möglichen Erfahrung“⁷⁴ liege und Husserls Paradox einer „Phänomenologie ohne Phänomene“⁷⁵ ergäbe.

5. Der Ursprung zerspringt: Rohes Seins und Faktizität der Wesen bei Merleau-Ponty

Finks konsequent verfolgter ‚Ausweg‘ zielt dagegen weiterhin auf den architektonischen Abstand zwischen der „Andersartigkeit“⁷⁶ des transzendentalen Eidos und der produktiven „Spontaneität“⁷⁷ des Phänomenologisierens. Wenn also nach Fink dem transzendentalen Zuschauer die Möglichkeit einer theoretischen Erfahrung zugestanden werden soll, dann ist das Eidos, das diese Erfahrung verwahrt, unmöglich apriorischer Natur. Die meontische Aporetik macht somit eine weitere reflexive Iteration unumgänglich: die Auslegung der Produktivität, die diese theoretische Erfahrung ‚erfährt‘. Diese ist jedoch, durch die Unmöglichkeit einer transzendental ab-soluten Sprache, in ihrer eidetischen Anlage selbst wieder mit der onto-logifizierenden Disposition jedweder Explikation konfrontiert.

Finks anschließender, die Aporetik ausweitender Schritt, die Prädikationsproblematik durch eine transzendente „Analogie zur Analogie innerhalb der

⁷¹ Richir: *Phänomenologische Meditationen*, op. cit., S. 372.

⁷² *Ibid.*, S. 372.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*, S. 373.

⁷⁶ Fink: VI. *Cartesianische Meditation*, op. cit., S. 90.

⁷⁷ *Ibid.*, S. 92.

natürlichen Rede“ reflexiv zu verdoppeln, muss nach Richir scheitern, da er die „Forderung nach einer Verflüssigung des Sprachsystems und der Begriffe [...] durch eine methodische Praxis der neo-platonischen *coincidentia oppositorum*“⁷⁸ einzulösen sucht, die jenseits der gesuchten phänomenologischen Erfahrung operiere, indem sie das Theoretisieren in die Metaphysik (im schlechten Sinne) entäußere.

Husserls über all dem schwebender Befund, wonach „für all das uns die Namen [fehlen]“⁷⁹, bleibt so lange gültig, wie der Ausdruck des Wesens von der Äußerlichkeit des Sprachsystems her gedacht wird. Laut Richir habe Merleau-Ponty einen Weg beschritten, der nicht in eine Katabasis der „sekundären Verweltlichung“ umschlägt, sondern, die Fink'schen Aporien weitertreibend, die Ambiguität des Vor-Seins in die architektonischen Register der Eidetik und Sprache überführt. Seine Proto-Eidetik „wilder Wesen“⁸⁰, welche zugleich „Wesen im verbalen Sinne von *wesen*“⁸¹ sind, und einem „rohen Sein abgewonnen“⁸² werden, verschiebe, so Richir, die „ontologische Diplopie“⁸³ der „Teilung zwischen Tatsache und Wesen hin zu einer Teilung zwischen existenzialer Faktizität und kategorial-regionaler Faktualität“⁸⁴. Das von der Philosophie erschlossene Feld bestehe, so Merleau-Ponty, nach wie vor „zwar aus Bedeutungen oder Wesenheiten, aber diese sind nicht selbstgenügsam (*ne se suffisent pas*)“⁸⁵, sind keine vor-gegebenen Befangenheiten gegenüber einer außerweltlichen Produktivität transzendentalen Lebens.⁸⁶ Dieses ‚Leben‘ – weit davon entfernt, einen „Seinsgegensatz“⁸⁷ zum ontischen Weltglauben zu bilden – findet inmitten des Seienden, „eingefangen ins Gewebe der Dinge“⁸⁸ genau die Mittel, die es ihm ermöglichen, sich zu öffnen, auszugreifen, sich abzulösen vom Seienden. Und doch gelingt dem transzendentalen Leben diese

⁷⁸ Richir: *Phänomenologische Meditationen*, op. cit., S. 371f.

⁷⁹ Husserl, Edmund: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (= Husserliana X). Hrsg. von Boehm, Rudolf, Martinus Nijhof, Den Haag 1966, S. 74f.

⁸⁰ Richir: *Phänomenologische Meditationen*, op. cit., S. 374.

⁸¹ Merleau-Ponty, Maurice: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. Übers. von Giuliani, Regula; Waldenfels, Bernhard, Fink, München 1986, S. 260; frz: *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964.

⁸² Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, op. cit., S. 148f.

⁸³ *Ibid.*, S. 216.

