

Michel Henry  
Das Wesen des  
In-Erscheinung-Tretens

VERLAG KARL ALBER 

In dem frühen Hauptwerk »L'essence de la manifestation« (1963) legt Henry die Grundlagen für seine Lebensphänomenologie. Er setzt sich dabei kritisch mit Husserls Phänomenologie auseinander und führt sie maßgeblich weiter. Zeigt sich in der Phänomenologie von Anfang an die enge Verbundenheit zwischen französischer und deutscher Geisteskultur, so festigt Henry dieses Band ein weiteres Mal, indem er die Frage nach dem Ursprung von Husserls *Intentionalität* stellt. Henry bereichert diese Diskussion durch die philosophische Verwendung des französischen Begriffs *manifestation*, der in der Terminologie der deutschen Philosophie nicht vorkommt und für den es auch sonst keine eindeutige Entsprechung im Deutschen gibt. Dieses Titelwort seines Hauptwerkes entwickelt Henry aber gerade aus dem Deutschen, indem er auf den Begriff der *Erscheinung* von Hegel zurückgeht und ihn zugrunde legt. Mit dem Titel der deutschen Übersetzung *In-Erscheinung-Treten* wird Henrys Anliegen deutlich gemacht, die Differenz zwischen Leben und Welt aufzuzeigen. Das Leben ist nicht Teil der Welt, es tritt aber in der Welt in Erscheinung. Es ist deshalb nicht von der Welt her zu begreifen, sondern kann von sich selbst her als transzendentes Leben philosophisch erschlossen werden.

Der Autor:

Michel Henry (1922–2002), Studium der Philosophie, Teilnahme am französischen Widerstand im Zweiten Weltkrieg, Ordinarius für Philosophie an der Universität Montpellier bis 1987. Maßgebliche philosophische Werke in zahlreichen Übersetzungen über das rein phänomenologische Leben als Selbsterscheinen, Affektivität, Leiblichkeit, Produktion, Trieb und Ästhetik. Außerdem literarisches Schaffen als Romanschriftsteller. Henry ist einer der bedeutendsten phänomenologischen Denker des 20. Jahrhunderts.

Michel Henry

Das Wesen des  
In-Erscheinung-  
Tretens

Aus dem Französischen von  
André Hansen

Herausgegeben von  
Stephan Grätzel

Verlag Karl Alber Freiburg/München

© Presses Universitaires de France / Humensis,  
*L'essence de la manifestation*, 2011, 4<sup>th</sup> edition

Mit freundlicher Unterstützung der NoMaNi-Stiftung Köln und  
dem Arbeitsbereich Praktische Philosophie am Fachbereich 05  
der Johannes Gutenberg-Universität Mainz



Deutsche Erstausgabe

© VERLAG KARL ALBER  
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2019  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.verlag-alber.de](http://www.verlag-alber.de)

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg  
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48948-2

# Inhalt

Vorwort des Herausgebers . . . . .	13
Abkürzungen häufig zitierter Werke . . . . .	21
Einleitung	
Die Frage nach dem Sein des <i>Ego</i> und die Grundvoraussetzungen der Ontologie . . . . .	23
§1. Die Idee der apodiktischen Evidenz als privilegierter Zugangsweg zum Sein des <i>Ego</i> . . . . .	26
§2. Die Notwendigkeit des vorgelagerten Aufbaus einer phänomenologischen Universalontologie . . . . .	32
§3. Die Überwindung des Intuitionismus und die Befreiung des phänomenologischen Universalhorizonts . . . . .	38
§4. Die Einbindung des <i>Ego cogito</i> und seiner Untersuchung in den von der phänomenologischen Universalontologie freigelegten Horizont . . . . .	46
§5. Das Problem der Einbindung des <i>Ego cogito</i> in den phänomenologischen Universalhorizont: das »Sein« des absoluten <i>Ego</i> . . . . .	52
§6. Die Schwierigkeiten beim Aufbau der phänomenologischen Universalontologie . . . . .	59
§7. Die als originäre Grunduntersuchung gedeutete Untersuchung des Seins des <i>Ego</i> . . . . .	65

## Abschnitt I

### Aufklärung des Phänomenbegriffs

#### Der ontologische Monismus

§ 8. Die Aufklärung des Wesens des Phänomens als zentrale Aufgabe der Phänomenologie . . . . .	79
§ 9. Die einseitige Bestimmung des Wesens des Phänomens und der Begriff der »phänomenologischen Distanz« . . . . .	91
§ 10. Die phänomenologische Distanz und die Spaltung des Seins: Präsenz und Entäußerung . . . . .	99
§ 11. Der ontologische Monismus und das Problem seiner Überwindung: Bewusstseinsphilosophie und Seinsphilosophie . . . . .	108
§ 12. Die Kritik der Bewusstseinsphilosophie . . . . .	133
§ 13. Die Vieldeutigkeit des Daseins*. Wesen und Bestimmung .	140
§ 14. Das Verhältnis von Wesen und ontischer Bestimmung in der Bewusstseinsphilosophie . . . . .	150
§ 15. Die ontologische Bedeutung der Untersuchung, die sich auf das Wesen und den originären Endlichkeitsbegriff richtet .	162
§ 16. Die Idee der formalen Struktur der Selbständigkeit des Wesens und die Aufgabe einer Wiederholung der ontologischen Aufklärung des Phänomenbegriffs . . . . .	172

## Abschnitt II

### Wiederholung der Aufklärung des Phänomenbegriffs.

#### Transzendenz und Immanenz

§ 17. Der originäre Charakter des In-Erscheinung-Tretens des Seins und das Problem des natürlichen Bewusstseins . . .	179
§ 18. Der Vorstellungsbegriff: ontologische Struktur und existenzielles Verständnis . . . . .	187
§ 19. Das Für-sich-Sein aus ontologischer und existenzieller Sicht. Bewusstsein und Wahrheit . . . . .	198

§20. Kritik des hegelschen Erfahrungsbegriffs . . . . .	205
§21. Die erneute Behauptung der Originarität des In-Erscheinung-Tretens des Seins durch die Beleuchtung seiner Ungeschichtlichkeit . . . . .	212
§22. Die Deutung des Wesens der Phänomenalität nach den Grundvoraussetzungen des Monismus und das Problem der Rezeptivität. Ontologische Bedeutung dieses Problems	218
§23. Die innere Möglichkeit der Rezeptivität des Seins und die Untersuchung des Schematismus . . . . .	224
§24. Die erneute Behauptung des zentralen Charakters des Rezeptivitätsproblems und die ontologische Deutung der Zeit als Selbstaffektion . . . . .	237
§25. Die Aufklärung des Wesens der Rezeptivität und das Problem der phänomenologischen Bestimmung der originären Wirklichkeit der Transzendenz . . . . .	248
§26. Das Auftreten des Menschen in der Untersuchung der Rezeptivität und die Unzugehörigkeit der originären Wahrheitsbedingungen zum absoluten Milieu der Äußerlichkeit . . . . .	257
§27. Das Verständnis des zentralen Charakters der Unter- suchung der Rezeptivität und das Infragestellen der ontologischen Letztvoraussetzungen des Monismus . . . .	263
§28. Der abstrakte Charakter des Wesens des In-Erscheinung- Tretens in den ontologischen Voraussetzungen des Monismus und das Problem des Aufbaus einer Phänomenologie des Grundes . . . . .	267
§29. Der Nachweis des ontologischen Motivs für die Ohnmacht der Untersuchung, eine Phänomenologie des Grundes aufzubauen und der Idee der formalen Struktur der Selbständigkeit einen Inhalt zu geben . . . . .	275
§30. Die ontologische Bestimmung des originären Wesens der Offenbarung als Immanenz. Immanenter und transzendenter Inhalt . . . . .	284

