

# TRANSZENDENTALITÄT, PHÄNOMENALITÄT, GENERATIVITÄT

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

© Copyright April 2023 – Alle Inhalte dieses Dokuments sind urheberrechtlich geschützt.  
Bei Verwendung muss ausdrücklich und explizit auf die Quelle hingewiesen werden.  
Alle Rechte, einschließlich der Vervielfältigung, Veröffentlichung, Bearbeitung und Übersetzung, bleiben vorbehalten (Prof. Dr. Alexander Schnell).

Nach dem zweiten Weltkrieg ist in der außerphänomenologischen – in erster Linie anglo-amerikanischen – philosophischen Tradition der an den kantischen Kritizismus anschließende Begriff des ‚Transzendentalen‘ seit dem Erscheinen von Barry Strouds berühmtem Artikel zu den ‚transzendentalen Argumenten‘<sup>1</sup> vor allem im Zusammenhang mit der Frage nach einer genuin transzendentalen *Argumentation* behandelt worden.<sup>2</sup> Mit Edmund Husserl – und insbesondere seit seiner sogenannten „transzendentalen Wende“ – hat im zwanzigsten Jahrhundert die Transzendentalphilosophie aber auch eine völlig andere Wiedergeburt erfahren. Dieser wird man nicht gerecht, wenn man in ihr lediglich die Einführung von neukantianischem Gedankengut in den von Husserl eröffneten Bereich einer Art ‚deskriptiver Psychologie‘ sieht. Worin besteht der spezifisch phänomenologische Beitrag zur transzendentalphilosophischen Diskussion? Im Folgenden soll versucht werden, verschiedene Aspekte des Transzendentalen

---

<sup>1</sup> B. Stroud, „Transcendental Arguments,” *Journal of Philosophy* 65 (1968). Siehe vorher bereits P. F. Strawson, *Individuals*, London, Methuen, 1959

<sup>2</sup> Siehe etwa: Bardon, Adrian (2005). „Performative Transcendental Arguments,” *Philosophia* 33; Brueckner, Anthony (1983). „Transcendental Arguments I.” *Noûs* 17: 551-76; Brueckner, Anthony (1984). „Transcendental Arguments II.” *Noûs* 18: 197-225; Cassam, Quassim (1987). „Transcendental Arguments, Transcendental Synthesis, and Transcendental Idealism,” *Philosophical Quarterly* 37; Genova, A.C. (1984). „Good Transcendental Arguments.” *Kant-Studien* 75: 469-95; Gram, Moltke (1975). „Why Must We Revisit Transcendental Arguments?” *The Journal of Philosophy* 72, pp. 624-6; Grundmann, T. & C. Misselhorn (2003). „Transcendental arguments and realism,” in H.-J. Glock (ed.), *Strawson and Kant*, Oxford: Oxford University Press; Harrison, R. (1989). „Transcendental arguments and idealism,” in G. Vesey (ed.), *Idealism past and present*, Cambridge: Cambridge University Press; Horácio Sá Pereira, Roberto (2016). „Stroud and Transcendental Arguments revisited” *SKÉPSIS*, ISSN 1981-4194, Ano VII, No 14: 188-206; Niquet, M. (1991). *Tranzendentale Argumente: Kant, Strawson und die Aporetik der Detranzendentalisierung*, Frankfurt: Suhrkamp; McDowell, J. (2006). „The disjunctive conception of experience as material for a transcendental argument,” *Teorema*, 25: 19-33; Peacocke, C. (1989). *Transcendental arguments in the theory of content*, Oxford: Oxford University Press; Pippin, R. (1988). „The idealism of transcendental arguments,” *Idealistic Studies*, 18: 97-106; Rorty, Richard (1971). „Verificationism and transcendental arguments,” *Noûs*, 5: 3-14; Rosenberg, Jay F. (1975). „Transcendental Arguments Revisited.” *The Journal of Philosophy* 72: 611-24; Russell, M. and J. Reynolds (2011). „Transcendental arguments about other minds and intersubjectivity,” *Philosophy Compass*, 6: 300-11; Sacks, M. (1999). „Transcendental arguments and the inference to reality,” in R. Stern (Hsg.), *Transcendental arguments: Problems and prospects*, Oxford: Oxford University Press; Sacks, M. (2005). „The nature of transcendental arguments,” *International journal of philosophical studies*, 13: 439-60 Schaper, Eva (1972). „Arguing Transcendentally,” *Kant-Studien* 63, pp. 101-16; Stapelford, S. (2008). *Kant's transcendental arguments: Disciplining pure reason*, London: Continuum; Stern, Robert (1999) (Hrsg.). *Transcendental Arguments. Problems and Prospects*, Oxford UP; Stern, Robert (2000). *Transcendental Arguments and Skepticism* (Oxford: Oxford University Press); Stern, Robert (2017). „Transcendental Arguments.” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/transcendental-arguments/>. (letztmalig aufgerufen am 2. 4. 2023.); Stroud, Barry (1994). „Kantian Argument, Conceptual Capacities, and Invulnerability,” in Paolo Parrini (Hsg.), *Kant and Contemporary Epistemology* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers); Stroud, Barry (1999). „The Goal of Transcendental Arguments,” in Robert Stern (Hsg.), *Transcendental Arguments: Problems and Prospects* (Oxford: Oxford University Press, 1999); Walker, R.C.S (1989). „Transcendental arguments and scepticism,” in E. Schaper & W. Vossenkuhl (Hsg.), *Reading Kant: new perspectives on transcendental arguments and critical philosophy*, Oxford: Blackwell; Walker, R.C.S (2006). „Kant and transcendental arguments,” in P. Guyer (Hsg.), *Kant and modern philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press; Westphal, Kenneth (2003). „Epistemic Reflection and Transcendental Proof,” in *Strawson and Kant*, Hans-Johann Glock (Hsg.) (Oxford: Oxford University Press).

aus einer phänomenologischen Warte zu beleuchten. Dabei geht es einerseits darum, herauszustellen, inwiefern die Phänomenologie als Transzendentalphilosophie bezeichnet werden kann und muss; andererseits werden sich die hier entwickelten Überlegungen nicht auf eine Historiographie einer Phänomenologie des ‚Transzendentalen‘ beschränken, sondern es sollen systematisch relevante Perspektiven für eine transzendente Phänomenologie der Gegenwart und vielleicht auch der Zukunft eröffnet werden. Dabei wird der Bezug zu Kant und insbesondere zu Fichte überall implizit, zum großen Teil auch explizit deutlich werden. In gewisser Hinsicht lässt sich somit die transzendente Phänomenologie, wie sie hier vorgestellt werden soll, auch als ein ‚Neufichteanismus‘ begreifen.

\*

Was unterscheidet die transzendente Phänomenologie von „der“ Phänomenologie überhaupt? Ganz allgemein vertritt die Phänomenologie die Position eines „Korrelationismus“, d. h. sie nimmt grundsätzlich die „Korrelation“ von Subjekt und Objekt, von Bewusstsein und Gegenstand, von Selbst und Welt, in Anspruch. Spezifischer betrachtet, orientiert sie sich nach den „Phänomenen“, den „Sachen selbst“, während die genuin *transzendente* Phänomenologie sich darüber hinaus auch auf sich selbst zurückwendet und die Frage nach der „Phänomenologie der Phänomenologie“ eröffnet. Für Husserl gilt das allerdings nur sehr bedingt, denn nach seiner „transzendentalen Wende“, die schon früh (um 1905) vollzogen wurde, fällt die nach dem Verstehen von Sinn und Sinnbildung alles Erscheinenden strebende Phänomenologie just mit einer *transzendentalen* Phänomenologie zusammen. Aber bereits die Ansätze seiner engsten Mitarbeiter – Heidegger und Fink – am Ende der 1920er und vor allem am Anfang und zur Mitte der 1930er Jahre schlagen einen anderen Weg ein.

Jedem phänomenologischen Ansatz ist gemein, dass sich seine Analysen nach einem Gegenstand richten und dass es gilt, dessen Konstitutionsmodi aufzuweisen. Für die transzendente Phänomenologie ist der Gegenstand jedoch nicht ausschließlicher Leitfaden und auch nicht einziger Maßstab ihrer Untersuchungen; sie befragt nicht nur die gegenständliche Gegebenheit, sondern weitet die phänomenologische Fragestellung hin zur ‚Phänomenalität‘ des Phänomens (und ihres Status) aus. Dies hat eine Entkopplung von Phänomenalität und Gegenständlichkeit zur Folge – das Phänomen erweist sich somit als ‚reines Phänomen‘ oder, wie Richir sagen würde, als „Phänomen als nichts denn Phänomen“. Hier macht sich ein reines „Erscheinen“ als Erscheinen<sup>3</sup> geltend.

Was ist unter dieser (reinen) Phänomenalität und insbesondere unter der in ihr implizierten Abkopplung von der Gegenständlichkeit zu verstehen? *Nicht* gemeint ist damit, dass die Phänomenologie es mit einer bloß scheinbaren Außenhaut des Seienden zu tun hätte (was die traditionelle Unterscheidung von ‚Sein‘ und ‚Schein‘ fortführte). *Auch nicht* gemeint ist, dass die Gegenständlichkeit sich darin auflösen würde (was in einen Berkeley’schen Immaterialismus mündete). Worauf vielmehr der Akzent gelegt wird, ist, dass die transzendente Phänomenologie nicht von einem positiv Seienden (= dem Gegenstand) handelte, dem ein anderes positiv Seiendes (= das Bewusstsein) gegenüberstünde. *Die phänomenologische Korrelation stellt NICHT ‚real‘, ‚positiv‘ Seiendes einander gegenüber.* Die eigentümliche Verbindung, die ‚Bewusstsein‘ und ‚Seiendes‘ miteinander ‚korreliert‘, ist der Phänomenalität vielmehr gleichsam *intrinsisch*. Dabei sind zwei Grundrichtungen zu unterscheiden, die auf zwei Grundbestimmungen der transzendentalen Phänomenologie hindeuten.

---

<sup>3</sup> E. Fink, *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*, Den Haag, M. Nijhoff, 1958. Vgl. auch den Heidegger’schen Ausdruck des „Erscheinens der Erscheinung“ (verwendet in einem Dialog, der 1953/54 verfasst, aber erst 1959 veröffentlicht wurde), *Unterwegs zur Sprache*, HGA 12, F.-W. von Herrmann (Hrsg.), Frankfurt am Main, Klostermann, 1985, S. 125.

Die eine Grundrichtung knüpft an Husserls Bestimmung des Transzendentalen an, die in den *Cartesischen Meditationen* und in der *Krisis*-Schrift entwickelt wurde. Sie gipfelt in Heideggers Denken des „Ereignisses“, das zwar von Heidegger nicht mehr als der Transzendentalphilosophie zugehörig angesehen wird, sich ihr aber dennoch – in einem ausgeweiteten Sinne – durchaus zurechnen lässt. Worin besteht zunächst jener Begriff des Transzendentalen bei Husserl?