⁸⁴ Richir: *Phänomenologische Meditationen*, op. cit., S. 376.

⁸⁵ Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, op. cit., S. 149.

⁸⁶ Vgl. hierzu Fink: *VI. Cartesianische Meditation*, op. cit., S. 133: „Ist somit vor der Aktualisierung des Phänomenologisierens keine Erscheinung desselben [des transzendentalen Subjekts] als einer menschlichen Potentialität in der natürlichen Einstellung gegeben, besteht deren selbstgenügsame Naivität gerade in der Blindheit für die transzendente Lebensinnerlichkeit, also in einem beschränkten und befangenen Offenstehen für *nur-menschliche Möglichkeiten*.“

⁸⁷ *Ibid.*, S. 78.

⁸⁸ Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, op. cit., S. 178.

Öffnung wiederum nur in Form einer „Offenheit für ein ‚Etwas‘“⁸⁹, vermöge eines Erwerbs, den es von eben jenen Dingen gelernt hat. Dergestalt verschränke sich der Ausgang ins Nichts noch mit dem „Zugang zur Lebenswelt und zum ‚wilden‘ Sein“⁹⁰.

Richir interpretiert Merleau-Pontys Begriff eines wilden Seins der Wesen und Bedeutungen – in einer gewissen Anlehnung an das Existenzial im Sinne Heideggers – als *architektonische Transposition* des existenzial-ontologischen Möglichkeitsbegriffs auf den der Wesensmöglichkeit. Dergestalt der fatalen Alternative zwischen Tatsache und Wesen, zwischen faktualer Ontifizierung und idealer Logifizierung entkommen, käme dem Wesen selbst eine ‚Faktizität‘ zu, die „im gleichen Sinn [gelesen werden müsse] wie Faktizität der Existenz“⁹¹. Das rohe Sein ermöglichte in der Dichte seiner proto-ontologischen Konkretheiten ein Existieren im „transitiven“ Sinne, „sowohl der Welt und seiner *Wesen*, die *wesen* und nicht Seiendes sind“⁹². Oder mit Husserl gesprochen: Es ist hinsichtlich der Faktizität nicht einzusehen, warum das „ich kann“ zum Freilegen eidetischer Invarianten a priori auf rein intellektuelle Variationsmöglichkeiten restringiert werden sollte. Ohne das intellektuelle „ich kann“ zu leugnen sei mit gleichem Recht ein „ontologisches ‚ich kann‘ des Existierens“⁹³ anzuerkennen, das mit seinen leiblichen Vermöglichkeiten das Variieren bewerkstellige.

Das bedeutet weiter, dass das Wesen die Faktizität nur existieren kann (transitiv), wenn es sich dem wilden und rohen Sein ‚abringt‘, wenn ihm also in einem eigentümlichen Sinne eine *Selbstheit* zukommt. Die in Merleau-Pontys Werk stets aktuell bleibende Gestalttheorie kann hier als Paradigma dienen. Wie die bekannten vielzähligen Wahrnehmungsexperimente der Gestaltpsychologie demonstrieren, kann sich der Betrachter von der Selbstwirksamkeit der Gestalt überzeugen, die ihn sehen lässt bzw. seinem Sehen die Invarianz ihrer inneren Organisation aufnötigt. Und dennoch ist sie kein dinghaft Seiendes, sondern eine „Transzendenz“ in einem raum-zeitlichen Erlebnisfeld, ohne angebbare Präsenz, welches sie dennoch „dominiert“ – „wo sie herrscht“. Der Erfahrende, betont Merleau-Ponty, ist dabei nicht etwa mein ‚Geist‘, sondern mein Leib, der seinerseits nichts anderes als eine Gestalt ist, der in jeder Wahrnehmungssituation ‚gravierend‘ *mitprägt*, indem er als zentraler „Angelpunkt“ das Zentrum meiner „Offenheit für ...“ konstituiert. Das Prinzip der Autogenese liegt bereits in dieser ausstrahlenden Gravität

⁸⁹ *Ibid.*, S. 212.

⁹⁰ *Ibid.*, S. 218.

⁹¹ Richir: *Phänomenologische Meditationen*, op. cit., S. 376.

⁹² *Ibid.*, S. 374.

⁹³ *Ibid.*

beschlossen, die Merleau-Ponty mit dem psychologischen Begriff „Prägnanz“ anzeigt. Sie ist „die Fähigkeit des Ausbrechens, Produktivität (*praegnans futuri*), Fruchtbarkeit“, sie ist typisierende Produktion:

Sie ist die zu sich selbst gekommene Form, die selbst ist, die sich durch ihre eigenen Mittel setzt, sie ist das Äquivalent zur Selbstursache, sie ist das Wesen, das ist, weil es west, Autoregulation, Kohäsion des Selbst mit sich, Tiefenidentität (dynamische Identität), Transzendenz als Sein auf Distanz ...⁹⁴.