§ 31. Die grundlegende Vieldeutigkeit des Begriffs der Selbstaffektion. Selbstaffektion und Affektion durch sich . . . . .	294
§ 32. Immanenz und Transzendenz . . . . .	310
§ 33. Die ontologische Deutung des Wesens der Transzendenz als Immanenz und die innere Möglichkeit des Übersteigens . . . . .	317
§ 34. Weltbewusstsein und weltloses Bewusstsein . . . . .	327
§ 35. Die Kohärenz der inneren Struktur des Wesens . . . . .	333
§ 36. Die wesentliche ontologische Bedeutung des Immanenz- begriffs: Das Unmittelbare . . . . .	340

### Abschnitt III

#### Die innere Struktur der Immanenz und das Problem ihrer phänomenologischen Bestimmung: das Unsichtbare

§ 37. Die innere Struktur der Immanenz . . . . .	349
§ 38. Die innere Struktur der Immanenz und das Problem ihres Verständnisses als Offenbarung: Fichte . . . . .	368
§ 39. Eckhart . . . . .	380
§ 40. Die ontologische Grundvoraussetzung des eckhartschen Denkens und das ursprüngliche Wesen des Logos . . . . .	399
§ 41. Immanenz und absolute Situation . . . . .	409
§ 42. Die ontologische Bestimmung des Wesens der Situation als Immanenz und die grundlegende Vieldeutigkeit der Nichtigkeit* . . . . .	421
§ 43. Situation und Zeitlichkeit. Die ontologische Heterogenität ihrer ursprünglichen Strukturen und die Deutung dieser Heterogenität in der Transzendenzphilosophie: Die Idee der Kontingenz und das Verfallen des Daseins* . . . . .	435
§ 44. Der Situationsbegriff im Existenzialismus. Das Scheitern der Ontologie und der Realismus: »Natur und Freiheit« . . . . .	449

§ 45. Die Verborgenheit des originären Wesens der Offenbarung und seine Vergessenheit . . . . .	456
§ 46. Die Erkenntniskritik. Das Wesen der Religion . . . . .	478
§ 47. Die Erkenntniskritik im Rationalismus . . . . .	489
§ 48. Ontologische Bedeutung der Kritik des Rationalismus . . .	499
§ 49. Die ontologische Bedeutung der Erkenntniskritik bei Eckhart . . . . .	507
§ 50. Das Nichtgesicht des Wesens . . . . .	522
§ 51. Sichtbar und unsichtbar . . . . .	529

## Abschnitt IV

### Fundamentalontologische Deutung des originären Wesens der Offenbarung als Affektivität

§ 52. Fundamentalontologische Deutung des originären Wesens der Offenbarung als Affektivität: Affektivität und Ipseitität .	545
§ 53. Die Affektivität als originäre ontologische Passivität und die Tatsächlichkeit ihres Wesens im »Leiden« . . . . .	556
§ 54. Ontologische Deutung der Affektivität als Grund der Affektion; das Problem der »intentionalen Affektivität« . . .	568
§ 55. Ontologische Bestimmung der Affektion durch die Affektivität . . . . .	579
§ 56. Affektivität und Empfindungen . . . . .	591
§ 57. Die Affektivität als universale Form jeder möglichen Erfahrung überhaupt und als Form dieser Form. Der reine Begriff der Affektivität . . . . .	600
§ 58. Die ontologische Deutung der Affektivität als reine Form und als reine Affektivität und Kants Untersuchung der Achtung . . . . .	616
§ 59. Die Affektivität als originäres Offenbarungsvermögen und Destruktion aller sie betreffenden Vorurteile . . . . .	631

§ 60. Ontologische Bestimmung des Offenbarungsvermögens der Affektivität. 1. Bestimmung des »Wie« dieses Vermögens: die Wahrheit der Affektivität . . . . .	638
§ 61. Die Dunkelheit des Gefühls und seine Sprache. Affektivität und Denken . . . . .	643
§ 62. Ontologische Bestimmung des Offenbarungsvermögens der Affektivität. 2. Bestimmung des Inhalts dieses Vermögens: Die Wirklichkeit des Gefühls . . . . .	655
§ 63. Die Wahrheit des Gefühls und das Problem der »falschen Gefühle« . . . . .	669
§ 64. Das Offenbarungsvermögen der Affektivität nach Scheler . . . . .	677
§ 65. Das Offenbarungsvermögen der Affektivität nach Heidegger . . . . .	695
§ 66. Die Affektivität als Immanenz. Ursprünglich-Sein und Konstituiert-Sein des Gefühls . . . . .	715
§ 67. Wirkliche Affektivität und unwirkliche Affektivität . . . . .	735
§ 68. Affektivität und Handlung . . . . .	754
§ 69. Die radikale Immanenz des Gefühls und die prinzipielle Unmöglichkeit, auf sie zu wirken . . . . .	764
§ 70. Das Wesen der Affektivität und die grundlegenden affektiven Tonalitäten. Die Affektivität und das Absolute . . . . .	772

## Anhang

<b>Beleuchtung des originären Wesens der Offenbarung im Gegensatz zu Hegels Begriff der Erscheinung* [manifestation] . . . . .</b>	<b>807</b>
§ 71. Das Problem des Wesens des In-Erscheinung-Tretens und das Zerreißen . . . . .	809
§ 72. Die Negativität als eine Seinskategorie gedeutet . . . . .	814
§ 73. Das Pseudo-Wesen der Subjektivität und die Kritik des Christentums . . . . .	821

§ 74. Das Reich der tatsächlichen Präsenz und die Flucht aus jeder Tatsächlichkeit . . . . .	829
§ 75. Die Zeit und das Problem des In-Erscheinung-Tretens des Begriffs . . . . .	838
§ 76. Die Entäußerung: Endlichkeit und Unangemessenheit des gegenständlichen In-Erscheinung-Tretens . . . . .	843
§ 77. Die Bemühung um das absolute Wissen . . . . .	854
Nachwort des Übersetzers . . . . .	867
Literaturverzeichnis . . . . .	873
Glossar . . . . .	879



Stephan Grätzel

## Vorwort des Herausgebers

Mit dieser Ausgabe erscheint Michel Henrys frühes Hauptwerk *L'essence de la manifestation* von 1963 nach einer englischen (1973) und italienischen Übersetzung (2018) nunmehr auch auf Deutsch. Henry legte mit seinem Werk nach etwa 15 Jahren der Forschung die erste seiner zwei Thesen für seine Promotion in Paris vor. Die zweite These war die Überarbeitung einer Studie über Maine de Biran, die unter dem Titel: *Philosophie et phénoménologie du corps* 1965 publiziert wurde. Sie wurde schon in den 40er Jahren verfasst. Die beiden Thesen zusammen bildeten die damals erforderlichen Voraussetzungen für die französische Promotion einer »Thèse d'État. Sie bilden aber auch die Grundpfeiler seiner Philosophie, die wegweisend sein wird für das 21. Jahrhundert. Es geht um nicht weniger als um die philosophische Rückeroberung und Wiedergewinnung des Lebens durch das Denken. Henry wird an diesem Projekt bis an sein Lebensende weiterarbeiten.