Das ‚Transzendente‘ bezeichnet bei ihm nicht nur eine Erkenntnisart. Es kennzeichnet in erster Linie die transzendente Subjektivität in ihrem transzendentalen *Leben*. Es macht eine eigene Sphäre aus, nämlich eben die des transzendentalen Lebens selbst. Nur wenn der Fokus auf die Konstitutionsleistungen dieses transzendentalen Lebens – mit seiner *transzendental* auszulegenden Affektivität, Leiblichkeit usw. – gerichtet wird, kann die Sinnaufklärung jedes in der Erfahrung Gegebenen geleistet werden. Und die phänomenologische (oder transzendente) Re-duktion besteht genau darin, *in diese transzendente (Lebens-)Sphäre einzuführen*. Dadurch entsteht gleichsam eine „neue Welt“. Aber keine – wie Nietzsche sagen würde – „Hinterwelt“; auch keine – wie der Platonismus behauptet – „übersinnliche Welt“. Wie wird nun aber durch das Eintauchen in diese transzendente Sphäre, das mittels der Phänomenologie vollbracht werden soll, der Gegenstandsbezug erklärt?

Die transzendente Subjektivität hat für jedes Seiende eine *konstitutive* Funktion.<sup>4</sup> Entscheidend ist, dass die Beschreibung dieser transzendentalen Subjektivität dabei als *Selbstausslegung* derselben verstanden werden muss:

Die in meinem ego sich vollziehende *phänomenologische Selbstausslegung*, die aller seiner Konstitutionen und für es seienden Gegenständlichkeiten, <nimmt> notwendig die methodische Gestalt einer apriorischen an, einer die Fakta in das entsprechende Universum purer (eidetischer) Möglichkeiten einordnenden *Selbstausslegung*.

Echte Erkenntnistheorie ist danach allein sinnvoll als transzendental-phänomenologische, die, statt mit widersinnigen Schlüssen von einer vermeinten Immanenz auf eine vermeinte Transzendenz, die irgendwelcher angeblich prinzipiell unerkennbarer ‚Dinge an sich‘, es ausschließlich zu tun hat mit der systematischen Aufklärung der Erkenntnisleistung, in der sie durch und durch verständlich werden müssen als *intentionale Leistung*. Eben damit wird jede Art Seiendes selbst, reales und ideales, verständlich als eben in dieser Leistung konstituiertes *Gebilde* der transzendentalen Subjektivität. Diese Art Verständlichkeit ist die höchste erdenkliche Form der Rationalität. Alle verkehrten Seinsinterpretationen stammen aus der naiven Blindheit für die den Seinssinn mitbestimmenden Horizonte und für die zugehörigen Aufgaben der Enthüllung der impliziten Intentionalität. Werden sie erschaut und ergriffen, so ergibt sich als Konsequenz eine universale Phänomenologie als eine in steter Evidenz und dabei in Konkretion durchgeführte *Selbstausslegung des ego*. Genauer gesprochen, und fürs erste: als eine Selbstausslegung im *prägnanten* Sinne, die systematisch zeigt, wie das ego sich als in sich und für sich Seiendes eines eigenen Wesens konstituiert; und dann zweitens als eine Selbstausslegung im *erweiterten* Sinne, die von da aus zeigt, wie das ego in sich vermöge dieses Eigenwesens *auch Anderes, Objektives* konstituiert, und so überhaupt alles, was für es je im Ich als Nicht-Ich Seinsgeltung hat. In dieser systematischen Konkretion durchgeführt ist die Phänomenologie eo ipso *transzendentaler Idealismus*, obschon in einem grundwesentlich neuen Sinne; nicht in dem eines psychologischen Idealismus, nicht eines Idealismus, der aus sinnlosen sensuellen Daten eine sinnvolle Welt ableiten will. Nicht ist es ein Kantianischer Idealismus, der mindestens als Grenzbegriff die Möglichkeit einer Welt von Dingen an sich glaubt offen halten zu können – sondern ein Idealismus, der nichts weiter ist als *in Form systematisch egologischer Wissenschaft konsequent durchgeführte Selbstausslegung meines ego als Subjektes*

---

<sup>4</sup> E. Husserl, *Cartesianische Meditationen, Husserliana I*, Den Haag, M. Nijhoff, 1973<sup>2</sup>, S. 116-117.

*jeder möglichen Erkenntnis, und zwar in Hinsicht auf jeden Sinn von Seiendem, mit dem es für mich, das ego, eben soll Sinn haben können.*<sup>5</sup>

Phänomenologische Auslegung ist somit *Selbstausslegung der transzendentalen Subjektivität*. Seiendes ist in den intentionalen Leistungen der transzendentalen Subjektivität *konstituiertes Sinngebilde*.

Man kann zum genaueren Verständnis des Transzendentalen auch noch einen einschlägigen Passus aus der *Krisis*-Schrift hinzuziehen. Dabei werden dann zu dem soeben Erwähnten noch zwei weitere Bestimmungen hinzukommen. Husserls Definition dieses Begriffs des Transzendentalen lautet dort zunächst folgendermaßen: Das „Wort ‚transzendental‘“ wird für ein „Motiv“ gebraucht, welches „das Motiv des Rückfragens nach der letzten Quelle aller Erkenntnisbildungen, des Sichbesinnens des Erkennenden auf sich selbst und sein erkennendes Leben“ ist, „in welchem alle ihm geltenden wissenschaftlichen Gebilde zweckmäßig geschehen, als Erwerbe aufbewahrt und frei verfügbar geworden sind und werden“.<sup>6</sup> „Transzendental“ verweist also auf jene Motivierung, die das *phänomenologisch* (bezüglich des „immanent“ Gegebenen) und dann auch *wissenschaftlich* Beschreibbare als „Gebilde“ verständlich macht, die auf eine letzte Quelle zurückweisen. Worin besteht aber diese „letzte Quelle“? Sie besteht in den ‚fungierenden Leistungen‘ der transzendentalen Subjektivität, die ihrerseits phänomenologisch – *aber in einem anderen Sinne als der rein immanenten Beschreibung* – als „aufbewahrte“ und somit „frei verfügbare Erwerbe“ aufweisbar und analysierbar sind. „Transzendental“ heißt nicht: sich auf bloße *Bedingungen* der Möglichkeit der Erkenntnis beziehend, sondern ein phänomenologisches Feld eröffnend, das als „erkennendes Leben“ einen so aktiven wie verhüllten Beitrag zur *Sinn-Bildung* (in der Bedeutung von „Sinngebilden und Geltungsgebilden“) überhaupt liefert.

Die zwei weiteren Punkte betreffen also die Gedanken, dass die transzendente Subjektivität nur dann treffend als „ego“ bezeichnet wird, wenn dieses als ein „Feld“ aufgefasst wird und dass innerhalb der transzendentalen Sphäre noch zwischen *Immanenz* und *Präimmanenz* unterschieden werden muss. Die Immanenz ist die Sphäre der phänomenologischen Deskription, die Präimmanenz die der phänomenologischen Konstruktion.<sup>7</sup> Was das bedeutet, wird weiter unten erklärt werden.

\*

Heideggers Ereignis-Denken schließt insofern hieran an, als das „Ereignis“ jene präsubjektive „Er-eignung“ bezeichnet, die dem Verständnis des Seins jedes Seienden – und dem Sein als Sein selbst! – zugrunde liegt. Maßgeblich hierfür sind Heideggers *Beiträge zur Philosophie*. Eine Grundeinsicht dieses wichtigen Werkes besteht darin, aufzuzeigen, dass und wie die verschiedenen Unzulänglichkeiten der von der klassischen Transzendentalphilosophie bis einschließlich Husserl vertretenen ‚Subjekt-Objekt-Struktur‘ aufgezeigt und bewältigt werden können. Diese Unzulänglichkeiten betreffen das Unvermögen, dem (vermeintlich) durch ein „Bewusstsein“ konstituierten aber nicht auf „Vor-stellbares“ reduzierbaren „Sein“ sowohl in seinen sinnstiftenden Verständnis- und „Entwurfs“möglichkeiten als auch in seiner genuin „gründenden“ Funktion Rechnung zu tragen. Anders gesagt, die „transzendente Erkenntnisart hinsichtlich der Bedingungen der Möglichkeit“<sup>8</sup> soll in Richtung der Eröffnung

---

<sup>5</sup> Ebd., S. 117-119 (hervorgehoben v. Vf.).

<sup>6</sup> E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana VI*, Den Haag, M. Nijhoff, 1976, S. 100f.

<sup>7</sup> Zu „Immanenz“ und „Präimmanenz“ in der Phänomenologie, siehe A. Schnell, *Wirklichkeitsbilder*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015 und *Seinsschwüngen*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2020.

<sup>8</sup> M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, HGA 65, F.-W. von Herrmann (Hsg.), Frankfurt am Main, Klostermann, S. 239.

der „Wahrheit des Seyns“ als Denken des „Ereignisses“ dadurch überwunden werden, dass letzteres erstere in sich aufnimmt – was sich bei Heidegger begrifflich darin äußert, dass im „Ereignis“ die Begriffe der „Wahrheit“ (des „Seyns“), der entwerfenden-geworfenen „Er-eignung“ (bzw. des entwerfenden-geworfenen „Er-eignet-seins“) sowie der „Gründung“ zusammengedacht werden.

Die *Beiträge zur Philosophie* sind in sechs „Fugen“ unterteilt, wobei diese „Fügungen“ die genuine Gliederungsart bzw. „Systematizität“ eines Werkes bezeichnen, das sich nicht mehr als „System“ im traditionellen (neuzeitlichen) Sinne versteht. Heidegger setzt hier das „sachlich“ zu einem „inneren Gefüge“ Gefügte<sup>9</sup> des Ereignis-Denkens der inneren Ordnung eines systematischen Ganzen entgegen, die sich dem in den neuzeitlichen Vernunftsystemen zu Denkenden entnehmen lässt. Das Wesentliche des Heidegger’schen Gedankengangs ist in den Fugen „Der Sprung“ und „Die Gründung“ enthalten. Der „Sprung“ ist dabei in methodischer Hinsicht von entscheidender Bedeutung. Er bringt die Zugangsweise sowohl von denkendem Da-sein als auch von zu denkender Wahrheit des Seyns zum Ausdruck – und zwar in Einem. In die Zusammengehörigkeit von Seyn und Da-sein, das jenes „er-eignet“ (d. h. dessen Verständnisbedingungen es ausmacht) und in welchem dieses „Er-eignen“ statthat, kommt man nicht durch Vernunftschlüsse, Deduktionen oder sonst wie geartete Reflexionen. Hier kann nur und muss sozusagen ‚hineingesprungen‘ werden, was Heidegger auch als „denkerischen Einsprung“<sup>10</sup> bezeichnet. Entscheidend ist, dass hierin eine (gleichsam vom Da-sein ausgehende) entwerfende Eröffnung geschieht, die sich zugleich als ein (gleichsam vom Seyn ausgehender) geworfener Zuwurf versteht. Weder der „Seyns-Entwurf“ noch der „Da-seins-Zu-wurf“ vollzieht sich ex nihilo. Hierin sieht Heidegger die Abgrenzung vom Transzendentalismus (den er freilich nur einseitig auffasst). Von hier aus wird einer der entscheidenden Sätze der *Beiträge zur Philosophie* verständlich, der das gerade Angesprochene auf den Punkt bringt: „Der Sprung (der geworfene Entwurf) ist der Vollzug des Entwurfs der Wahrheit des Seyns im Sinne der Einrückung in das Offene, dergestalt, dass der Werfer des Entwurfs als geworfener sich erfährt, d. h. er-eignet durch das Seyn.“<sup>11</sup> Wir haben es hier mit dem „Gegenschwung des Brauchens und Zugehörens“ zu tun, der das Ereignis,<sup>12</sup> genauer: „das *in sich gegenswingende* Ereignis“<sup>13</sup> ausmacht. Mit anderen Worten: Der transzendente Entwurf vollzieht sich je als Gegen(ent)wurf zu einem ontologischen Zuwurf, so zwar, dass dieser, dem jener „zugehört“, jenen zugleich „braucht“. In Fichte’schen Worten ausgedrückt: Soll das Seyn erscheinen, so muss es durch das Da-sein entworfen werden. Dieser Entwurf setzt aber zugleich das Eingebettetsein in das Seyn voraus. Das, worin hineingesprungen wird – und damit kommen wir zu einer weiteren entscheidenden Einsicht der *Beiträge zur Philosophie* – ist die „Gründung“. Was ist darunter zu verstehen? Jene vermeintliche Abgrenzung vom Transzendentalismus erweist sich deswegen als unsachgemäß, weil im Herzen des Ereignis-Denkens das – auch von Fichte erkannte – Grundmotiv des Transzendentalismus (offenbar unbewusst) sichtbar wird. Dieses Grundmotiv kommt in den *Beiträgen zur Philosophie* dort zum Ausdruck, wo Heidegger dem Da-Sein qua „Da-gründer“ die Gründungsfunktion der Gründung selbst, nämlich das „Ergründen“, zuschreibt. „Er-gründung“ heißt wesentlich,<sup>14</sup> den Grund *als gründenden* sich vollziehen zu lassen und dazu auf ihn *als Grund* zu *bauen* (im Sinne einer „Konstruktion“, die, wie allerorts in den *Beiträgen zur Philosophie*, auf das hin entwirft, woher sich „Sinn“ und „Grund“ erst eröffnen – aber so, dass diese Sinn-und-Grund-Eröffnung, anders als in *Sein und Zeit*, eben in den Gegenschwung bzw. die Doppelbewegung von „Da-sein“ und „Seyn“