Überdies ist demgemäß die Sprache nur ein weiteres prägnantes System der Offenheit, ein weiterer Modus „dynamischer Identität“. Indem das Sprechen sich vollzieht, referiert es auf Unbekanntes, um Bekanntschaft mit ihm zu machen und es zu gestalten, „weil die sich bildende Sprache, zumindest lateral, eine Ontogenese zum Ausdruck bringt, an der sie selbst teilhat“⁹⁵. Der Sinn ist also niemals ausgestaltet, festgestellt oder selbstgenügsam (*se suffisent*), sondern immer unterwegs, unreif und sich fortwirkend weiterbildend (*se faisant*), was an der konstitutiven Asymmetrie seiner Selbstheit mit sich liegt, einer Art „Überhang (*porte à faux*) im Inneren eines jeden Sinnes, der ihn zu ‚einer Art der Reflexion‘ macht“⁹⁶.

6. Affektivität und Transpassibilität des sich bildenden Sinns

Es macht für Richir die besondere Qualität der Texte Merleau-Pontys aus, die konstitutiven proto-ontologischen wie proto-sprachlichen Unbestimmtheiten, die das ‚Gewebe‘ des rohen Seins bilden, durch einen besonderen „phänomenologischen Sinn“⁹⁷ für die Flüssigkeit des Ausdrucks, in ihrer flüchtigen Konkretheit und Kontingenz zur Entfaltung gebracht und dem im „unbeteiligten Zuschauer“ verborgenen Doppelsinn eine Stimme gegeben zu haben. Nicht nur in diesem Punkt, so lautet Richirs Urteil, sei der frühe Fink gelegentlich einer gewissen Neigung zur Hypostasierung⁹⁸ erlegen. Diese Kritik entwickelt Richir an der Idee jenes Zuschau-

⁹⁴ Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, op. cit., S. 266. Übersetzung geändert von mir – P. F.

⁹⁵ *Ibid.*, S. 138. Übersetzung geändert von mir – P. F.

⁹⁶ *Ibid.*, S. 322.

⁹⁷ Richir: *Phänomenologische Meditationen*, op. cit., S. 375.

⁹⁸ „Die Versuchung ist nun groß, durch eine transzendente Illusion die transzendentalen Strukturen der Konstitution zu einem transzendentalen Leben zu hypostasieren, das selbst-transparent und archetypisch wäre: Fink gibt, der sichtlich quasi-hegelianischen Inspiration seiner Meditation folgend, dem bis zu einem gewissen Punkt nach ...“ (*ibid.*, S. 388). Dass Richir im

ers, der jetzt in seiner Position des Theoriesprechers und ‚Protagonisten‘ der aporetischen ‚Odyssee‘ gleichsam als Stellvertreter seines Erschaffers herhalten muss. Obwohl wir erst zum Ende Finks phänomenologische Denkansätze einordnen werden, scheint eine Auslegung der Gründe der Richir’schen Position schon jetzt lohnend, weil sie allgemeine Merkmale seiner kritischen Phänomenologie verdeutlichen kann, der vielleicht ein Denker wie Fink trotzen mag, jedoch zahlreiche andere philosophische Ansätze bis heute eine Antwort schuldig geblieben sind.

Wenn die Phänomenologie des sich bildenden Sinns, die Merleau-Ponty aufgrund seines frühen Todes nur ansatzweise entwickeln konnte, von Richir ausdrücklich weitergeführt wird, dann gilt auch für diese Wiederaufnahme der Satz aus den Arbeitsnotizen, „dass die Strukturen der Affektivität genauso konstituierend sind, wie alle anderen, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil sie als Strukturen der Sprache schon Strukturen des Erkennens sind“⁹⁹. Richir, der sich auch diesen Gedanken zeitlebens zur phänomenologischen Aufgabe gemacht und auf Hunderten von Seiten ausgearbeitet hat, entwickelt den Ansatz einer architektonisch transformierten genetischen Phänomenologie, in dem den anonymen Konkretheiten das Prius zukommt, und in dem der kritische Rückgang auf die elementarsten Stufen der Phänomenalität den eigentlich genetischen Ausgangspunkt bildet. In der Tiefe des phänomenologischen Feldes, nur durch *hyperbolische Epoché* aller symbolischen Präfiguration thematisierbar (und in unserer Darstellung nur abstrahierend als Für-sich fingiert), findet sich im archaischesten Register das phänomenologische *Apeiron* der ‚reinen‘ Faktizität. Das grenzenlose Unbestimmte und endlose Pulsieren der Phänomenalität, sofern sie aus diesem Dunkel aufsteigt, schematisiert sich in inchoativen „endlos ansetzenden Ansätzen“¹⁰⁰, ein indifferenter Schein von unreifen Sinnregungen „ohne *arché* und ohne *télos*“¹⁰¹. Dieser „Schematismus der Phänomenalisierung“, der zugleich ihr „phänomenologisches Organ“¹⁰² ist, bildet den Schlussstein der Richir’schen Methodenlehre.