Die Entstehungszeit während und nach dem Krieg spielt für die beiden Werke eine wichtige Rolle. Einerseits versucht Henry eine philosophische Verarbeitung der Geschehnisse des Krieges, die ihn auch persönlich betroffen hatten, andererseits werden die Werke begleitet von der Zeit des Wiederaufbaus und eines neuen Wohlstands um jeden Preis. Die Zerstörung von Leben und Lebensräumen ging auch dabei weiter, wenngleich in veränderter Form. Sie richtete sich nun auf die Kultur und Umwelt. Ein Materialismus nicht gekannten Ausmaßes im Denken und Handeln wurde zum Maßstab der politischen und wirtschaftlichen Systeme in Ost und West. Bei allen Gegensätzen zwischen Sozialismus und Kapitalismus war den Systemen diese Lebensfeindlichkeit gemein. Henry wird sich mit dieser Problematik auch in seiner umfangreichen Studie zu Karl Marx auseinandersetzen, die er nach der Promotion beginnt und die 1976 erscheint. Die Grundpfeiler für dieses Werk finden sich in seinen beiden Doktorarbeiten.

Henrys Suche nach den Ursachen für die Lebensfeindlichkeit und sein Kampf für den Humanismus setzten sich vor allem in seinem populär gewordenen Werk zur »Barbarei« (La Barbarie, 1987) fort. Henry greift hier wiederum auf seinen großen Vordenker Edmund Husserl zurück, der diesen Begriff der Barbarei am Ende seiner Wiener Reden zur »Krisis des europäischen Menschentums« 1935 verwendet hatte. Deutete Husserl damals die Folgen der politischen Entwicklung der 30er Jahre an, die ihre Ursachen auch in einem wissenschaftlichen Positivismus hatten und die dann auch tatsächlich zum Ende des alten Europas führen sollten, so stellt Henry seine Analysen unter diesen Begriff, um diese positivistische Wissenschaftskultur in ihren Grundlagen zu kritisieren.

Die Philosophie der Nachkriegszeit, vor allem die Sozialphilosophie der Frankfurter Schule bekämpfte bereits diesen Zeitgeist. Auch die Existenzphilosophie ging auf Konfrontation. Michel Henry kann aber weder der einen noch der anderen Schule zugewiesen werden, obwohl er sich so intensiv mit Marx, Heidegger und Sartre beschäftigt hat. Er suchte nicht die Wieder-Entdeckung des Seins oder des Menschen, sondern des Lebens. Das Leben kann nicht in einem durch eine Theorie oder durch Werte vorgegebenen oder vorgeprägten System gefunden werden, es ist der Selbsterfahrung unmittelbar offenbar und kann hier vom Denken erfasst werden. Wie Edmund Husserl ging Henry dabei auf die Meditationen von Descartes zurück, um diese Offenbarung zu verstehen, er ging aber auch weit über beide hinaus.

Neben Descartes und Husserl kann noch Friedrich Nietzsche als wichtiger Vordenker gelten. Nietzsche beeinflusste mit seiner an der Antike orientierten Lebensphilosophie die Kunst und Literatur des beginnenden 20. Jahrhunderts in Europa und trug vieles zu dem Geist von Europa bei. Allerdings ging seine Wirkung in alle politischen Richtungen und führte auch zu einer sich auf ihn berufenden Lebensvernichtung. Henry greift Nietzsches Projekt auf, er ist aber präziser, weil er nicht nur dessen allgemeine Kulturkritik weiterführt, sondern sich methodisch auf den Boden der Phänomenologie Edmund Husserls stellt und sich damit den »Sachen selbst« zuwendet. Ein politischer Missbrauch ist mit seiner Philosophie nicht möglich.

Henry beginnt sein Projekt gleichwohl mit einer Kritik an Husserls Theorie der Phänomenalisierung, indem er einen neuen Weg aufzeigt, *wie* Phänomene in Erscheinung treten. Die Dramaturgie dieses Vorganges ist für Henry seine »Manifestation«. Das französi-

sche Wort *manifestation* hat aber ein weitaus umfanglicheres Bedeutungsfeld als das deutsche Lehnwort: es bedeutet Erscheinung, Offenbarung, Kundgabe oder Demonstration, auch in politischer Hinsicht. Wir haben uns deshalb, abweichend von den bisherigen Übersetzungen von *manifestation*, für den Begriff des *In-Erscheinung-Tretens* entschieden. Im Nachwort wird der Übersetzer diesen Punkt weiter ausführen.

Das In-Erscheinung-Treten geht vom unmittelbaren Erleben aus. Henry zeigt hier, dass es unmöglich ist, eine distanzierte, »ekstatische« Beziehung zum Leben selbst herzustellen. Das Leben kann nur in einer radikalen Immanenz erfahren werden. Deshalb muss sich auch die Philosophie auf diesen Punkt der Immanenz eines pathischen, leidenden Selbst denkend und methodisch zurückziehen. Nur von diesem Ausgangspunkt her kann die Erfahrung phänomenologisch als Erlebnis einer Selbsterfahrung erfasst und untersucht werden. Alle Reflexion ist zuerst eine pathische Reflexion des Lebens und muss als solche erkannt und verstanden werden. Der Unterschied zur objektiven und ekstatischen Beziehung liegt also in der Verwurzelung des Denkens im Leben. Ein externer Standpunkt zum Leben ist nur in einem Gedankenexperiment möglich, genau betrachtet ist es aber eine philosophische Selbsttäuschung.

In der Immanenz der pathischen Reflexion wird das Leben als *transzendentes Leben* erkannt und verstanden. Hierbei handelt es sich um einen Begriff, der schon bei Husserl auftaucht, so etwa in den *Cartesischen Meditationen*. Das transzendente Leben ist hier das Ergebnis der meditierenden, philosophierenden Abwendung von der naiven Einstellung einer scheinbar objektiven Erkenntnis. Selbst die Wissenschaften bleiben »naiv«, wenn sie diese Wende nicht vollziehen, wenn sie also an der Objektivität als letzte Wahrheit festhalten. Sie werden erst dann »strenge Wissenschaft«, wenn sie den transzendentalen Weg gehen, der mit einer radikalen Infragestellung der naiven Gegebenheit von Objektivität beginnt. So waren schon für Husserl der Abstand, das Innehalten und die Abkehr vom objektivierenden Wissen in der »epoché« die ersten Schritte zu einer Wissenschaft, die nicht mehr naiv ist, sondern die das Leben aus dem transzendentalen Leben heraus verstehen kann.