---

<sup>9</sup> *Beiträge zur Philosophie*, S. 51.

<sup>10</sup> *Beiträge zur Philosophie*, S. 446.

<sup>11</sup> *Beiträge zur Philosophie*, S. 239.

<sup>12</sup> *Beiträge zur Philosophie*, S. 251.

<sup>13</sup> *Beiträge zur Philosophie*, S. 261.

<sup>14</sup> Siehe hierzu *Beiträge zur Philosophie*, S. 307.

eingeschrieben wird). Im Er-gründen verdoppelt sich das Gründen in ein Gründen des Gründens selbst – und genau in einer solchen er-möglichenden Verdoppelung besteht das (von Heidegger selbst früher in Anspruch genommene<sup>15</sup>) Grundmotiv des Transzendentalismus. Dieser zweifache Grundgedanke, der den phänomenologischen Mehrwert der *Beiträge zur Philosophie* ausmacht, nämlich das gegenseitige Bedingungsverhältnis von „hermeneutisch zu gewinnendem“ (bzw. wie Husserl sagen würde: „transzendental verständlich zu machendem“) Dasein und ontologisch gründendem „Seyn“ einerseits und der Ergründung im Sinne der (je transzendentalen) Ermöglichung andererseits, zeigt die Richtung an, die der nachhusserlschen Phänomenologie wie auch dem Denken nach *Sein und Zeit* gegeben werden muss, um die von der Phänomenologie in Bezug auf sie selbst anvisierte „Grundlegungsidee“<sup>16</sup> verwirklichen zu können.

\*

Diese erste Richtung hat eine Entsprechung bei Fichte – nämlich in den beiden Sätzen, die Philosophie, die man wählt, hänge davon ab, was für ein Mensch man sei<sup>17</sup> und der Mensch, der man ist, hänge davon ab, was man liebe.<sup>18</sup> Es gibt nun aber auch eine zweite Richtung, bei der sich das Fichte'sche Denken noch ausgeprägter auswirkt. Hier kommt eine Bestimmung des ‚Transzendentalen‘ zum Tragen, der auch für das Verständnis der phänomenologischen Auffassung desselben wegweisend ist. Diese Bestimmung wurde von Fichte in folgende Worte gefasst:

[W]enn <jed>er sich nur besinnen will, <kann er> innerwerden, dass schlechthin alles Sein ein *Denken* oder *Bewusstsein* desselben setzt: dass daher das bloße Sein immer nur die eine Hälfte zu einer zweiten, dem Denken desselben, sonach Glied einer ursprünglichen und höher liegenden Disjunktion ist, welche nur dem sich nicht Besinnenden, und flach Denkenden verschwindet. Die absolute Einheit kann daher eben so wenig in das Sein, als in das ihm gegenüberstehende Bewusstsein, eben so wenig in das Ding, als in die Vorstellung des Dinges [...], sondern <muss> in das [...] Prinzip der absoluten *Einheit und Untrennbarkeit* beider <gesetzt werden>, das zugleich [...] das Prinzip der Disjunktion beider ist [...]. Dies entdeckte nun Kant und wurde dadurch der Stifter der *Transzendental-Philosophie*.<sup>19</sup>

Ohne hier auf den Kontext der für Fichtes eigene Absichten bedeutsamen Begriffe der „Einheit“ und „Disjunktion“ des „reinen Wissens“ näher einzugehen, ist für diese Auffassung des ‚Transzendentalen‘ festzuhalten, dass er laut Fichtes Lesart von Kant durch die *Korrelation* von Denken und Sein, von Bewusstsein und entsprechendem Bewusstseinsobjekt, gekennzeichnet ist. Dabei ist wesentlich, dass diese Korrelation nicht einfach den Bezug von vorstellendem Bewusstsein und vorgestelltem Gegenstand meint, sondern, wie Fichte das ja ausdrücklich betont, der Trennung von ‚Vorstellung‘ und ‚Ding‘ – und das heißt: von Subjekt und Objekt – *zugrunde liegt* und so deren Bezüglichkeit allererst ermöglicht (das verweist auf jenes ‚intrinsic‘ Verhältnis von Subjekt und Objekt, auf das oben bereits hingewiesen wurde).

---

<sup>15</sup> Siehe hierzu v. Vf. *Hinaus. Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, Orbis Phaenomenologicus (Studien), Nr. 24, 2011, S. 83.

<sup>16</sup> E. Fink, „Was will die Phänomenologie Edmund Husserls?“ (1934), in *Studien zur Phänomenologie. 1930-1939*, Den Haag, M. Nijhoff, 1966, S. 157ff.

<sup>17</sup> J. G. Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, <Erste> Einleitung, GA I/4, S. 195.

<sup>18</sup> J. G. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben*, Erste Vorlesung, GA I/9, S. 58.

<sup>19</sup> J. G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre 1804<sup>2</sup>*, J. G. Fichte – Gesamtausgabe, Band II, 8, R. Lauth, H. Gliwitzky (Hsg.) (unter Mitarbeit von E. Fuchs, E. Ruff und P. K. Schneider), Stuttgart – Bad Cannstatt, G. Holzboog, 1985, S. 13f.

Während die erste Richtung auf den Bezug zum „Selbst“, zu einer möglichen „Er-eignung“, insistiert, zielt die zweite Richtung darauf ab, eine *tiefer* liegende – bzw. „zugrunde“ liegende – transzendente Dimension zu eröffnen. Welche Möglichkeiten eröffnet die Phänomenologie, diese Dimension präziser auseinanderzulegen und zu erforschen?

Das ‚Transzendente‘ verweist zunächst – ganz allgemein dargelegt – darauf, dass das, was wir wissen und erkennen, *bedingt* ist und dass dieses sich *in seiner Bedingtheit* auf eben jenes ‚Transzendente‘ zurückführen lässt. Es steht also in innigstem Bezug zum ‚Bedingen‘, zur Aufweisung der ‚Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis‘. Dies gilt für das ‚Transzendente‘, seitdem es durch Kant in seinem eigenen kritizistischen Ansatz zu neuen Ehren gekommen ist. In der transzendentalen Phänomenologie liegt das ‚Transzendente‘ dabei allerdings *nicht* auf der gleichen Ebene wie das, was es bedingt; zum anderen nimmt sie eine *Erfahrung* des ‚Transzendentalen‘ in Anspruch. Welches Problemfeld sich dadurch eröffnet, soll in einem ersten Versuch mit Rückgriff auf die Auseinandersetzung zwischen Reinhold und Schulze-Ænesidemus sowie mit Fichtes Intervention in derselben veranschaulicht werden.

\*

Bekanntlich hat Schulze-Ænesidemus in einer 1792 anonym publizierten Schrift<sup>20</sup> Reinholds ‚Satz des Bewusstseins‘ einer grundlegenden Kritik unterzogen. Dieser lautete: „Die Vorstellung wird im Bewußtseyn vom Vorgestellten und Vorstellenden unterschieden und auf beyde bezogen.“<sup>21</sup> Schulze-Ænesidemus hat dem entgegengehalten, dass Reinholds Grundsatz insofern gar kein eigentlicher Grundsatz sein kann, als er die Akte des Beziehens und Unterscheidens bereits *voraussetzt*. Fichte schlug in seiner ‚Ænesidemus-Rezension‘<sup>22</sup> in die gleiche Kerbe und sah sich daraufhin veranlasst, seine *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/95 mit den von ihm selbst ausformulierten Grundsätzen beginnen zu lassen, um Reinholds ‚Satz vom Bewusstsein‘ auf ein ihm notwendig zukommendes Fundament zu stellen. Kant hatte ausgeschlossen, dass die Urteile, in denen transzendente Erkenntnis zum Ausdruck kommt, mehr sein können als Ausformulierungen logischer Bedingungen, welche die Erkenntnis ermöglichen. In Reinholds Begriff der ‚Vorstellung‘ und in Fichtes Inanspruchnahme von Grundsätzen, welche die Vorstellung selbst voraussetzen muss, wird deutlich, dass, wenn nicht eine spezifische ‚Erfahrung‘, so zumindest eine eigene Art der ‚Anschauung‘ notwendig ist, um der Wohlgegründetheit des ‚Transzendentalen‘ selbst Rechnung tragen zu können. Hierfür ist – in Hegels Worten – ein ganz eigenes „Denken“ zu veranschlagen, das kein „Unmittelbares der *sinnlichen Anschauung* oder der *Vorstellung*“ ist, sondern vielmehr „ein übersinnliches, *innerliches Anschauen*“<sup>23</sup> genannt werden kann. Fichte hat dies als „intellektuelle Anschauung“ bezeichnet.

Husserls Phänomenologie schließt an diese Debatte insofern an, als er seinerseits einen klaren Schnitt zwischen erscheinendem Seienden und einer sich durch die transzendentalphänomenologische Methode eröffnenden transzendentalen Sphäre vollzieht, in der die

---

<sup>20</sup> Schulze, Gottlob Ernst: *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmassungen der Vernunft*, ohne Ort, 1792.

<sup>21</sup> K. L. Reinhold, *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, 1. Band: *Das Fundament der Elementarphilosophie betreffend*, Jena, Johann Michael Mauke, 1790, S. 144f.