Grundlegend dabei ist nun, dass Richir in dieser Tiefe die *Affektivität* ansetzt: „Die Affektivität verleiblicht sich also, [...] in ihrer doppelten Dimension, [um] die meine zu sein und mich durch ihre [...] ‚Anonymität‘ zu überraschen.“¹⁰³

Hypostasierungsargument stets eine Subreption des ontologischen Simulacrums unterstellt, sei anhand dieser Stelle exemplifiziert: „Und offensichtlich würde man immer noch der Macht des ontologischen Simulacrums ausweichen, wenn man die Phänomenalität als ‚Sein‘ oder ‚Seyn‘* hypostasierte ...“ (*ibid.*, S. 117).

⁹⁹ Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, op. cit., S. 302.

¹⁰⁰ Richir: *Phänomenologische Meditationen*, op. cit., S. 321.

¹⁰¹ *Ibid.*, S. 217

¹⁰² *Ibid.*, S. 394.

¹⁰³ *Ibid.*, S. 59f.

Dies konstituiert den ‚ersten‘ „Abstand zum Selbst wie zum Anderen [...] und genau das gibt ihr Sinn“¹⁰⁴. Hier entspringt der „Sinn oder vielmehr [die] endlos pulsierenden Sinnregungen“, als „Proto-Sinn“ der „Verleiblichung ihres [der Affektivität] eigenen Rätsels“¹⁰⁵. Der Sinn ist also zunächst Frage und Wiederkehr des Abstands: die rätselhafte Selbstheit des Rätsels als *Bei-sich-im-sich-Voraus* ist die „innere Nicht-Übereinstimmung des Sinns“¹⁰⁶, d. h. Ursache seiner Mobilität bzw. Potenzialität. Als ein derartiger *Proto-Sinn*, der durch den inneren Abstand bereits begonnen hat, *sich über sich* zu ‚beugen‘, ist er genau genommen immer noch ein Sinn von *nichts* oder bleibt zumindest „dem gegenüber indifferent, wovon er der Sinn ist“¹⁰⁷. Doch genau in dieser äußersten Instabilität und Unbestimmtheit des Selbstbezugs eröffnen sich dem sich bildenden Sinn ‚Möglichkeiten‘, die noch seine ‚kühnsten Träume‘ übersteigen. Das macht ihn im gleichen Zuge ‚über-empfindlich‘ für Anderes, das jenseits der Erwartungen liegt.

Richir übernimmt dazu ein Begriffspaar Henri Maldineys und nennt diese Komplementärfiguren des Über-Schießens des Sinns „*Transpossibilität*“ und „*Transpassibilität*“.¹⁰⁸ Dieses proto-onto-modale Übervermögen bzw. diese Überempfindlichkeit bildet eine Textur der „Virtualität“¹⁰⁹ von Selbstbezüglichkeiten, die immer nur ‚im Begriff sind‘; sich Identität anzueignen, aber nur durch mehrdimensionale Abständigkeiten und Schiefen – seien sie affektiv-verleiblichte Em-pathien oder transpossible/-passible Tele-pathien. Die Innen/Außen-Grenze der Sinnansätze ist daher immer schon de-phasiert, dis-loziert wie auch dis-appropriiert. Aber genau durch diese Ent-eignung ‚eignet‘ ihnen eine enorme Plastizität und architektonische Potenzialität: „kein Sinn ohne Schiefenlage (*porte à faux*), ohne [...] Überschuß/Mangel von Sinn zu Sinn“¹¹⁰.

Diese damit in groben Zügen umrissene Anfangsphase des sich bildenden Sinns sollte zudem exemplarisch erläutern, warum man Richirs eigenwillige Rede von „Einfühlung“, „Empfindlichkeit“, „Regung“, „Sehnsucht“ oder „Musikalität

¹⁰⁴ *Ibid.*, S. 60.

¹⁰⁵ *Ibid.*, S. 321.