Auch für Henry sind diese methodischen Schritte der Phänomenologie grundlegend, sie sind auch der einzige Zugang zum Leben. Allerdings geht Henry noch einen Schritt weiter als Husserl. Für Henry ist das phänomenologische Innehalten der *epoché* nicht nur

eine ausgeklügelte Methode, sie ist der Vollzug des Lebens selbst, soweit es sich in seiner Selbstgegebenheit und affektiven Selbsterfahrung der Vergegenständlichung verweigert. Auch im Denken bleibt das Leben unsichtbar, es lässt sich auch hier nicht objektiv machen. Es »äußert« sich ausschließlich im Vollzug der sinnlichen Erfahrung und kann dabei philosophisch in diesem Vollzug als »Manifestation« gedacht werden. Der Vollzug des Lebens selbst, das Erleben, ist damit schon transzendental, nicht erst der philosophische Nachvollzug. In der Doppelung des Vollzugs des Lebens selbst und des Nachvollzugs im Denken erscheint Leben als transzendentales Leben und lässt sich auch wissenschaftlich verstehen.

Das Leben wird also nur dadurch sichtbar, dass es sich verweigert und in dieser Veräußerung verschwindet. Für das Denken und wissenschaftliche Erfassen bedeutet das, dass das Leben in seiner objektiven Erscheinungsform, in seiner Objektivität negiert werden muss. Die objektiven Inhalte, die wir kennen und wissen, sind also Negationen des Lebens und müssen als solche, als Negationen verstanden werden. Die objektive Realität des Lebens ist das schon abgetötete Leben, also ein Inhalt, in dem das Leiden der Selbsterfahrung und damit das Leben nicht mehr aufscheinen. Deshalb haben es die objektiven Wissenschaften nur mit dem Toten zu tun. Alle Erkenntnisse, die hier gesammelt werden, haben gemeinsam, dass sie keine Zeugnisse des Lebens sind, sondern nur noch Relikte oder Reliquien, die das Leben als Vorgang mithilfe mechanischer, elektronischer oder digitaler Techniken rekonstruieren. Hierbei wird das Leben aus der Retrospektive abgeleitet. Das Leben tritt auf diesem Wege aber nicht mehr in Erscheinung. Es offenbart sich nicht retrospektiv in technischen Vorgängen und kann auf dem Wege auch nicht »entschlüsselt« werden. Soweit Wissenschaften sich ausschließlich auf einen solchen Zugang zum Leben beschränken, bleiben sie oberflächlich. Bestenfalls können sie sich selbstkritisch dazu bekennen. Allerdings ist die wissenschaftliche Selbstkritik nicht der einzige Zugang, es gibt auch einen positiven, und er ist sogar »streng wissenschaftlich«. Er beginnt dort, wo das Leben in Erscheinung tritt.

Henry kritisiert nicht nur die Einseitigkeit der Rekonstruktion des Lebens in den sachlich-objektiven Inhalten, er wendet sich dem Ursprung des In-Erscheinung-Tretens der Phänomene zu. Dieser Ursprung ist in der Selbstaffektion und Selbstexplikation des Lebens im Logos zu finden. Das In-Erscheinung-Treten der Phänomene durch den Logos hat damit eine innere und äußere Seite, die nicht aufeinander

der reduziert werden können. Die innere, affektive Seite ist aber nur in der Veräußerung, dem In-Erscheinung-treten bedeutsam. Diese Doppelheit, die der Phänomene selbst und ihrer affektiven Selbsterfahrung, ist durch den Logos, also die Sprache, das Denken und Sprechen, verursacht. Der Logos macht das Leben erst zum Phänomen. Phänomene sind deshalb das Leben selbst und zugleich auch Aussprechen des Lebens in Gestalt des Logos. Die Sprache steht damit nicht außerhalb, über oder jenseits des Lebens, sondern ist Teil der Selbstexplikation des Lebens, und zwar jener Teil, durch den Leben tatsächlich auch objektiv werden kann. Logos ist beides, Explikation und Selbstexplikation des Lebens.

Durch den Logos ist für Henry jedes Phänomen eine Selbsterfahrung des Lebens. In der Sprache tritt das Leben auf eine Weise in Erscheinung, die es möglich macht, sowohl über das Leben als auch durch das Leben zu sprechen. Das Leben ist somit zwar verborgen, es ist aber nicht völlig unsichtbar. Es wird philosophisch sogar zum ›Gegenstand‹, wenn es am Phänomen als Logos in Erscheinung tritt. Henrys sprachphilosophische Wendung der Phänomenologie macht sie zur universalen Methode, die über das Sehen, Hören, Riechen, Fühlen oder Schmecken der Sachen hinausgeht oder, besser gesagt, die Sinne im Logos vereint. Husserls Kampfansage »zu den Sachen selbst« an eine abstrakt gewordene Philosophie wird hier bei Henry in einer weitaus radikaleren Weise weitergeführt, weil sie nicht mehr von der (toten) Gegenständlichkeit ausgeht, sondern den Ausgang von der Präsentation und Manifestation der Gegenstände durch den Logos nimmt. Durch die Sprache des Logos treten die Gegenstände in Erscheinung, die Sprache verweigert sich aber auch dieser Objektivierung. Dieser widersprüchliche und komplexe Vollzug kann durch die Phänomenologie nachvollzogen werden, es ist für Henry sogar die eigentliche Aufgabe der Philosophie.

In seinen letzten Schriften wird Henry die enge Verbundenheit von Leben und Logos näher beleuchten. Dort wird er sich auch der besonderen Bedeutung und Wirkung der »Worte Christi« für das Leben zuwenden. Henry wird dort zeigen, dass sich die Sprache des Lebens nicht nur der Welt verweigert, sondern dass sie die Welt – als Inbegriff einer Ausschließlichkeit des Objektiven – zerbrechen und umstürzen kann. Da Sprache zuerst Wort des Lebens und dann erst Wort der Welt ist, kann die Welt letztlich nur eine vorübergehende Macht über das Leben entfalten. Diese Macht der Welt ist ihr sogar vom Leben selbst gegeben. Denn auch das Denken und Sprechen-

über kann nur vom Leben Zeugnis ablegen und zerbricht deshalb gewissermaßen an sich selbst, wenn diese Zeugenschaft nicht mehr spürbar ist oder vollständig verschwunden zu sein scheint. Das Leben erneuert sich dann durch die »Worte des Lebens« und bringt mit Christus eine neue Zeugenschaft hervor.

Am Beginn seines Denkens wendet sich Henry zunächst der Entzifferung dieser Sprache des Lebens und ihrer gegensätzlichen Entfaltung – als Offenbarung und Verweigerung – in die Welt hinein zu. Er zeigt, wie das Leben auch in der Verweigerung präsent bleibt, wenngleich nur als reine Affektivität. Die Affektivität kann philosophisch-phänomenologisch an der Selbstgegebenheit des Lebens deutlich gemacht werden. Dieses Projekt, das Henry mit seinem umfangreichen frühen Werk in die Hand nimmt, wird nicht nur sein weiteres Lebenswerk gestalten, es hat viele Wissenschaftler weltweit ergriffen und kann heute, wo eine kritische Jugend heranwächst, die weitaus umweltbewusster ist als frühere Generationen, zu einer Säule eines dem Leben zugewandten philosophischen Denkens werden. Henrys Werk steht damit insgesamt betrachtet erst am Anfang eines neuen Denkens und wird in dem Maße an Relevanz zunehmen, wie den Menschen die Dringlichkeit dieses Denkens für den Frieden mit der Natur bewusster wird. So möge Henrys Werk insgesamt in viele Sprachen übersetzt werden und das Denken künftiger Eliten mitbestimmen.