<sup>22</sup> J. G. Fichte, „Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Hrn. Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik“ (1792), Gesamtausgabe (GA) der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hsg. von Reinhard Lauth und Hans Jacob, unter Mitwirkung von Manfred Zahn, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1965, Band GA I/2, S. 41-67.

<sup>23</sup> G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff* (1816), H.-J. Gawoll (Hsg.), Hamburg, Meiner, 1994, S. 288.

*Konstitution* des Sinns jedes Erscheinenden allererst geklärt werden kann; zudem erfordert dies, wie schon gesagt, eine genuine „transzendente Erfahrung“, die auf anschaulicher Evidenz beruht und dieser Verfahrensweise ihre methodologische Grundlage und adäquate Ausweisung verschafft. Dabei bezieht sich das ‚Transzendente‘, im Gegensatz zu Kant, also nicht lediglich auf die ‚Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis‘, sondern es macht einen eigenen Bereich aus, den Husserl, wie gesagt, zuweilen nicht zögert, emphatisch als Eröffnung einer „neuen Welt“<sup>24</sup> zu bezeichnen. Transzendentalität und Phänomenalität gehen hier eine innige Beziehung ein, die nun näher auseinandergesetzt werden soll.

\*

Hierfür muss noch einmal kurz auf den anfangs betrachteten Begriff des ‚Phänomens‘ in der Phänomenologie zurückgekommen werden. Dieser Begriff ist zumindest zweideutig. Die erste Bedeutung von ‚Phänomen‘ ist eng mit dem des ‚Transzendenten‘ verbunden. Das ‚Phänomen‘ (in der Phänomenologie) ist der Name für das, was klassischerweise als ‚Ding‘, ‚Gegenstand‘ oder ‚Seiendes‘ bezeichnet wurde – sich aber gerade nicht darauf reduziert. Es ist vielmehr das, was die korrelative Struktur des ‚Noemas‘ und der ‚Noesis‘ in sich enthält und ausdrückt.<sup>25</sup> Aber das ist noch nicht alles. Das ‚Phänomen‘ hat noch eine zweite Bedeutung, die der transzendentalen Phänomenologie ureigen ist. Diese bezieht sich auf das, was oben bereits angesprochen wurde: auf Finks reines „Erscheinen“ als „Erscheinen“ bzw. Heideggers „Erscheinen des Erscheinens“. Hierbei handelt es sich um die ‚Phänomenalität‘ des Phänomens selbst, die die Abkopplung der Phänomenalität von der Objektivität bewirkt; das Phänomen wird dann als reines Phänomen betrachtet. Hierbei werden die Grenzen, die durch das Verständnis der „orthodoxen“ Phänomenologie gesetzt wurden, überschritten. Heidegger spricht von „Ursprung“ oder „Grund“; Levinas weist darauf hin, dass es ein Sagen unterhalb des Gesagten gibt; Richir hebt das „Phänomenologische“ gegenüber dem „symbolisch Gestifteten“ hervor. Husserl selbst hat den Weg für all das geebnet, indem er (in seiner Phänomenologie der Zeit oder in seiner Phänomenologie des Raums) zwischen dem ‚Immanenten‘ und dem ‚Präimmanenten‘ unterschieden hat. Diese ‚Präimmanenz‘ gilt es nun weiter auseinanderzulegen.

Diese ‚Präimmanenz‘ wird bei Richir als das „Phänomenologische“ bezeichnet. Es ist durch eine besondere Art des ‚Vibrierens‘ (vibratilité), ‚Pulsierens‘, ‚Flimmerns‘ des Denkens und des Realen ausgezeichnet. Hierfür gibt Richir selbst ein metaphorisches Beispiel.<sup>26</sup> Stellen wir uns vor, dass wir auf einer Wiese liegen und die Wolken am Himmel beobachten. Wind kommt auf und verwandelt eine große Wolke (die zunächst nichts Bestimmtes darstellt) so, dass man plötzlich Formen erkennt: einen Drachen, das Haupt einer Greisin, eine Katze. Das scheint mir ein recht angemessenes Bild zu sein, um diese ‚Präimmanenz‘ analogisch zu beschreiben. Es geht darum, vor jeder Sinnbildung in diese Art ‚Magma‘ einzutauchen, gleichsam durch einen Sprung in die Imagination und die Phantasie, die an der Sinnbildung jeder Realität beteiligt sind. Überall geht es um eine gewisse ‚Diskrepanz‘, eine „différance“, zwischen dem ‚Selbst‘ und der ‚Welt‘, ja sogar zwischen dem ‚Selbst‘ und dem ‚Selbst‘.

---

<sup>24</sup> Siehe etwa *Husserliana* VI, S. 260 und *Husserliana* XXXIV, S. 56.

<sup>25</sup> Hierin besteht sozusagen das „orthodoxe“ Verständnis der Husserl’schen Phänomenologie: Die Phänomene werden analytisch beschrieben, und zwar insbesondere die Konstitutionsweisen dessen, was erscheint. Dies geschieht auf der Ebene der ‚immanenten Sphäre des Bewusstseins‘, wie Husserl es nennt: Wir betrachten ein bestimmtes Erscheinendes, setzen jede Seinsthese über dieses Erscheinende in Klammern und beschreiben die Modi der Intentionalität, die es ermöglichen, die Bedeutung dieses Erscheinenden zu erfassen (siehe die zweite Auflage der *Logischen Untersuchungen* oder *Ideen I*).

<sup>26</sup> M. Richir, „Epoché, Flimmern und Reduktion in der Phänomenologie“, R. Bernet & A. Kapust (Hsg.), *Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren*, Paderborn, W. Fink, 2009, S. 41 (ders., *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Grenoble, Millon, 2000, S. 484). Ich danke F. Erhardt für diesen Hinweis.



Richir ist ein Phänomenologe der Affektivität. Er schlägt eine grundlegend neue ‚transzendente Ästhetik‘ vor, die Affektivität, Phantasie und Leiblichkeit miteinander verbindet. Dies führt ihn so weit, dass er sagt: „Die Erprobung der Hyperbel [auf der Ebene der ‚Präimmanenz‘, des ‚Phänomenologischen‘] muss jede Regel außer Kraft setzen, um dem Risiko zu entgehen, <hinter sich selbst zurückzubleiben>. Denn es ist die symbolische Dimension, die Regeln in das Spiel einführen würde“, während es gilt, „sich in einer phänomenologischen Version der Hyperbel aufzuhalten, in der das Spiel ohne Regeln stattfindet“.<sup>27</sup> Hier soll es dagegen um den Aufweis gehen, dass dieses „Spiel“ der ‚Präimmanenz‘ gerade *nicht* ohne Regeln stattfindet. Um das aufzuweisen, sind unterschiedliche Wege denkbar.

\*

Ein erster solcher Weg kann von dem ausgehen, was man den „inneren Rand des phänomenalen Feldes“ genannt hat,<sup>28</sup> und was genau der angesprochenen ‚präimmanenten Sphäre‘ des phänomenologischen Feldes entspricht.

Das „phänomenologische Feld“ ist komplexer als es scheint. Es gibt phänomenologische Probleme, die auf der Ebene der immanenten Sphäre nicht lösbar sind. Das bekannteste Beispiel hierfür ist die Phänomenologie der Zeit und insbesondere die Konstitution der immanenten Zeitlichkeit selbst. Wenn die Zeitlichkeit der erscheinenden Objekte (die zwar durch die Epoché eingeklammert wurden) durch die ‚subjektiven‘ Modi der Retentions- und Protentionalitätsintentionalität konstituiert wird, wie verhält es sich dann mit der Zeitlichkeit dieser Modi selbst? Husserl sieht eine Möglichkeit zur Lösung dieses Problems, indem er die Sphäre dessen eröffnet, was er im § 39 der *Zeitvorlesungen* von 1904/1905 eine „präphänomenale“ oder „präimmanente“ Zeitlichkeit nennt.<sup>29</sup> Dieser Begriff einer ‚Präphänomenalität‘ wurde bereits 1907 in *Ding und Raum* eingeführt. Die Phänomenologie von Zeit und Raum ist jedoch nicht der einzige Fall von ‚Präphänomenalität‘ oder ‚Präimmanenz‘ in der Phänomenologie. Man kann zum Beispiel auch auf die Phänomenologie der Intersubjektivität, der ‚*Urhyllè*‘ usw. verweisen.

Was findet man genau in dieser präphänomenalen Sphäre? Husserls Texte, selbst seine Arbeitsmanuskripte, geben uns diesbezüglich keine konkrete Auskunft. Und ganz allgemein lässt sich feststellen, dass sich die phänomenologische Literatur kaum mit dieser Problematik befasst hat (Richir stellt hierzu eine Ausnahme dar). Der Grund dafür ist, dass es sich hierbei um einen „operativen“ Ansatz handelt (in dem Sinne, wie Fink von „operativen Begriffen“ sprechen konnte). In den Ausarbeitungen zu einer „konstruktiven“ oder „generativen“ Phänomenologie – einer Neugründung der transzendentalen Phänomenologie, die regelrecht in die Präphänomenalität ‚eintaucht‘ – soll versucht werden, zur Schließung dieser Lücke beizutragen.

Um sagen zu können, was man in der präphänomenalen Sphäre anfindet, müssten zunächst einige methodologische Überlegungen angestellt werden. In *Wirklichkeitsbildern* und *Seinsschwingungen* wurde ausführlich dargelegt, welche Erweiterungen auf methodischer Ebene notwendig sind, um das hier in Frage Stehende zu erfassen. Dies betrifft insbesondere die Methodenbegriffe der „phänomenologischen Konstruktion“ (diesseits der Beschreibung), der „hypophysischen Epoché“ (eine Art „Epoché in der Epoché“) und der „phänomenologischen Induktion“ (die spezifisch in die Präimmanenz hineinführt), die in der

---

<sup>27</sup> M. Richir, „Phénomène et hyperbole“, in C. Sommer (Hrsg.), *Nouvelles phénoménologies en France*, Paris, Hermann, 2014, S. 52 (Hervorhebung v. Vf.).

<sup>28</sup> Siehe den ausgezeichneten Essay von S. Jullien, *La phénoménologie en suspens. Derrida et la question de l'apparaître*, Dixmont/Wuppertal, Association Internationale de Phénoménologie, Mémoires des Annales de Phénoménologie, Band XIV, 2020.

<sup>29</sup> Siehe auch den Text Nr. 54 im Teil B der *Husserliana X*.

präimmanenten Sphäre jeweils der phänomenologischen Deskription, der Epoché und der Reduktion aus der immanenten Sphäre entsprechen, auf die hier aber nicht näher eingegangen werden kann. Ferner weist die hier vertretene Position auf die Notwendigkeit für die Phänomenologie hin, *theoretische* Herausforderungen ernst zu nehmen, die das betreffen, was man klassischerweise als Herausforderungen im Bereich der Erkenntnis(theorie) bezeichnet hat. Es soll sich hier somit für eine gewisse Rehabilitierung der Erkenntnisfrage in der Phänomenologie eingesetzt werden (natürlich unter Berücksichtigung der Kritik an der Husserlschen Erkenntnistheorie, was erfordert, „spekulative“ Elemente dabei mit zu berücksichtigen).