¹⁰⁶ *Ibid.*, S. 216.

¹⁰⁷ *Ibid.*, S. 135.

¹⁰⁸ Maldiney, Henri: *Penser l'homme et la folie*, Millon, Grenoble 1993, S. 425.

¹⁰⁹ Den Hinweis auf die Beziehung zwischen dieser Intuition Maldineys und dem Virtualitätsbegriff beim späten Richir – der seine Definition des Transzendentalen gerade durch das Motiv des Virtuellen von dessen klassischer Bedeutung abhebt, sofern für ihn die Vorsilbe „trans-“ jedes Denken in Möglichkeiten noch transzendiert – verdanke ich: Fazakas, István: „Le clignotement du soi. Genèse et institution des l'ipséité“, in *Association Internationale de Phénoménologie. Mémoires de Annales de Phénoménologie*, XII (2020), S. 40.

¹¹⁰ Richir: *Phänomenologische Meditationen*, op. cit., S. 364.

des Sinns¹¹¹ ganz und gar verkennt, wenn man hierin bloß einen metaphorischen Gebrauch, Anthropomorphismen und gar Analogiebildungen sieht. Vielmehr steht die Richir'sche Phänomenologie im Zeichen eines methodologischen Asubjektivismus und sieht in der anonymen Selbstorganisation des Leiblich-Affektiven den wahren Ursprung unseres Selbstbewusstseins oder Selbstgefühls.¹¹²

7. Einsamkeit oder Anonymität – zwei Schicksale eines Unbeteiligten?

Welcher Einwand ergibt sich aber aus dieser Umgestaltung der Phänomenologie für die Figur des transzendentalen Zuschauers? Zunächst gilt es, die der Meontik entspringenden architektonischen Motive Finks in sprachphänomenologischer Hinsicht auszulegen. Wenn Fink im unbeteiligten Zuschauer die architektonische Spaltung zwischen der dem transzendentalen Sein eignenden Produktivität und den ontisch weltbefangenen Wesensmöglichkeiten thematisch macht, dann scheint dies zunächst Ausdruck einer Reduktion der ganzen „Sphäre der Vorhandenheit“ auf die Produktivität zu sein, d. h. auf die Epoché aller genetisch-phänomenologischen Möglichkeiten unter Suspendierung ihrer gegenständlichen Beziehung auf irgendeine Apperzeption. Nun sind Apperzeptionen nach Richir nur denkbar als Elemente eines Erfahrungs-„systems“ von Sedimentierungen in ihrem bestimmten und orientierten Relationsgefüge. Als lebensweltliche ‚Stiftungen‘ seien sie immer auch Einschreibungen einer „symbolischen Institution“¹¹³, die im weitesten Sinne mit der Kulturwelt übereinstimmt. Für Richir ist diese aber nichts anderes als eine ‚Totalität‘ von Konventionen, die – wenn auch in ihren Formen höchst *heterogen*¹¹⁴ – allesamt auf das *Sprachsystem* als Bedingung ihrer ‚Kommunikabilität‘ zurückweisen. In genetisch-phänomenologischer Hinsicht bedeutet dies, dass die Apperzeption immer auf die *fungierende Sprache* als apperzeptive Faktizität, d. h. auf ein *Sprachphänomen* verweist. Der ganze Reichtum der Richir'schen sprach-

¹¹¹ *Ibid.*, S. 170.

¹¹² Der proto-ontologische Standpunkt der Sinnbildungsphänomenologie kann an folgendem Zitat exemplarisch verdeutlicht werden: „Folglich gibt es keine *Einfühlung*, ohne dass Sinn Sinn begegnete, d. h. ohne dass dabei der Sinn oder die Sinnregungen sich in den Begegnungen der Sinnregungen untereinander bildeten“ (*ibid.*, S. 212). Letzteres architektonisches Register bezeichnet Richir als „Interfaktizität“ im Unterschied zur intersubjektiven Ebene der Sinnkonstitution.

¹¹³ Fink: VI. *Cartesianische Meditation*, op. cit., S. 214.