Die vorliegende Übersetzung durch André Hansen ist ein Schritt in diese Richtung, sie macht dieses grundlegende Werk Henrys, der heute zu den größten Denkern des 20. Jahrhunderts zählt, nun auch dem deutschsprachigen Publikum zugänglich. Dabei wird eine Lücke geschlossen, die trotz der bemerkenswerten Übersetzungsleistung vor allem von Rolf Kühn noch bestanden hatte.

Die Übersetzung ist das letzte große Projekt der von der NoMaNi-Stiftung Köln geförderten *Internationalen Maurice Blondel-Forschungsstelle für Religionsphilosophie* an der Johannes Gutenberg-Universität in Mainz. Es sei an dieser Stelle der Stiftung nochmals herzlich für die umfängliche und lange Unterstützung über viele Jahre hinweg gedankt. Der Dank geht auch an Herrn André Hansen für die ausgezeichnete Übersetzung, an die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Forschungsstelle, vor allem an jene, die an diesem Projekt mitgewirkt haben: Frau Prof. Dr. Antje Kapust, Frau Lara Krumnikl und Herrn Christopher Nixon. Der Dank geht weiter an alle, die im Hintergrund gewirkt und die alltägliche Arbeit wesentlich

unterstützt haben. Ich danke hier besonders Frau Ortrud Müller für die Verwaltung der Forschungsstelle in den letzten Jahren, Herrn Lukas Trabert und dem Alber-Verlag für das Lektorat und nicht zuletzt dem Philosophischen Seminar und der Johannes Gutenberg-Universität für die Unterstützung.



## Abkürzungen häufig zitierter Werke

- ASL Johann Gottlieb Fichte: Die Anweisung zum seligen Leben. Hg. v. Hansjürgen Verweyen. Hamburg: Meiner, 1983.
- DW Meister Eckhart: Die deutschen Werke. Hg. u. übers. v. Josef Quint und Georg Steer. Band 1–4: Predigten (1971–2003), Band 5: Traktate (1963). Stuttgart: Kohlhammer.
- EU Edmund Husserl: Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Red. u. hg. v. Ludwig Landgrebe. Mit Nachw. u. Reg. von Lothar Eley. 6., verb. Aufl. Hamburg: Meiner, 1985.
- GC Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Der Geist des Christentums und sein Schicksal. In: ders.: Frühe Schriften. Werke 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, S. 274–418.
- Hua I Edmund Husserl: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Hg. u. eingel. v. Stephan Strasser. Nachdruck der 2. verb. Auflage. Dordrecht: Kluwer, 1991. (= Husserliana 1)
- HW Martin Heidegger: Holzwege. 6., durchges. Aufl. Frankfurt am Main: Klostermann, 1980.
- Ideen I Edmund Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. In: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 1,1 (1913), S. 1–323.
- Idole Max Scheler: Die Idole der Selbsterkenntnis. In: ders.: Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze. 4. durchges. Aufl. Hg. v. Maria Scheler. Gesammelte Werke, Band 3. Bern: Francke, 1955, S. 213–292.
- K Martin Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik. Gesamtausgabe Abt. 1, Band 3. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1991.
- PhG Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Phänomenologie des Geistes. Werke 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

#### Abkürzungen häufig zitierter Werke

- PhW Maurice Merleau-Ponty: Phänomenologie der Wahrnehmung. Aus d. Frz. v. Rudolf Boehm. Berlin: De Gruyter, 1974.
- PG Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke 12. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- PT Meister Eckhart: Deutsche Predigten und Traktate. Hg. u. übers. v. Josef Quint. München: Hanser, 1977; München: Diogenes 1979.
- SI Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: System des transzendentalen Idealismus. Hamburg: Meiner, 1957.
- SM Meister Eckhart: Deutsche Predigten und Traktate. Hg. v. Friedrich Schulze-Maizier. Leipzig: Insel-Verlag, 1927.
- SN Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Hg. v. Traugott König. Dt. v. Hans Schöneberg u. Traugott König. 7. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verl., 2001.
- SZ Martin Heidegger: Sein und Zeit. 11. Aufl. Tübingen: Niemeyer, 1967.
- WG Martin Heidegger: Vom Wesen des Grundes. 7. Aufl. Frankfurt am Main: Klostermann, 1983.

# Einleitung

## Die Frage nach dem Sein des *Ego* und die Grundvoraussetzungen der Ontologie

»Mit dem ›*cogito sum*‹ beansprucht Descartes, der Philosophie einen neuen und sicheren Boden beizustellen. Was er aber bei diesem ›radikalen‹ Anfang unbestimmt lässt, ist die Seinsart der *res cogitans*, genauer den *Seinssinn des ›sum*‹.«<sup>1</sup>

Der Seinssinn des *Ego* ist das Thema der vorliegenden Untersuchung. Sie zielt darauf ab, zu beleuchten und vor den philosophischen Blick zu tragen, was wir darunter verstehen, wenn wir bei jeder Gelegenheit und jedes Mal, wenn die Rede von uns selbst ist, sagen: ich. Die Philosophie hat uns in der letzten Zeit damit vertraut gemacht, radikal zu hinterfragen, was sich meist als selbstverständlich ausgibt und was jeder kennt oder versteht. Gehört zu diesem Gebiet des sehr Geläufigen und sehr Banalen nicht ganz besonders das *Ego*? In der Tat hat die Psychologie schon seit langem das Ich oder die Persönlichkeit zu einem ihrer Forschungsgegenstände gemacht und eines ihrer Kapitel mit ihm überschrieben. Dazu jedoch, wie sich die Idee des Ich in uns bildet, über seinen Inhalt, seine Rolle in der Gesamtheit des psychischen Lebens, und zu ähnlichen Fragestellungen erfährt man von ihr nichts. Wie viel Glaubwürdigkeit kann man aber einer Forschungsrichtung beimessen, die sich niemals selbst beleuchtet hat und die uns Ergebnisse präsentiert, deren Tragweite sie nicht einschätzen kann? Welche Hilfestellung können wir, wenn sogar Descartes es versäumt hat, das zu einer Fragestellung zu machen, was den Seinssinn des *sum* ausmacht, von der Psychologie erwarten, die ihre positiven Erkenntnisse auf dem nicht ausdrücklich dargelegten Seinsgrund aufbaut und die das Ich als ein Objekt oder auch, was auf dasselbe hinausläuft, als ein »Subjekt« behandelt, ohne vorher die Möglichkeitsbedingungen eines jeden Objekts als eines solchen hinterfragt zu haben.

---

<sup>1</sup> SZ, S. 24.