Was lässt sich also, noch einmal gefragt, in der präphänomenalen Sphäre auffinden? Betrachtet man diese Frage aus einem streng theoretischen Blickwinkel, so lassen sich drei grundlegende operative Vorgehensweisen erkennen, nämlich drei synthetische Operationen oder ‚Synthesen‘, denen drei Arten von ‚phänomenologischen Konstruktionen‘ entsprechen. – Seit der ersten Kategorien-Deduktion in der *Kritik der reinen Vernunft* (1781) ist in der Transzendentalphilosophie die Auffassung einer Dreigliedrigkeit von Synthesen immer wieder betont worden: Es sei hier nur auf die drei Verstandes-Synthesen der *A-Deduktion* bei Kant, auf die drei passiven Synthesen der Zeit in Deleuzes *Différence et répétition* oder auch auf die passiven Synthesen ersten, zweiten und dritten Grades in Richirs *Méditations phénoménologiques* verwiesen. – Die erste Art der Synthese ist eine ‚Synthese post factum‘; die zweite ist eine ‚radikale Synthese‘, die auf eine *ultimative Einheit* abzielt; die dritte ist eine ‚genetische Synthese‘. Genauer gesagt: Die erste Synthese sucht immer (z. B. bei Husserl oder Merleau-Ponty) nach einer Grundlage für einen antithetischen Gegensatz (wobei die Synthetizität *post factum* nicht in Frage gestellt wird) – z. B. ein synthetischer Begriff für den Gegensatz zwischen objektiver und subjektiver Zeitlichkeit oder für den zwischen der egologischen und der intersubjektiven Dimension der transzendentalen Subjektivität; die zweite Synthese ist auf ein einheitliches Prinzip ausgerichtet – man denke etwa an das selbstaffektive Leben<sup>30</sup> bei Henry oder an das phänomenologische Erhabene<sup>31</sup> bei Richir (das bei ihm verschiedene Namen trägt, aber immer auf das gleiche Prinzip abzielt); die dritte Synthese verwirft die Idee einer Synthese *post factum* und erarbeitet mittels einer generativen Synthese eine quasi-dialektische Konzeption der Legitimation von Wissen (bzw. das „*transzendente Verständlichmachen*“,<sup>32</sup> um Husserls Begriffe aus der *Krisis*-Schrift zu verwenden). Eine solche Konzeption ist in der Geschichte der Phänomenologie nicht entwickelt worden; sie stellt einen weiteren Versuch dar, zur Klärung der als transzendentaler Idealismus verstandenen Phänomenologie beizutragen zu versuchen. Bevor weiter ausgeführt werden soll, was hier auf dem Spiel steht, soll nun der zweite Zugangsweg zum Diesseits des Erscheinens betrachtet werden.

\*

Dieser zweite Weg ist der über die „transzendente Logik“. Worin besteht diese? Sie zielt auf zwei Dinge ab. Sie versucht, eine mögliche *apriorische* Beziehung zum Gegenstand zu begründen; und sie strebt eine Selbstbegründung des Wissens an. In welchem Sinne ist hier „Wissen“ zu verstehen? Dies schließt an die Frage nach den theoretischen Herausforderungen an, die bereits hervorgehoben wurden. Es geht hier nicht um eine klassische erkenntnistheoretische Perspektive, sondern um eine Art des Verstehens, die das Verstehen selbst transparent macht. Indem man das Wissen in diesem Sinne nimmt, enthüllt sich die

---

<sup>30</sup> Siehe z. Bsp. M. Henry, *Incarnation: Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000.

<sup>31</sup> Siehe v. Vf. *Die phänomenologische Metaphysik Marc Richirs*, Frankfurt am Main, Klostermann, „Rote Reihe“, 2020 (Kapitel IX).

<sup>32</sup> E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana VI*, op. cit., S. 171.

Philosophie in ihrem eminenten Sinn (dies wird bei Kant freilich nicht auf diese Art ausgedrückt, obwohl er als erster die transzendente Logik begründet hat; stattdessen entspricht das der Weise, wie Fichtes Ansatz und in einem anderen Sinne auch derjenige Husserls durchherrscht wird). Und es waren tatsächlich Kant, Fichte und Husserl, welche die drei grundlegenden und entscheidenden Programme einer „transzendentalen Logik“ konzipiert haben.

Kant zufolge befasst sich die transzendente Logik mit dem Verhältnis des Denkens zum Gegenstand, sofern dieses Verhältnis „rein“ gedacht wird (mittels der Kategorien und ihrer Deduktion) und von den Prinzipien des reinen Verstandes bestimmt wird.

Für Fichte hat die transzendente Logik den Zweck, das zu genetisieren, was für Kant ein schlicht Gegebenes ist: nämlich das *Faktum* der Erkenntnisvermögen (Sinnlichkeit und Verstand) sowie den „höchsten Punkt“, die transzendente Apperzeption. Sein Ausgangspunkt ist somit das „Wissen“ (in dem soeben angedeuteten Sinn) als Zusammenfallen und Untrennbarkeit von Denken und Anschauen. Der transzendental-logische Begriff, mittels dessen Fichte die Struktur des Wissens entfaltet, ist der Begriff des *Bildes*. Dieses repräsentiert den Inhalt des Wissens. Und es reflektiert sich selbst, es macht sich selbst evident. Fichte bezeichnet es auch als „Erscheinung“. Die Aufgabe der transzendentalen Logik ist somit die *genetische Konstruktion der Erscheinung* als *genetische Konstruktion der reflexiven und selbst-evidenten Struktur des Wissens*.<sup>33</sup> Die transzendente Logik als Ort einer reinen Genese des Wissens leitet bei Fichte die bildliche *Form* des Inhalts des Wissens ab (dieser *Inhalt* selbst wird dann später Gegenstand der Wissenschaftslehre sein).

Husserl hingegen vertritt *nicht* die Auffassung einer Sonderung von Form und Inhalt des Wissens, wodurch, wie es bei Fichte der Fall ist, die transzendente Logik und die eigentliche Wissenschaftslehre getrennt voneinander behandelt werden. Um verständlich machen zu können, wie sich dies bei Husserl genauer darstellt, soll kurz an seine Sonderung der verschiedenen *eidetischen Wissenschaften* erinnert werden.

Husserl unterscheidet zwischen der *formalen* eidetischen Wissenschaft und der *materiellen* eidetischen Wissenschaft. Erstere – also die *formale* eidetische Wissenschaft – ist die formale Logik, die sich wiederum in eine formale Apophantik (= Lehre von den Formen des Urteils) und eine formale Ontologie (= Lehre von den Formen der Gegenstände überhaupt) aufspaltet. Die transzendente Logik, so wie Husserl sie auffasst, entspricht dagegen der *materiellen* eidetischen Wissenschaft. Diese untersucht das reine Bewusstsein, das, in seiner Radikalität genommen, den „Inhalt“ oder die „Materie“ der Gegenstände begründet – und nicht die Formen, die eben der formalen Logik zuzuordnen sind. Die zentralen methodologischen Begriffe der Husserlschen transzendentalen Logik sind die der anschaulichen Evidenz und der Beschreibung. Seine transzendente Logik als deskriptive Phänomenologie befasst sich also mit dem Bezug zum Objekt, das in seiner eidetisch-materiellen Dimension verstanden wird.

Die hier vertretene These lautet nun, dass diese Art und Weise, die transzendente Logik (in der Phänomenologie) vollständig auf der Seite des Eidetisch-Materiellen zu verorten, die Tatsache außer Acht lässt, dass es Aspekte gibt, die für die besagte Genese der reflexiven Struktur des Wissens relevant sind und die *weder* rein formal (und somit nicht der formalen Logik zuzuordnen) *noch* „materiell“ im Sinne Husserls sind. Husserl hat in der transzendentalen Logik einen Platz freigelassen – dort, wo man die *Legitimation* der Beziehung zum Objekt und alles dessen, was im „materiellen“ Teil festgelegt wird, erwarten würde. Diese Legitimation sowie die Entstehung der reflexiven Struktur des Wissens müssen in das phänomenologische Feld *hineingenommen* werden, sie müssen zu einem phänomenologischen Phänomen *in der*

---

<sup>33</sup> Heißt das, dass es erlaubt wäre, den phänomenologischen Begriff des Phänomens (Husserl) und den transzendentalen Begriff davon (Fichte) einfach übereinander zu legen (oder sogar miteinander kurzzuschließen)? Die Funktion der Präphänomenalität besteht gerade darin, es möglich zu machen, zwischen beiden eine Brücke zu schlagen.

TRANSCZENDENTALEN LOGIK *selbst* gemacht werden. Und die drei oben genannten Synthesen (oder „synthetischen Leistungen“) sind gerade der Gegenstand dieses originellen Teils der phänomenologischen transzendenten Logik (den man als „generative transzendentale Logik“ bezeichnen könnte). Das Ziel ist also nicht nur, eine Lücke in der Architektonik der Husserlschen eidetischen Wissenschaften aufzuzeigen, sondern auch ein Verfahren zu entwickeln, um diese Lücke zu schließen.

\*

Kommen wir schließlich zum dritten möglichen Zugangsweg zum Diesseits des Erscheinens. Im Anschluss an Husserl hat László Tengelyi den Begriff einer „Metaphysik der *Urtatsachen*“ entwickelt, die von einem „methodologischen Transzendentalismus“ getragen wird. Diese Urtatsachen sind zunächst: das „Ich“, die „Welt“, die „Intersubjektivität“ und die „Geschichte“ (bzw. die „Geschichtsteologie“). Während diese Tatsachen an die Stelle von Ich, Welt und Gott treten, die an die klassische „*metaphysica specialis*“ anschließen, nimmt Tengelyi auch eine Umgestaltung der „*metaphysica generalis*“ vor, da eine fünfte Tatsache, nämlich die „Tatsache des Erscheinens“ selbst, in diese Ausarbeitung einbezogen wird. Im Anschluss an Fink und Richir wird das „Erscheinen als Erscheinen“ also auch bei Tengelyi zu einem grundlegenden Begriff der Phänomenologie (sofern sie in einer gewissen Kontinuität zur traditionellen Metaphysik steht).

Nun muss betont werden, dass das, worum es hier geht, zu dem gehört, was Tengelyi als die für die immanente Sphäre charakteristischen „Faktizitätsstrukturen“<sup>34</sup> bezeichnet hat. Es stellt sich also die Frage, ob es auch auf der Ebene der *präimmanenten* Sphäre eine Parallele zu diesen Strukturen gibt. Kann man dort von „Strukturen der Transzendentalität“ sprechen? Der Sinn dieses dritten möglichen Zugangswegs zum Diesseits des Erscheinenden besteht genau darin, aufzuzeigen, dass es zwei Arten von „transzendenten“ oder „präphänomenalen“ Strukturen gibt, die auf dieser Ebene auftreten: die drei oben eingeführten Synthesen sowie die drei Grundbegriffe der Phänomenologie: Korrelation, Sinn und Reflexion. Zu diesem Punkt, auf den gleich zurückzukommen sein wird, kann auf den § 48 der *Krisis* und die §§ 55<sup>35</sup> und 77<sup>36</sup> der *Ideen I* verwiesen werden. Hierzu gehört auch ein Gedanke Walter Biemels, der als erster auf genau denselben Punkt aufmerksam gemacht hat und diesen in einer Formel prägnant zusammenfasst: „Dass etwas verstanden ist, wenn die psychischen Akte in der *Reflexion* erfasst sind als *intentionale*, die für den Ursprung des *Sinnes* unerlässlich sind, das ist eine Grundeinsicht der Phänomenologie.“<sup>37</sup> (Hier wird also der Zusammenhang und gegenseitige Verweis der drei Grundbegriffe der Phänomenologie – Reflexion, intentionale Korrelation und Sinn – als „Grundeinsicht der Phänomenologie“ bezeichnet.)