¹¹⁴ „[J]ede Determiniertheit [erscheint] radikal heterogen zum phänomenologischen Feld und gehört somit zu dem, was wir das symbolische Feld nennen – das Feld der symbolischen Institution, deren Rätsel es ist, sich immer schon in der Auslöschung ihres eigenen Ursprungs bestimmt zu haben, und das in unserer Problematik dem entspricht, was Husserl die natürliche Einstellung nannte“ (Richir: „La question d'une doctrine transcendante“, op. cit., S. 93).

phänomenologischen Analysen bezieht sich daher auf die unendlichen Weisen, wie sich Aspekte des gestifteten Sprachsystems und solche der sich bildenden Rede ins Spiel bringen, wechselwirken, verschränken oder verschmelzen. Dabei ist das Charakteristikum des Sprachsystems, durch Identitäten polarisiert zu sein, die den Sinnregungen zwar ‚Orientierung‘ bzw. ‚Bedeutsamkeit‘ verleihen, die jedoch so gleich die blitzhaft apperzipierten „Sinnfetzen“ polarisieren hin auf ‚Möglichkeiten von ...‘. Diese Rekodierung macht den Großteil der transzendentalen Illusion des Sprachsystems aus: als logisch-eidetisches, außerzeitliches, entleiblichtes „Gestell“.

Die „Ideo-logie“¹¹⁵ der gestifteten Sprache radikal auf Abstand zu den ‚Möglichkeiten‘ transzendentaler Produktivität zu halten, ist nach Richir die Funktion des unbeteiligten Zuschauers bei Fink. Diesbezüglich entsteht jedoch jene Aporie der „transzendentalen Sprache“, wie denn eine Wissenschaft des Vor-Seins möglich sein soll, wenn durch die notwendige Inanspruchnahme des Sprachsystems eine Wieder-Ontifizierung bzw. -Logifizierung unvermeidbar scheint. Wie oben dargestellt, sucht Fink einen Ausweg in der Analogiebildung, um das Vor-Sein auf Abstand zu halten. Laut Richir insistiere diese Aporie jedoch so lange, als „man die Begriffe *als solche* aufrechterhält“¹¹⁶. All jene Strategien der Verkleidung, Maskierung oder Entnichtung, um die eidetisch „überlegenere Funktion“ und die „transzendentalen ‚Reinheit‘“¹¹⁷ des transzendentalen Lebens der Möglichkeiten im Feld des transzendentalen Seins zu sichern, bleiben ohne Erfolg, da sie vor wie nach der Reduktion auf dieselbe Weise *Gebrauch* von den Sprachapperzeptionen machen.¹¹⁸ Solange sich die Meontik aus dem Sprachsystem der metaphysischen Tradition speist, bleibt die für Richir wesentliche transzendente Illusion unverändert in ‚Geltung‘.

Wenn Richir nun behauptet, der „Zuschauer“ lebe in einem Zustand der *Angst*, so ist damit mehr gemeint als eine sinnbildliche Personifizierung. Der Zuschauer, so die These, lebe „in der Furcht, in der jeweiligen oder allgemeinen

¹¹⁵ Richir: *Phänomenologische Meditationen*, op. cit., S. 386.

¹¹⁶ *Ibid.*, S. 373.

¹¹⁷ Vgl. Fink: *VI. Cartesianische Meditation*, op. cit., S. 183f.

¹¹⁸ Auch in diesem Punkt gibt also die Sprachphänomenologie zunächst Husserl recht, wenn dieser am Rand von Finks Entwürfen der Meditationen I.–V. notiert: „Dahin [das durch universale Epoché eröffnete All des Meinungslebens] gehört auch jedwede Apperzeption, die im natürlichen Lebenszusammenhang auch mich und meine Apperzeption apperzeptiv gefasst hat als Moment des universalen apperzeptiven Zusammenhangs, der eine einzige verflochtene Einheit ist. Ich andere nur den Vollzugsmodus der universalen Apperzeption, in der alle Apperzeptionen einbegreifen sind als unselbständige Momente, und damit aller einzelnen Apperzeptionen.“ (Fink, Eugen: *VI. Cartesianische Meditation*. Teil 2. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1932) mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls (1933/34). Hrsg. von van Kerckhoven, Guy, Kluwer, Dordrecht 1988, S. 178.)