## Einleitung

Bevor sie beabsichtigen kann, zu einem Ergebnis zu gelangen, muss jede Frage danach streben, Klarheit über sich selbst zu erlangen. Sie muss zunächst einmal angeben können, ob die von ihr gestiftete Untersuchung als originär und grundlegend betrachtet werden kann oder ob sie im Gegenteil einer primären Untersuchung untergeordnet ist, von der sie sich als abhängig erweist. Im letzteren Fall beinhaltet sie notwendigerweise Voraussetzungen und macht Gebrauch von bestimmten Ergebnissen, die sie nicht selbst erzielt hat, oder verwendet gewisse Ideen, um deren Aufklärung sie sich nicht kümmert. Dies ist eine allgemeine Schwierigkeit, die jede spezielle Forschung betrifft. Unabhängigkeit – und demnach eine innere Gewissheit von Gültigkeit – ist nur einer wahrhaft originären und damit in gewisser Weise *absoluten* Untersuchung vergönnt, die ihre Erkenntnisse nicht nur ausschließlich aus sich selbst bezieht, sondern darüber hinaus bereits die Frage beleuchtet hat, wodurch jede Erkenntnis als solche ermöglicht wird. Die Erste Philosophie hat seit langem die Notwendigkeit begriffen, eine solche Untersuchung im Ursprung jeder menschlichen Forschung zu stiften.

Gehört das Seinsproblem des *Ego* zur Ersten Philosophie? Oder ist nicht vielmehr im Gegenteil evident, dass jede Frage, die sich auf das *Ego* in seinem Sein richtet, impliziert, dass zuvor eine Antwort auf das Problem des *allgemeinen Seins* gegeben oder zumindest gesucht wird? Wenn ich nämlich sage: »Ich bin glücklich«, oder bloß: »Ich bin«, ist das, worauf meine Aussage sich richtet, gerade nur möglich, weil *bereits das Sein durchscheint*. Somit dürfte der wirkliche Gegenstand einer primären Forschung nicht das *Ego* selbst sein, sondern das Sein des *Ego*, genauer gesagt das Sein, durch das und in dem das *Ego* zur Existenz kommen und sein eigenes Sein erwerben kann. Daher ist der cartesianische Anfang gar nicht »radikal«, denn er ist nur auf einem Grund möglich, den er nicht ausdrücklich dargelegt hat, der aber radikaler als er selbst ist.

Die Wissenschaft, die die Seinsfrage überhaupt, die Seinsfrage als Sein untersucht, ist die Ontologie. Sie ist notwendigerweise universal. Ihr Gegenstand ist keineswegs dieses oder jenes Ding, diese oder jene Gattung von Dingen, sondern das, wodurch sie alle gleichermaßen ermöglicht werden. *Die Erste Philosophie ist die Universal-ontologie*. Hinsichtlich dieser Grunddisziplin muss jede Forschung, insbesondere die Erforschung des *Ego*, ihre untergeordnete Funktion anerkennen. Diese Unterordnung muss aber ihrerseits auch ein Forschungsthema ausmachen. Daher ist das Band, das die Untersuchung

des *Ego* mit einer Universalontologie verknüpft, besonders komplex. Eine erste und annähernde Klärung dieses Bezugs soll als Einleitung in das Problem des *Ego* dienen.

## §1. Die Idee der apodiktischen Evidenz als privilegierter Zugangsweg zum Sein des *Ego*

Warum glaubte Descartes, auf den ontologischen Zusammenhang verzichten zu können, in dem eine Frage die benötigte Aufklärung nur dann erfahren kann, wenn sie sich nicht auflösen oder zu Ergebnissen führen soll, die bezüglich ihrer Reichweite und ihrer Bedeutung völlig unbestimmt sind? Weil dieser Kontext selbst ihm eine Quelle von Verwirrung und unergiebigem Diskussionen zu sein schien. All diese Vorannahmen zu verwerfen, die sich uns immer in Form einer historischen Tradition darbieten, sich schließlich von allen »Vorurteilen« zu lösen, dies erschien ihm als die Bedingung, der sich jede Forschung unterwerfen muss, wenn sie wahrhaft und frei »anfangen« will. So eröffnet sich der Philosophie ein Königsweg, dem sie folgt, wenn sie sich ohne Weiteres ihrem *Gegenstand* anheimgibt, der sie *direkt* zum Ergebnis führt. Allen Theorien und allen Begriffsgebäuden, die uns die Wirklichkeit verdecken, den Rücken zuzukehren, sich dem Gegenstand zu überlassen und ihn so sein zu lassen, wie er an sich ist, schließlich zu den Dingen selbst zurückzukehren, das ist eine cartesianische Lehre. Einzig Descartes hatte verstanden, dass sich, was sich uns wahrhaft gibt, nicht so leicht erkennen lässt, und dass die meisten Dinge, an die wir in ihrem Sein selbst wahrhaft heranzureichen meinen, in Wirklichkeit verworren und ungewiss sind. Als er daher den Entschluss fasste, das gesamte Gegebene unserer Erfahrung einer systematischen Kritik zu unterziehen, bemerkte er, dass, was sich uns im Modus einer unbestreitbaren Evidenz bot, nichts anderes als das *Ego cogito* war.

Der zentrale Stellenwert, den die philosophische Forschung dem *Ego cogito* beimaß, impliziert jedoch ihrerseits gewisse Vorannahmen. Diese liegen eigentlich in der Natur einer solchen Forschung, die immer der Idee einer zu erzielenden *Wahrheit* folgt. Was hingegen so etwas wie der Philosophie Berechtigung verleiht, ist die Tatsache, dass ihr das Ziel, das sie verfolgt und das sie insgeheim antreibt, nicht eigen ist. *Die Evidenz ist das τέλος jedes intentionalen*

*Lebens*. Die Untersuchung in Bezug auf die Evidenz steht in der natürlichen Fortsetzung des Lebens und *sie ist es, die sowohl als Kontext als auch als Rahmen für das Aufkommen des Ego cogito als Thema der philosophischen Meditation dient*.

Die Untersuchung der Evidenz gehört zur Phänomenologie der Vernunft. Gemäß dem Sinn der Intentionalität ist sie die Radikalisierung der Untersuchung der Anschauung. Die Anschauung ist der Grund jeder rationalen Aussage. Das Studium der Vernunft erfordert es, dass dieser Grund aufgeklärt wird.

Die philosophische Analyse der Anschauung und ihrer Grundstruktur, die systematische Prüfung der verschiedenen Typen von Anschauung und ihrer verschiedenen Modalitäten, die damit zusammenhängende Aufklärung des Felds des anschaulich Gegebenen, der Strukturen und der vielfältigen Differenzierungen eidetischer Natur, die es aufweist, stellen die primäre Aufgabe der Phänomenologie dar. Indem sie diese Aufgabe, die sie sich schon am Anfang ihrer Forschung stellt, mit aller Strenge verfolgt, beseitigt die Phänomenologie bereits eine ganze Reihe von Vorurteilen. Sie stellt sich gegen den Empirismus und zeigt, dass die sinnliche Erfahrung nur einen der Grundtypen der Anschauung umsetzt. Die vom Empirismus vorausgesetzte Anschauung des *Wesens* der sinnlichen Erfahrung vergegenwärtigt uns zumindest einmal die Existenz einer eidetischen Anschauung. Mit deren Hilfe muss eine umfangreiche Nachforschung zu den verschiedenen eidetischen Anschauungstypen sowie ihres jeweiligen Wertes verfolgt werden. Es scheint also, dass sich das Sein, das sich solchen anschauenden Bewusstseinsarten originär gibt, gemäß der Art und Weise selbst, wie es sich präsentiert, auf eine Vielzahl von Regionen verteilt, denen bestimmte Typen von gebender Anschauung peinlich genau entsprechen. Gemäß diesen verschiedenen Regionstypen gibt es dementsprechend in jeder Seinsregion eine bevorzugte Weise, wie sich das Sein gibt. Diese verwirklicht sich, sobald sich das Sein einem anschauenden Bewusstsein so präsentiert, wie es in sich selbst, gewissermaßen »als Person«, ist, einem Bewusstsein, das sich also in Präsenz der Sache selbst befindet und sozusagen in seiner unmittelbaren Nähe lebt. Diese Situation ist dadurch gekennzeichnet, dass die Bedeutungsintentionen des Bewusstseins eine Erfüllung haben, die bis zu dieser lebendigen Präsenz der Sache selbst führen kann, sodass zum Sinn, auf den sich das Bewusstsein richtet, im Noema eine spezifische Eigenschaft von Körperlichkeit hinzukommt. Die Art und Weise, wie diese Erfüllung verläuft, legt den