\*

---

<sup>34</sup> L. Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*, Freiburg, Karl Alber, 2014, S. 184.

<sup>35</sup> Siehe auch § 129 der *Ideen I*. Vgl. außerdem – in Bezug auf die „vor-ausdrückliche“ Sphäre – den § 124 desselben Werkes.

<sup>36</sup> In den *C-Manuskripten* sagt Husserl über die „Urmethode aller philosophischen Methoden“ (ein Ausdruck, der an das „Prinzip aller Prinzipien“ erinnert), dass sie die „transzendentale Reduktion“ ist, „eine ganz eigenartige Reflexion“, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte, Husserliana Materialien*, Band VIII, D. Lohmar (Hsg.), Dordrecht/Boston/London, Springer, 2006, S. 16. An anderer Stelle in denselben *Manuskripten C* präzisiert Husserl, dass „radikale Reflexion Epoché“ ist, *op. cit.*, S. 9.

<sup>37</sup> W. Biemel, „Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie“, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, April-Juni, 1959, Vol. 13, Heft 2, Erweitertes Heft zum 100. Geburtstag von Edmund Husserl (April-Juni, 1959), S. 194.

Es wurde also dargelegt, dass die spekulative Dimension in dieser Betrachtung des Diesseits des Erscheinens durch das Herabsteigen in die ‚präimmanente‘ oder ‚präphänomenale‘ Sphäre und durch eine Betrachtung einer nicht-materiellen transzendentalen Logik (in der Phänomenologie) erreicht wird. Diese zeigt tatsächlich die ‚Strukturen der Transzendentalität‘ auf und legt diese auseinander. Wie kann man von hier aus weiter vorgehen?

Die hier vorliegende Konstellation ist der bei Kant nicht unähnlich. Das Transzendente wurde bei ihm in Anspruch genommen, um *ad-hoc*-Probleme zu lösen. Zum Beispiel: Wie lässt sich die Tatsache erklären, dass wir von etwas *affiziert* werden? Was macht es möglich, *das Mannigfaltige in einem Gegenstand zu vereinigen*? Was ermöglicht es, Anschauungen und Begriffe (die heterogene Vorstellungen sind) zu *vereinen* – oder aufeinander zu beziehen? Wie lassen sich die *Grundsätze* formulieren, welche die *apriorische* Beziehung zwischen unseren Vorstellungen und dem Gegenstand bestimmen? usw.

Dasselbe gilt auch für die ‚Präimmanenz‘ bzw. ‚Präphänomenalität‘ bei Husserl oder für das ‚Phänomenologische‘ bei Richir – auch sie werden nur in bestimmten und jedes Mal völlig unterschiedlichen Fällen beansprucht. Nun ist das, was den Übergang von Kants zu Fichtes und Husserls Begriff des Transzendentalen bestimmt, die Notwendigkeit, das Transzendente *anschaulich* zu machen (zumindest gilt das für die Ebene der immanenten Sphäre). Dieser Weg ist aber, was die ‚Präphänomenalität‘ betrifft, nicht gangbar, da der Übergang zur Präimmanenz gerade in einer *Überschreitung* der Sphäre der Anschauung (bzw. Evidenz) besteht. Deshalb kommen hier die ‚Strukturen der Transzendentalität‘ ins Spiel. Was es hierbei ermöglicht, einen Schritt weiter zu gehen, ist die *selbstreflexive Prozessualität* dieser Strukturen (und genau hierin spricht sich der Bezug zu Fichte am deutlichsten aus). Fink sagte diesbezüglich bereits in der *Sechsten Cartesianischen Meditation*: Das Phänomenalisieren in seinen tiefsten Schichten ist keine ‚*menschliche* Einstellung‘, sondern ein ‚transzendentes Geschehen [...] als Geschehen der *transzendentalen Selbstbewegung des konstituierenden Lebens*.‘<sup>38</sup> Hier werden sozusagen die Grenzen des Transzendentalen erreicht. Sehen wir nun also zu, welche selbstreflexiven Prozesse sich in dieser ‚Selbstbewegung‘ realisieren.

Die Funktion der ‚generativen Matrize der Sinnbildung‘ besteht darin – von den drei Grundbegriffen Korrelation, Sinn und Reflexion ausgehend –, jenes selbstreflexive transzendente Geschehen zu fassen. Diese Matrize hatte sich in der phänomenologischen Literatur bereits in verschiedenen Formen dargestellt. Man könnte etwa auf das verweisen, was Heidegger in den *Grundbegriffen der Metaphysik* als das „*Grundgeschehen*“ seiner „*Metaphysik der Welt*“<sup>39</sup> bezeichnet, oder auf das, was Richir im ersten Band von *Phénomènes, temps et êtres* als die „transzendente Matrize“ seiner eigenen Neugründung der transzendentalen Phänomenologie nennt. Die ‚generative Matrize der Sinnbildung‘ entspricht der dritten oben skizzierten Synthese. Man könnte zeigen, dass sie eine Synthese der beiden ersten ist (also der Synthesis post factum und der Synthese der letztgültigen Einheit), eine ‚Synthese von Synthesen‘ im Herzen einer ‚generativen‘ oder ‚konstruktiven‘ Phänomenologie. Ausgangspunkt sind also die drei grundlegenden Begriffe der Phänomenologie – Korrelation, Sinn und Reflexion –, die von Husserl eingeführt, aber weder für sich selbst noch im Hinblick auf ihre Wechselbeziehung reflektiert wurden. Diese Wechselbeziehung wird hier zu einem spezifisch phänomenologischen Phänomen gemacht, um dadurch die Lücke des nicht-materiellen Teils der phänomenologischen transzendentalen Logik zu schließen. Aber noch einmal, und das ist die Besonderheit, die sich aus den vorangegangenen Überlegungen zur Präphänomenalität ergibt: Dies geschieht in einer *selbstreflexiven Prozessualität*. Diese

---

<sup>38</sup> E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation, Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, H. Ebeling, J. Holl & G. van Kerckhoven (Hsg.), Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1988, § 11, S. 124.

<sup>39</sup> M. Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik*, HGA 29/30, F.-W. von Herrmann (Hsg.), Frankfurt am Main, Klostermann, 1983, § 74, S. 507-512.

konkretisiert sich in dem, was, wie gesagt, als die ‚generative Matrize der Sinnbildung‘ bezeichnet werden soll. Ihre drei Elemente oder Motive sind die folgenden.

Das erste grundlegende Motiv für die Entwicklung einer solchen ‚generativen Matrize‘ besteht darin, die transzendental-phänomenologische *Korrelation* selbst zum Thema der Reflexion zu machen.<sup>40</sup> Worin besteht die phänomenologische Korrelation? Was macht insbesondere die Quintessenz des Korrelationsverhältnisses aus? Aus dieser Frage ergibt sich das zweite Motiv, das ein für alle Mal das Prinzip nicht der Erkenntnis, sondern des „*Verständlichmachens*“ der phänomenologischen Erkenntnis und damit das Wesen der Sinnbildung zum phänomenologischen Phänomen erhebt. Schließlich (und dies wird das dritte Motiv sein) wird es darum gehen, das Wesen der phänomenologischen *Reflexion* selbst zu klären.

Korrelativität (Korrelation), Signifikativität (Sinn) und Reflexivität (Reflexion)<sup>41</sup> – das sind also die drei Grundbegriffe, die in ihrer Zusammengehörigkeit und in ihrem wechselseitigen Bezug die generative Matrize des sich bildenden Sinns durchziehen. Der folgende Ansatz entwickelt sich somit gemäß dem Inhalt oder der spezifischen ‚Sachhaltigkeit‘ einer Phänomenalität, welche die sinnhafte und reflexive Struktur der phänomenologischen Korrelativität, der Sinnhaftigkeit und der Reflexivität umfasst, deren Interrelation als ein genuines phänomenologisches Phänomen erscheint.

Diese drei Begriffe werden nun zum Ausgangspunkt der generativen Matrize der Sinnbildung gemacht. Der erste Begriff ist der der phänomenologischen *Korrelation*. Was ihr zugrunde liegt, ist die ‚Intentionalität‘. Wenn diese nicht einfach auf eine *Verdoppelung* des Gegebenen in einer Modalität des Bewusstseins hinauslaufen soll, noch auf die Tatsache, dass etwas Gegebenes *gegenwärtig bewusst* ist, und wenn es darum geht zu klären, wie *Sinnbildung*, d. h. die sinnkonstitutive Konfiguration des Erscheinenden, möglich ist, dann muss die Grundeigenschaft herausgestellt werden, die jeweils die *Beziehung zum Objekt* gewährleistet. Eine solche grundlegende Eigenschaft kann – unter Verweis auf Heideggers Vertiefung des Husserlschen Begriffs der Intentionalität, die diese Ausarbeitung auf eine Ebene diesseits der Trennung des Gnoseologischen und des Ontologischen stellt – als ein ‚die Horizontalität eröffnender Vorgriff‘ bezeichnet werden. Die phänomenologische Korrelation bezeichnet niemals ein bloß statisches oder mechanisches Verhältnis, sie drückt vielmehr die Idee aus, dass jede Gegebenheit von ‚etwas‘ in den horizontalen Rahmen der Verstehbarkeit eingebettet ist. Diese ist nicht notwendigerweise ‚transparent‘ – bei weitem nicht. Sie kann auch auf jede andere Weise unbewusst oder ‚nicht gegenwärtig bewusst‘ sein. Wichtig ist nur, dass dem An-sich-Sein eine Perspektive gegenübergestellt wird, die das Sein als *offen* für das Bewusst-Sein enthüllt.

Was aber ist in der Korrelation ‚horizontal vorgegriffen‘? Der Vorgriff ist, wie Fink zu Recht hervorgehoben hat, immer ein Vorgriff der *Sinnerscheinung* und der *Sinnordnung*.<sup>42</sup> Sinn bezeichnet jedes Mal die *Sinnhaftigkeit* als ‚Sinn von‘ etwas Erscheinendem. Das Erscheinende erscheint immer ‚als‘ etwas, und das macht den Sinn aus. Dies ist sozusagen die Kehrseite der Tatsache, dass das ‚Etwas‘ in die Korrelation eingeschrieben ist: Das Objekt wird nicht in seiner empirischen Existenz verstanden, sondern als Sinn.

---

<sup>40</sup> Vgl. bereits R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, Paris, Vrin, 2013, S. 272 und S. 256.