Angst, gar nichts mehr zu sehen“, weshalb er „lieber das ‚Vor-Sein‘ ontifiziert“¹¹⁹. Weil er „zurückschrecke“ vor der „radikalen Kontingenz der Phänomenalisierung, die ebenso gut als seine Faktizität bezeichnet werden könnte“, schlage er den Weg einer „transzendentalen Erschleichung“ ein, um im Feld transzendentalen Seins doch ‚etwas‘, ein „Wesen“ oder einen „Sinn des Seienden“¹²⁰, erschauen zu können. In dieser Hinsicht impliziere die Rede vom „Unbeteiligtsein“ bzw. der „Interesselosigkeit“ eine „Zweideutigkeit“, welcher „auch Fink zum Opfer fiel“¹²¹. Es macht den Anschein, als ob die Interesselosigkeit weniger Ausdruck einer reinen Selbsttransparenz als vielmehr einer unbewussten negativen Fixierung wäre. In Finks Methodenlehre spinnt sie die Intrige einer unmöglichen Position, sofern der Zuschauer als „Akteur und Herr des ‚Prozesses‘“¹²² das Feld mundaner Sprachapperzeptionen in dem Maße auf Abstand halten muss, wie er dem ‚Bann‘ des Sprachsystems erliegt, durch welches sich seine Produktivität „verdichtet, also identitär den Sinn der Sprachapperzeptionen kondensiert“¹²³. Wenn Fink ein sprachloses „immer in der transzendentalen Einstellung verharrendes Erkenntnisleben [für] denkbar“ hält, dann nur im eingeschränkten Sinne theoretischer *Explikation*. In der Immanenz der transzendentalen Vollzüge verweile der Zuschauer in „ungeheure[r] Einsamkeit der transzendentalen Existenz als Ego“¹²⁴. Für Richir ist diese Einsamkeit notwendiges Resultat einer das Logisch-Eidetische umfassenden Reduktion des Seinssinns, wobei ein architektonischer Abstand zwischen dem reinen Werden des Vor-Seins und den Sprachapperzeptionen des Sprachsystems entsteht. Da jedoch die reinen Möglichkeiten des transzendentalen Seins, sobald sie in das Register der Sprachapperzeptionen transponiert werden, immer schon rekodiert erscheinen als Möglichkeiten von nominalen Identitäten des Sprachsystems (Metaphysik), bleibt für den Bereich der Phänomenalisierung, in dem Richir die eigentlichen Aufgaben der Phänomenologie verortet, also der blitzhaften Sprachapperzeptionen, der Sinnregungen und wilden Wesen, deren Mobilität erst durch den Begriff der Transpassibilität verständlich werden, nur die phänomenologisch unausweisbare Sprache des „Lebens“, des „Ungeheuren“, „Geheimnisvollen“ übrig.

¹¹⁹ Richir: *Phänomenologische Meditationen*, op. cit., S. 376. Auch wenn Fink die „Blindheit“ für die Charakterisierung der naiven Weltgeltung reserviert, hat „prinzipiell[e] Sprachlos[igkeit]“ (Fink: VI. *Cartesianische Meditation*, op. cit., S. 104) auch Blindheit zur Folge, insofern jene das Fehlen „aller Apperzeptionen“, „Bekanntheiten“ und „Begriffe“ (*ibid.*) zur Ursache hat.

¹²⁰ Richir: *Phänomenologische Meditationen*, op. cit., S. 376.

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ Fink, VI. *Cartesianische Meditation*, op. cit., S. 109.

Wie ernst es Fink mit dem Existieren als „Erfüllung“ dieser Dunkelheit war, hat er eindrucksvoll als Philosoph und Mensch unter Beweis gestellt.

Bleibt noch zu erwähnen, dass diese Untersuchung nur den Anfang einer künftigen Forschung bildet, zu der sie, wenn nicht ganz vergebens, einige erste Linien zu ziehen vermochte. Nicht nur ist das Problemfeld rund um die *VI. Cartesianische Meditation* bei weitem nicht erschöpft, auch die nachfolgenden 25 Jahre, in denen Richir regelmäßig Finks Denken reflektierte,¹²⁵ bilden einen Fundus an Analysen, den es noch zu bergen gilt. Manche der Einwände Richirs machen aus heutiger Sicht vielmehr den Eindruck von Vorwegnahmen der Denkbewegungen, die Fink nach 1933 selbst *mutatis mutandis* vollzog. So sind etwa die Neubestimmung des unbeteiligten Zuschauers zum „Mitwisser“ und „Zeugen“¹²⁶; die Auslegung der Sprache als „ontologischem Entwurf“ und Ausdruck des „metaphysischen Ursprungs der Sprache“¹²⁷; ihre gleichursprünglich weltkonstituierende Produktivität und „dichtende“ Funktion“ als „adamitisches Sagen“¹²⁸; oder der Abstand zwischen „aktuellem Sprachakt“ und „sinnstiftendem Akt“ wie auch die Einsicht in die präterminierende „Idealität“ des „Bereitstands einer Sprache“¹²⁹ (= Sprachsystem) allesamt Belege für die Gleichgesinntheit, die noch durch Richirs Kritik durchschimmert. Dagegen scheinen andere Differenzen von dauerhaftem Bestand zu sein. Dergestalt dürfte Finks Projekt einer „ontologischen Erfahrung“, die sich als „spekulative Bestimmung des ‚Staunens‘“ explizit als alternative Bestimmung zu „Husserls Theorie der ‚Reduktion‘“¹³⁰ versteht, Richirs Verdacht eines impliziten Hegelianismus in dieser Phase erhärten. Finks Rede etwa von einem „dogmatischen Phänomenalismus“¹³¹ oder einer „Theophanie des Absoluten in der Erscheinung“¹³² hätte Richir von seinem Standpunkt aus als phänomenologische widersinnig bzw. genuin außerphänomenologische Aussagen verstanden.