## §1. Die Idee der apodiktischen Evidenz

Grad der Evidenz fest. Das Bewusstsein richtet sich darauf, eine vollkommene Evidenz zu erhalten. Aber die Vollkommenheit der Evidenz hängt nicht nur vom psychologischen Verlauf und vom subjektiven Bemühen eines bestimmten Bewusstseins ab, sondern ihr *Typus* ist in Wirklichkeit von der ontologischen Struktur vorgeschrieben, die der betrachteten Region eigen ist, und stellt eine Letztmöglichkeit dar, die an diese Region gebunden und genau definiert ist. Es wäre folglich absurd, danach zu streben, beispielsweise eine angemessene Evidenz für einen Gegenstand zu erhalten, dem seine eidetische Struktur und die Regionsart, zu deren Reich er gehört, eine Weise, sich zu geben, vorschreiben, die prinzipiell die Möglichkeit einer Präsentation gemäß einem solchen Evidenztypus ausschließen. Man kann lediglich für jede Seinssphäre einen Modus des Gegebenen definieren, dessen Eigenschaften ganz genau festgelegt sind – in den bevorzugten Fällen mag es sich um einen originären Modus des Gegebenen handeln – und der anzeigt, zu welcher Form von Evidenz es gewissermaßen optimal möglich ist, in der betrachteten Sphäre vorzudringen. Daher wird man sich dazu veranlasst sehen, Grundtypen von Evidenz in Korrelation mit den verschiedenen Regionen und mit den Letztmodalitäten des anschauenden gebenden Bewusstseins zu umschreiben, mit Modalitäten, deren Differenzierung ihrerseits auf der eidetischen Ebene verfolgt worden sein wird.

Weil sie den gegenständlichen Wesen ganz genau zugeordnet sind, in denen die apriorischen Strukturen der Regionen in Erscheinung treten, weil sie deshalb einer Berechtigung eidetischen Ranges unterliegen, haben die verschiedenen Typen der Evidenz diesbezüglich den gleichen Grad von Gültigkeit. Jede von ihnen bietet uns gemäß einer bestimmten Kategorie von Apprehension eine Erfahrungsmöglichkeit, die genau einer Seinssphäre entspricht und die uns in dieser Sphäre das Sein selbst liefern kann, wie es dort in seiner wesentlichen Struktur in Erscheinung tritt. Man kann aber nicht alle Evidenztypen auf dieselbe Stufe stellen. Bei ihnen stellt sich eine Unterscheidung axiologischer Natur ein, wenn man will, aber jedenfalls ganz klar eine Unterscheidung, die ihre Quelle nicht in den subjektiven Vorlieben eines Bewusstseins hat, sondern in einer Teleologie von universaler Bedeutung, die dem intentionalen Leben überhaupt immanent ist. Gemäß dieser ihm innewohnenden Teleologie wendet sich das Bewusstsein den Evidenzen zu, die ein beachtliches Maß an Vollkommenheit aufweisen. Auf dem höchsten Vollkommenheitsgrad finden wir eine unmittelbare und originäre Evidenz, in der alle

verschiedenen Bestandteile der Bedeutungsintention, mit der sich das Bewusstsein auf den Gegenstand richtet, von einer entsprechenden Anschauung erfüllt werden, sodass nichts Unklares und nichts Undeutliches in einer solchen Erfahrung bleibt. Diese gibt uns die absolute Gewissheit, dass das Sein, das mit Evidenz begriffen wird, existiert, und zwar genau auf die Weise, wie es sich in der Evidenz präsentiert. Solange jedoch die Möglichkeit besteht, das mit Evidenz begriffene Sein könnte später Gegenstand des Zweifels werden, ist die Evidenz nicht vollkommen. Die vollkommene Evidenz muss folglich noch eine neue Eigenschaft aufweisen, gemäß der sie sich als eine Evidenz gibt, die durch den weiteren Lauf der Erfahrung nicht entkräftet werden kann. Nur die apodiktische Evidenz kann der philosophischen Reflexion die Garantie bieten, dass sich der Gegenstand, den sie ihr bereitstellt, nicht verändern wird, dass die Reflexion ihn jedes Mal, wenn sie erneut den Akt ausübt, der ihn in der Evidenz gibt, gleichbleibend vorfinden wird. Wir können also sagen, dass uns der Gegenstand der apodiktischen Evidenz mit einer absoluten Gewissheit gegeben ist, daher hat er in dieser Forschung die Rolle eines wahrhaften Anfangs.

Das Bewusstsein, das sich darauf richtet, die apodiktische Evidenz zu erhalten, orientiert sich nicht, wohin es will. Da es eine strikte Beziehung zwischen dem eidetischen Evidenztypus und der Seinsart gibt, die die Evidenz aufweist, hat die Reflexion, die sich dem  $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$  der Apodiktizität überlässt, es mit einer gut bestimmten Wirklichkeit zu tun. *Das Ego cogito wird notwendigerweise ihr Thema: Das war es ursprünglich nicht.* Weder das Ego als solches noch die Selbsterkenntnis noch irgendein Individualismus noch ein affektiver oder metaphysischer Solipsismus haben anfänglich die Gunst des cartesianischen Bewusstseins. Dieses ist ein rationales Bewusstsein, das sich auf das Universale und das Apodiktische richtet. Das Ego kommt vor dem Bewusstsein nur auf, weil es das einzige Sein ist, das einem solchen Bewusstsein eine angemessene anschauende Erfüllung liefern kann. Es ist der Inhalt und gewissermaßen das wirkliche Element, das eine Philosophie, die wesentlich auf die Idee einer absoluten Gewissheit ausgerichtet ist, erfassen und sich selbst zuordnen muss, zumindest wenn sie nicht im Zustand eines bloßen Entwurfs und Wunsches verharren will.