<sup>41</sup> Korrelation, Sinn und Reflexion gehören innerlich und wesentlich zusammen. Die ‚Korrelativität‘ ist (sowohl gnoseologisch als auch ontologisch) eine grundlegende Struktur der Transzendentalphilosophie und der transzendentalen Phänomenologie im Besonderen. Sie ist der Rahmen und der Horizont jeder reflexiven Erfassung von Sinn sowie jeder Reflexion *über* Sinn und innerhalb von Sinnhaftigkeit. Sie besteht in der Subjekt-Objekt-Korrelation, aber sie ist auch – auf einer höheren Ebene – eine Korrelation von Reflexivität und Sinnhaftigkeit. Diese verweisen ihrerseits aufeinander. Die Sinnhaftigkeit ist selbstreflexiv und die Reflexivität geht von dem Sinn aus und bezieht sich immer auf diesen.

<sup>42</sup> Vgl. E. Fink, „Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls“ (1939), *Studien zur Phänomenologie* (1930-1939), Den Haag, M. Nijhoff, 1966, S. 205.

Was die Modalität der spezifisch phänomenologischen ‚*Reflexion*‘ (die immer zugleich Selbstreflexion ist) betrifft, so setzt sie die ‚transzendente Induktion‘ voraus, welche die spezifische Performativität der genuin phänomenologischen Reflexionsform bezeichnet. Die phänomenologische (Selbst-)Reflexion dieser drei Begriffe (die sich in ihrer Wechselbeziehung aufeinander enthüllen) vollzieht sich in drei Schritten oder auf drei Ebenen.

Die vollständige Entfaltung dieser selbstreflexiven Prozessualität auf den drei Ebenen der Korrelation, des Sinns und der Reflexion sowie ihrer Wechselbeziehung kann hier nicht in der gebotenen Ausführlichkeit vorgenommen werden. Hierzu siehe auf die zwei letzten Kapitel von *Sinnesschwingungen* verwiesen. Der Grundgedanke lässt sich aber kurz darstellen.

Der *Korrelation* liegt die Intentionalität zugrunde, die das Subjekt-Objekt-Verhältnis entwirft – oder sich *in* dieses projiziert. Wenn dieses – als ursprüngliche Spaltung des Bewusstseins – sich selbst als Bewusstsein *des* Bewusstseins erfasst, dann bricht das Selbstbewusstsein hervor. Das Bewusstsein setzt mit anderen Worten das Selbstbewusstsein voraus – aber wenn dieses sich seinerseits selbst reflektiert, erweist sich, dass ihm ein vorphänomenales und vorsubjektives Feld – die präimmanente Sphäre – zugrunde liegt.

Was den *Sinn* betrifft, projiziert er sich in eine andere Dualität – die des *entworfenen* und des *sich gebenden* Sinns (denn dem Entwurf des Sinns ‚entspricht‘ jedes Mal eine Sinn ‚gebung‘, auf deren Ebene die ‚Angemessenheit‘ dieses Entwerfens schrittweise und durch immer neue ‚Korrekturen‘ überprüft werden kann). Wenn diese Dualität sich selbst reflektiert, zeigt sich, dass die *Wahrheitsskala* jedes Mal verschoben wird und sich nicht endgültig anwenden lässt. Mit anderen Worten: Wir stoßen hier auf eine ‚hermeneutische Wahrheit‘, die nicht zu ‚letzten Wahrheiten‘ führt, sondern die Konsequenzen aus der hermeneutischen Idee zieht, dass Wahrheit immer nur der *Vollzug* einer Wahrheit ist, die immer wieder neu zu verwirklichen ist. Die verinnerlichende Selbstreflexion dieser ‚hermeneutischen Wahrheit‘ stellt keinen neuen ‚Sinnentwurf‘ oder eine neue ‚Interpretation‘ dar, die in anderen Entwürfen oder Interpretationen noch übertroffen werden könnte, sondern sie kehrt zum Begriff einer phänomenologischen, generativen ‚Konstruktion‘ zurück. Es handelt sich dabei um ein Hinein-Konstruieren in die Offenheit der präphänomenalen Sphäre, die ihre ‚Angemessenheit‘ und notwendige ‚Gesetzmäßigkeit‘ nur in der Konstruktion selbst offenbart (und diese kann entweder einer Synthese *post factum* oder einer auf radikale Einheit abzielenden Synthese entstammen). Dieser Sphäre der phänomenologischen und generativen Konstruktivität entspricht der Begriff der ‚Generativität‘ bzw. der eigentlichen ‚generativen Wahrheit‘.

Schließlich enthüllt sich der Sinn der *Reflexion* durch die Klärung des Prinzips des ‚transzendentalen Verständlichmachens‘, das bereits erwähnt wurde. Dieses entwirft sich in die Dualität von einem bloßen *Begriff* dieses Prinzips und diesem Prinzip *selbst*. Die Selbstreflexion dieser Dualität macht deutlich, dass dieser ‚bloße Begriff‘ nicht die ursprüngliche Quelle der Klärung des Prinzips des ‚transzendentalen Verständlichmachens‘ sein kann, sondern eben nur der Begriff ist, der ihm gegenübersteht. Dieser ‚begrift‘ sich in dieser (Selbst-)Reflexion *als* bloßer Begriff. Um zur Quelle gelangen zu können, muss dieser Begriff gewissermaßen – *gerade weil er nur ein solcher Begriff ist* – vernichtet werden. Es kommt zu einer gleichzeitigen *Projektion und Vernichtung*. Diese kann als ‚*Plastizität*‘ (genauer: als ‚*reflexive* Plastizität‘) bezeichnet werden, weil der Begriff genau diese Doppelbedeutung eines projizierenden Annihilierens oder eines vernichtenden Projizierens ausdrückt. Die verinnerlichende Selbstreflexion der reflexiven Plastizität schließlich versteht sich nicht nur als reflektierend, sondern als das Reflektieren *in seiner reflexiven Gesetzmäßigkeit* eröffnend (also durch die Enthüllung der Gesetze der Reflexion, die selbst zum ‚Wissen‘ und seiner Legitimation gehören). Diese besteht im ‚Ermöglichen‘, d. h. in einer spezifischen Verdoppelung, die das Transzendente ursprünglich bestimmt und das Möglichmachen als das Möglichmachen des Möglichmachens *selbst* reflexiv transparent macht – in diesem Fall: die Plastizität, deren Ermöglichung die Selbstreflexion gerade zum Vorschein bringt. Diese Gesetzmäßigkeit der Reflexion drückt darüber hinaus – zusammen mit der

Ermöglichung des Verstehens – eine Ermöglichung des *Seins* aus, die sich direkt auf sie bezieht. Warum muss diese ‚Ermöglichung des Seins‘ geltend gemacht werden? Und vor allem: Warum erscheint diese ‚durch‘ die Ermöglichung des Verstehens hindurch? Ersteres, weil, wenn die Ermöglichung des Verstehens rein reflexiv wäre und ausschließlich auf einer gnoseologischen Grundlage beruhte, ihr Charakter als Ermöglichung abstrakt bleiben und auf eine bloße Behauptung hinauslaufen würde. Letzteres, weil die Ermöglichung jenseits der Spaltung zwischen Erkenntnistheorie und Ontologie angesiedelt ist und diese erst ermöglicht. Die ermöglichende Verdoppelung führt somit zu einer Plastizität höherer Ordnung, die man als ‚reflexible Plastizität‘ bezeichnen könnte (jenseits der ‚reflexiven Plastizität‘<sup>43</sup>, die auf der zweiten Reflexionsebene angesiedelt war): Diese ‚reflexible Plastizität‘ ist nämlich ihrerseits eine produktive und erzeugende Vernichtung – *Vernichtung* jeder erfahrbaren Positivität eines Bedingenden und *Erzeugung* dieses Bedingenden selbst, das sich als ontologischer ‚Überschuss‘ gibt, der wiederum die ontologische Grundlage für das dadurch Erzeugte liefert – d. h. für die gesuchte Grundlage der Aufklärung des Verstehens sowie, *untrennbar damit verbunden*, für die ‚Realität‘ alles Erscheinenden. Und gerade für die Aufklärung *dieses* Punktes liefert einmal mehr Fichte einen entscheidenden Beitrag.

Wie kann erklärt werden, dass die ‚reflexible Plastizität‘ eine *ontogenetische* Mächtigkeit hat? Fichte hat im *Privatissimum* (1803) eine Erklärung hierzu vorgeschlagen. Laut seiner Auffassung verdankt sich die Objektivität einer „Kausalität von Begriffen“. Diese „Kausalität von Begriffen“ besteht in einer dreifachen Bestimmung des ‚reellen Begriffs‘ qua ‚in sich selbst substanziellem‘, qua ‚seine Welt bildendem‘ und qua ‚absolut sich selbst machendem‘<sup>44</sup> Begriff, was alles im Gedanken einer ‚inneren absoluten Kausalität‘<sup>45</sup> dieses ‚reellen Begriffs‘ auf den Punkt gebracht wird. Wie diese ‚Substantialität‘ und dieses ‚weltbildende‘ Vermögen aufzufassen ist, kann mit einem Rückgriff auf den Anfang der sechsten Stunde erläutert werden. Dort wird das entscheidende Argument hierfür geliefert.

Zunächst wird dort gesagt: Die Einsicht, dass das Wissen schlechthin nur auf *eine Weise möglich* ist, ist das *wirkliche* Wissen. Hierbei bringe die Aufmerksamkeit („Attention“) keinerlei Veränderung mit hinein. Wie ist hierin nun aber genau das Verhältnis von dem Wissen, sofern es eben das *einzig mögliche* ist und auch sein muss, und dem wirklichen Wissen, sofern es jene Möglichkeit *realisiert*, zu verstehen? Das ist insofern ein Problem, als die Behauptung, es gebe nur *ein* Wissen (d. h. es sei gar nichts anderes *möglich*), die *Realisierung* dieses Wissens in gewisser Weise ein *Herausgehen* über diese (einzig) Möglichkeit darstellt und uns somit vor ein *Unmögliches* stellt (denn wenn man die *einzig Mögliche* sozusagen verlässt oder hinter sich lässt, dann tritt man eben in ein Unmögliches bzw. in die Unmöglichkeit überhaupt ein). Fichtes Gedanke ist, dass das *Wissen* von dem Wissen ein *Aufgehen* in jener einzigen Möglichkeit ist, und dass, wenn von „Einsicht“ jener Möglichkeit, von „Realisierung“ und von „Zusammenfallen“ (von einzig möglichem Wissen und seiner Realisierung in der Einsicht) die Rede ist, vorausgesetzt wird, dass man über jene einzige Möglichkeit in der Tat *hinausgehen* muss. Aber ein Herausgehen über das einzig Mögliche versetzte uns dann in ein Unmögliches. Freiheit, sofern sie sich von der Gebundenheit an das einzig mögliche *löste*, wäre dann „Wahn und Irrtum“.

Fichte erläutert nun, dass dem aber *nicht* so ist, dass es bei der Realisierung des einzig Möglichen *kein* Herausgehen gibt und auch nichts Zusätzliches hierbei hinzukommt und somit eben *nicht* von Versetzen in das *Unmögliche* die Rede sein kann. Es ist vielmehr so, dass eingesehen werden muss, dass die *Zweiheit* von Möglichkeit und Realisierung vielmehr eine *reine Identität* ist. Wir haben hier kein  $A = B$  irgendeiner Art, sondern für ‚Möglichkeit =

---

<sup>43</sup> Der Unterschied zwischen „Reflexivität“ und „Reflexibilität“ besteht darin, dass letztere gerade das *Reflexionsgesetz* jener zum Vorschein bringt.