¹²⁵ Siehe hierzu etwa Tengelyi, László: „Finks ‚Fenster ins Absolute‘“, in *Phänomenologische Forschungen* 30 (1996), S. 65–87. Französische Fassung: „La «fenêtre sur l’absolu» selon Fink“, in *Eugen Fink: Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle 23–31 juillet 1994*, hrsg. von Depraz, Natalie, Rodopi, Amsterdam 1997, S. 11–25.

¹²⁶ Fink: EFGA 3.1, *op. cit.*, S. 682 (bereits 1935!).

¹²⁷ Fink, Eugen: *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 4: Finks phänomenologisches Philosophieren nach dem Tod Husserls*, hrsg. von Bruzina, Ronald; van Kerckhoven, Guy; Giubilato, Giovanni Jan (= EFGA 3.4), Karl Alber, Freiburg 2024, S. 98f.

¹²⁸ *Ibid.*, S. 125. Der Einfluss Heideggers ist hier offenkundig.

¹²⁹ *Ibid.*, S. 269 (siehe auch 265a).

¹³⁰ *Ibid.*, S. 22.

¹³¹ *Ibid.*, S. 122.

¹³² *Ibid.*, S. 279.

Hierzu sei schließlich bemerkt, dass Richir die hier zitierten Werkstatt-Bände nicht zur Verfügung standen (bis auf wenige Ausnahmen einiger Notizen) und sich seine Textkenntnis – im Rahmen der von uns herangezogenen Arbeiten – auf die beiden Bände der VI. *Cartesianischen Meditation* beschränkte. Vielmehr gehörte er zu den ersten Interpreten derselben und legte bereits 1989 eine Interpretation vor, die vornehmlich Berührungspunkte und Parallelen beleuchtet und Fink emphatisch als Gleichgesinnten porträtiert. Selbst noch in den *Phänomenologischen Meditationen* scheint seine Kritik eher Ausdruck seiner Art der Aneignung zu sein. In jenem unbekannten Vorfahren jedenfalls fand Richir einen Vertrauten, dessen Denken aus der Ferne ihm vielleicht das Hadern und Zweifeln, das ihn stets begleitete, wenigstens für eine Weile in Zuversicht wandelte. In jenem ersten Aufsatz schließt Richir mit Zeilen, die über den Inhalt hinaus auf den Zeitgenossen verweisen, und die noch in der verpassten Begegnung seine Nähe suchen:

In der Tat geht es darum, dem Sein zu sterben, aber um die empirische Geburt und den empirischen Tod zu überwinden, um wiedergeboren zu werden, nicht in der Verkörperung, die abtötet, weil sie die Monade umklammert oder einschließt, sondern in der Verleiblichung einer endlich lebendigen phänomenologischen Gemeinschaft, in der das Fleisch [...] sich mit ihrer Dichte von Abwesenheiten auflädt, von Abwesenheiten, in denen phänomenologisch die Begegnungen mit den Welten und den Anderen stattfinden.¹³³

Philip Flock, Dr. phil., ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Theoretische Philosophie und Phänomenologie der Bergischen Universität Wuppertal und Geschäftsführer des Marc-Richir-Archivs (MRA) Wuppertal. Aufsätze zu Richir, Husserl, Merleau-Ponty, Derrida, Levinas, Schelling, Lefort, Schmitt und Agamben. Als Monografie erschienen: *Das Phänomenologische und das Symbolische. Marc Richirs Phänomenologie der Sinnbildung*, 2021, Phaenomenologica Vol. 234. Er ist der Verfasser zahlreicher Aufsätze zu theoretischen und methodischen Grundfragen der Phänomenologie, insbesondere zu Husserl, Merleau-Ponty, Derrida und Richir. Systematische Forschungsschwerpunkte: Phänomenologie, Transzendentalphilosophie, Metaphysik, Sprachphänomenologie, Psychoanalyse / Psychopathologie, Geschichtsphilosophie und Politische Theologie. E-Mail: flockphilip@gmail.com

¹³³ Richir: „La question d’une doctrine transcendante“, *op. cit.*, S. 124f.