Das Paradox, das die besondere Wirklichkeit des *Ego*, desjenigen *Ego*, das vom Bewusstsein in einer apodiktischen Evidenz erfasst wird und immer das seine ist, mit dem Bewusstsein verknüpft, dessen Be-

## §1. Die Idee der apodiktischen Evidenz

deutung darin besteht, das Universale zu erreichen, lässt sich nicht leicht überwinden. Müsste es nicht zumindest Gegenstand einer ausdrücklichen Untersuchung werden? Müsste diese nicht endlich *die Verbindung auf den neuesten Stand bringen, die das Problem der Wahrheit mit dem des Ego im Ursprung unterhält*? Die klassische Philosophie hat eine solche Verknüpfung nie in den Stand eines Problems erhoben, und die Vernunft versucht, dem Paradox zu entgehen oder es zu vergessen: Das Bewusstsein des *Cogito* ist nicht individuell, sondern wahr. Das ursprünglich anschaulich Gegebene, das in der apodiktischen Evidenz des *Cogito* in Erscheinung tritt, ist nur das Motiv einer rationalen Setzung. Diese hat im originären Inhalt des anschaulichen Feldes ihren ursprünglichen Gültigkeitsgrund. Die Evidenz ist genau die Einheit der rationalen Setzung mit dem Gegebenen, durch das es motiviert ist. Im Fall des *Cogito* nimmt diese Einheit aufgrund der Spezifität der Seinsregion, aus der die Anschauung ihren Inhalt schöpft, eine bevorzugte Form an. Kraft seiner eidetischen Struktur ermöglicht dieser Inhalt ein Bewusstsein von Apprehension, dessen Erfahrung sich gemäß dem Typus der apodiktischen Evidenz vollzieht und sich folglich als dazu fähig erweist, eine im wahrsten Sinne rationale Setzung zu erzeugen, dessen Gültigkeit also nicht mehr infrage gestellt werden kann. So wird eine primäre Wahrheit gefunden, die von einem ganz speziellen Setzungsmodus zeugt. Was gesetzt ist, ist in einem absoluten Sinne ein wahres Sein, ein wirkliches Sein. Das *Cogito* ist folglich das primäre Element einer rationalen Wissenschaft, das zunächst in sich seinen Entwurf von Apodiktizität verwirklicht. Es ist der Ausgangspunkt, der Anfang; mit ihm ist eine Wahrheit gefunden, mit ihm kann das Bewusstsein in Gewissheit leben.

Als philosophische Wahrheit ist das *Cogito* eine rationale Setzung in einem bevorzugten Sinn, es realisiert gerade jenen Typus von Setzung, auf den sich die Vernunft richtet, insofern sie sich selbst treu ist. Ist jedoch die rationale Setzung des *Cogito* einmal vollzogen, eröffnen sich in der Meditation des Philosophen zwei Wege. Für diese Meditation geht es darum, zu erfahren, ob sie sich die Aufklärung des Seins des *Ego*, die als ein eigenes Ziel betrachtet wird, zur Aufgabe machen soll; die Forschung, in die sie sich dann begibt, muss aufgrund des spezifischen Charakters der Apodiktizität, den die Evidenzen aufweisen, die als mögliche Erfahrungen den Seinsbereich bestimmen, zu dem das *Ego cogito* gehört, ein herausragendes rationales Interesse aufweisen. Eine solche Forschung mit dem Titel

»Rationale Phänomenologie des *Ego*« kann aber nur eine spezielle Analyse darstellen. Die Untersuchung, die das Sein des *Ego* betrifft, nimmt eigentlich nur einen streng begrenzten Raum in der Gesamtheit der phänomenologischen Forschung ein. In Bezug auf diese, die als ein architektonisches Ganzes betrachtet wird, dessen *τέλος* die systematische Aufklärung des Seins durch alle seine Strukturen hindurch und in seinen eidetischen Letztdifferenzierungen ist, muss die Aufgabe der phänomenologischen Philosophie verstanden werden, zumindest wenn sie das ihr gebührende Ausmaß zurückerhalten soll. Die Vernunft muss in einem erweiterten Sinn verstanden werden. Ihr Bereich kann nicht korrekt gedacht werden, wenn man darauf aus ist, ihn zu beschränken, indem man ihn ausschließlich auf einen bestimmten Evidenztypus bezieht, so bevorzugt dieser auch sein möge. Die Vernunft ist vielmehr eine Reflexion der Gesamtheit von Setzungen, die ihren Grund auf eine Art, die jedes Mal erneut bestimmt werden muss, in der Gesamtheit der Grundtypen von Evidenz und im Reich der entsprechenden Regionen haben. In jedem Fall und in jedem Bereich ist je ein Typus rationaler Setzung möglich; er unterliegt genau definierten intuitiven und rationalen Modalitäten. Die Art und Weise, wie die Wahrheit dieses Setzungstypus bestätigt oder widerlegt wird, und folglich der Modus, nach dem sich die Rationalität verwirklicht, die den Seinsbereich betrifft, sind ihrerseits der Gegenstand einer Studie, die Apodiktizität anstrebt. So scheint das *Ego* sein exklusives Vorrecht nach und nach zu verlieren, insofern sich die Anstrengung des philosophischen Bewusstseins vollzieht, seiner eigenen Aufgabe gerecht zu werden: eine rationale Sicht auf das Sein in seiner ganzen Breite zu erschaffen.

## §2. Die Notwendigkeit des vorgelagerten Aufbaus einer phänomenologischen Universalontologie

Das Überwinden des *Ego cogito* zu einer Untersuchung, die darauf gerichtet ist, dem Vermögen der Anschauung alle seine Formen zurückzugeben und das Sein dementsprechend in der Ganzheit seiner Grundstrukturen und seiner Letztregionen aufzuweisen, darf nicht täuschen. Die Forschung, die mit dem *Ego cogito* beginnt, steht weiterhin entscheidend unter dem Einfluss des Themas, das sie sich im Ursprung gegeben hat. Wie muss man einen solchen Einfluss verstehen? Die Theorie der Anschauung hat den Anspruch verworfen, den Typus derjenigen Evidenz, durch die das *Cogito* gegeben wird, auf alle Seinssphären auszudehnen. Der Versuch, die Gesamtheit des Anschauungsfelds, das sich der menschlichen Erfahrung bietet, unter einer monotonen Kategorie von Apprehension zu subsumieren, die einen idealen Evidenztypus hervorbringen würde, ist in dem Sinne absurd, als er der Struktur des Gegebenen widerspricht, wie es in diesem Feld mit seinen jedes Mal unterschiedlichen und bestimmten Eigenschaften erscheint. Descartes ließ sich von seiner außergewöhnlichen Ambition täuschen, als er die Gesamtheit des Wirklichen auf homogene Wesen reduzieren wollte, die dem Reich eines einzigen Evidenztypus unterliegen würden (wobei das *Cogito* dessen Prototyp wäre), aber auch, als er es unternahm, alle Wesen untereinander durch deduktive Verbindungen zu verknüpfen, die wiederum in Anschauungsmodalitäten begriffen würden, die diesem Typus entsprechen. In der Tat *erlegt die Eigenschaft, der die Untersuchung des Ego cogito unterliegt, den weiteren Schritten der phänomenologischen Forschung unbestreitbare Grenzen auf*. Insoweit diese dem  $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$  der Vernunft unterliegt, richtet sie sich weiter einzig auf den Gültigkeits- und Berechtigungsgrad der Setzungen, die das Bewusstsein ausführt. Sie unterzieht den anschaulichen Unterbau dieser Setzungen einer sorgfältigen Prüfung, sie erforscht die verschiedenen Seinsregionen und legt den Sinn der allgemeinsten Strukturen des Seins und der eidetischen Aspekte der Seinsregionen frei. Indem sie einen