<sup>44</sup> J. G. Fichte, GA II/6, S. 356.

<sup>45</sup> Ebd.



Realisierung‘ gilt – und das ist der *einzig Fall*, in dem es zu so etwas kommt –: ‚ $A = A$ ‘. Und genau das hält die Freiheit auch davon ab, in ein Unmögliches zu fallen.<sup>46</sup> Die „Attention“ beschränkt sich dabei darauf, die *gesetzte* Wirklichkeit eines Wissens „auszudrücken“, wie Fichte sagt. Und das könne aus ihr keinesfalls mehr machen als einen bloßen „Ausdruck des reinen Nichts“. Sie ändert an dem Verhältnis von Möglichkeit und Realisierung des Wissens rein gar nichts, sie alteriert nicht das ‚ $A = A$ ‘.

Das heißt schlicht, dass die Verantwortung jener Realisierung nicht der „Attention“ zugeschrieben werden kann. Nun hat aber, so Fichtes starke idealistische These, die gesetzte Wirklichkeit einen „intelligiblen Grund“ (S. 349, Z. 1-2). Dieser besteht in der „als *wirklich* vollzogen gesetzten Attention“ und das heißt eben: nicht in der bloßen, nichts zu verändern vermögenden „Attention“, sondern in der „*Attention der Attention*“. Fichte erläutert das so:

Daher [...] ist keine *Attention* ohne *Attention der Attention*. Sie ist nur in und durch ihre Gesetztheit; und diese <ist> durch die *Wirklichkeit* des Wissens, welche als absolute *Wirklichkeit* nicht weiter gesetzt werden kann, in einem anderen eben auch wirklichen Wissen, sondern eben schlechterdings *ist*, wo sie ist.<sup>47</sup>

Dabei scheint ein – unvermeidliches Zirkelverhältnis hervor: Der Übergang von Möglichem zu Wirklichem wird durch die „Attention der Attention“ bedingt; diese wiederum hat die „Wirklichkeit des Wissens“ zur Voraussetzung. Das *alles Entscheidende* ist aber: Die als *wirklich vollzogene* „Attention“ (= „Attention der Attention“) offenbart, wie die *Wirklichkeit* des Wissens erklärt werden kann und muss (also ihrerseits möglich ist) – und das war es ja auch, was es zu beweisen galt. Die Wirklichkeit des Wissens muss auf die „Attention der Attention“ zurückgeführt werden. Und das entspricht auch genau dem, was dann eine andere starke idealistische These des späteren Fichte ausmachen wird, nämlich dass das ‚Sein‘ auf die ‚Reflexion der Reflexion‘ zurückgeführt werden kann und muss. Und dies erklärt nun hier, inwiefern ‚reelle Begriffe‘ ‚substanziell‘ und ‚weltbildend‘ sein können.

Wie lässt sich diese Einsicht auf unsere Problemlage anwenden? Fichtes Argumentation liefert das fehlende Glied, welches das ‚Phänomenologische‘ (= ursprünglich, präimmanent Transzendente) mit dem Sein verbindet und die Ontogenese dadurch erklärt. Genauso wie es in Fichtes Fall der Erklärung des transzendentalen Wissens nicht möglich ist, über das einzig Mögliche qua Wirkliches hinauszugehen, ist es im Fall der genetischen Aufklärung des Seins in der Perspektive der transzendentalen Phänomenologie so, dass hier transzendente Reflexibilität bzw. reflexible Plastizität und Sein zusammenfallen. Das ist die tiefstmögliche Bestimmung des Sinns der Intentionalität und das macht klar, inwiefern einmal mehr eine bei Fichte auf die Genesis des absoluten Wissens beschränkte Einsicht sich auf alle Bestimmungsgehalte der wohlverstandenen transzendentalen Phänomenologie ausweiten lassen.

Der selbstreflexive Prozess läuft somit auf einen ‚Seins‘begriff der transzendentalen Phänomenologie hinaus, die diesen Seinsbegriff als ‚vorgängige, gründende Überschüssigkeit‘ fasst. Er ist durch eine ‚phänomenalisierende Doppelbewegung‘ gekennzeichnet, welche die ontologische Grundlegung des phänomenal Seienden zwischen zwei Polaritäten vollzieht, nämlich der eines Überschusses (= ‚reflexibles Jenseits‘) und der eines Vor-Seins (= ‚apriorisches Diesseits‘). Die ontologische Grundlegung hält sich somit in der beweglichen Spannung zwischen Überschuss und vorgängiger Präimmanenz (bzw. Vor-Sein). Und durch die darin sich ausdrückende Identität von flexibler Plastizität und Sein wird auch der apriorische Bezug zum Gegenstand gewährleistet. Hierin besteht also der Beitrag zum

---

<sup>46</sup> Alles in diesem Absatz Gesagte entspricht dem 4.) auf GA II/6, S. 348, Z. 13-20.

<sup>47</sup> GA II/6, S. 348f.

Versuch einer Beantwortung der Frage nach dem Zusammenhang von Husserl'scher Präimmanenz und objektiver Transzendenz.

\*

Die Hauptthesen, die diese Perspektive durchziehen, lassen sich folgendermaßen auf den Punkt bringen (bzw. ergänzen): Es wurde versucht, bei der Spezifizierung des Wesens und der Natur des phänomenologischen Feldes zu zeigen, dass es geboten ist, die *präphänomenale* oder *präimmanente* Dimension dieses Feldes zu berücksichtigen. Diese präphänomenale Dimension oder Sphäre ist nicht leer, sondern fördert spezifische „Strukturen der Transzendentalität“ zu Tage, nämlich drei Arten von Synthesen und die drei Grundbegriffe der Phänomenologie (Korrelation, Sinn und Reflexion). Der nächste Schritt bestand darin, diese Grundbegriffe der Phänomenologie als in einer „generativen Matrize der *Sinnbildung*“ artikuliert herauszustellen. Die Entfaltung dieser Begriffe innerhalb dieser „Matrize“ war gleichbedeutend mit der Annahme einer „selbstreflexiven Prozessualität“. Dies führt zu drei grundlegenden Ergebnissen: Erstens wird dadurch eine Lücke in der Architektonik der transzendentalen Phänomenologie geschlossen – nämlich die der Notwendigkeit, die genetische und selbstreflexive Struktur des Wissens sowie die Legitimation des ursprünglichen Gegenstandsbezugs innerhalb des nicht-materiellen Teils der phänomenologischen transzendentalen Logik zu verorten und ihr den ihr gebührenden Platz einzuräumen, um zu klären, was der Idee des „Verstehens“ in der Phänomenologie zugrunde liegt; zweitens führt dies zur Ausarbeitung einer Phänomenologie des Unscheinbaren, die sich als *spekulative* Phänomenologie des Unscheinbaren erweist – zwei scheinbar oxymorische Attribute, die aber vielmehr von der Komplexität der transzendentalen Phänomenologie zeugen; und drittens wird damit die Frage nach dem ‚Sein‘ in der generativen Phänomenologie beantwortet. Worin besteht diese Antwort näher? Wie lässt sich die durch die Epochè eingeklammerte Seinsdimension des Phänomens verständlich machen?

Die Einspannung zwischen ‚Vor-Sein‘ und ‚Überschüssigkeit‘ soll der ‚Dichte‘ bzw. ‚Textur‘ des Phänomens Rechnung tragen – zwischen dem, was die ‚Erlebnishaftigkeit‘ des Phänomens ausmacht, und seiner objektiven ‚Nichtigkeit‘. So lässt sich vielleicht am eindrucklichsten die Identität zwischen ‚Onto-Genese‘ und ‚Sinnaufgehen‘ herstellen. Das wurde bereits von Deleuze am Ende von *Empirismus und Subjektivität* angesprochen – und zwar in Bezug auf den Begriff der ‚Finalität‘,<sup>48</sup> die keine hegelianische Teleologie ist, sondern eine „minimalistische“ Finalität, die es ermöglicht, zu verstehen, inwiefern das, was im Sinnaufgehen aufbricht, gleichzeitig eine *Erfindung* und eine *Entdeckung*, ein ‚subjektives‘ Tun und ein ‚objektives‘ Sich-Machen beinhaltet; und dies betrifft – wiederum in Deleuzes Worten – einen minimalistischen Begriff von ‚Natur‘, der dem entspricht, was hier als ‚Sein‘ bestimmt wurde.

\*

---

<sup>48</sup> „[I]ndem wir glauben und erfinden, machen wir aus dem Gegebenen selbst eine Natur. Damit erreicht Humes Philosophie ihren äußersten Punkt: Diese Natur stimmt mit dem Sein überein; das menschliche Wesen stimmt mit der Natur überein. Wie aber ist das zu verstehen? Wir stellen im Gegebenen Beziehungen her, wir bilden Totalitäten; diese sind nicht vom Gegebenen abhängig, sondern von Prinzipien, die uns bekannt sind, sie sind rein funktional. Und diese Funktionen stimmen mit den verborgenen Mächten überein, von denen das Gegebene abhängt, die uns jedoch unbekannt sind. *Diese Übereinstimmung zwischen der intentionalen Finalität und der Natur nennen wir Finalität*. Diese Übereinstimmung kann nur gedacht werden; ein zweifellos überaus bescheidener und inhaltsarmer Gedanke. Die Philosophie muss sich als Theorie dessen konstituieren, was wir tun, nicht als Theorie dessen, was ist. Was wir tun, hat seine Prinzipien; und das Sein kann immer nur begriffen werden als Gegenstand einer synthetischen Beziehung mit den Prinzipien dessen, was wir tun“, G. Deleuze, *David Hume*, Frankfurt/New York, Campus Verlag, 1997, S. 168f.

Kommen wir zum Schluss. Die hier angeschnittene Perspektive sollte den Versuch ausmachen, der Konkretheit des Transzendentalen in der Phänomenologie ein Relief zu geben. Die ‚generative Phänomenologie‘ macht es sich zur Aufgabe, verschiedene Hinsichten der spekulativen Dimension der transzendentalen Phänomenologie zu betrachten. Dies betrifft unterschiedliche Aspekte der Genese und der Kreativität, sowie Methodenbetrachtungen, aber auch die Verwobenheit von ontologischen und erkenntnistheoretischen Perspektiven. Es soll damit in der Phänomenologie an Fichtes grundlegende Bestimmung des transzendentalen Idealismus angeknüpft werden, die vielleicht den Boden für die ‚Schöpfung der Philosophie‘ bereiten könnte:

Der wahre Geist des transzendentalen Idealismus [ist]: Alles Sein ist Wissen[.] Die Grundlage des Universum ist nicht *Ungeist*, Widergeist, dessen Verbindung mit dem Geist sich nie begreifen ließe, sondern selbst Geist. Kein Tod, keine leblose Materie, sondern überall Leben, Geist, Intelligenz.<sup>49</sup>

---

<sup>49</sup> J. G. Fichte, *Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus den Jahren 1801/1802, Nachgelassene Schriften 1800-1803*, R. Lauth, H. Gliwitzky, in Zusammenarbeit mit E. Fuchs, P. K. Schneider, M. Zahn (Hsg.), *J. G. Fichte-Gesamtausgabe*, Band II, 6, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann Holzboog, 1983, § 15, S. 164.