

TRANSZENDENTALE PHÄNOMENOLOGIE HEUTE

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

© Copyright Mai 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‘¹ vor allem im Zusammenhang mit der Frage nach einer genuin transzendentalen *Argumentation* behandelt worden. 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 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, die hier aus Gründen, die später einsichtig werden, als „generative Phänomenologie“ bezeichnet 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.² Aber bereits die Weiterführungen der transzendentalen Phänomenologie durch seinen engsten Mitarbeiter – Eugen Fink – am Ende der 1920er und vor allem am Anfang und zur Mitte der 1930er Jahre schlagen einen anderen Weg ein.

Jeder phänomenologische Ansatz ist dadurch gekennzeichnet, dass sich seine Analysen nach einem Gegenstand richten und dass es gilt, dessen Konstitutionsmodi aufzuweisen. Für die

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

² Der in diesem Beitrag verfolgte Versuch einer Vertiefung bzw. Neuorientierung der transzendentalen Phänomenologie ist bei Husserl zwar auch schon angelegt, aber die Realisierung dieses Neuansatzes geht in weiten Teilen über die Ausarbeitungen des ‚Gründervaters‘ der Phänomenologie hinaus.

transzendente Phänomenologie, wie ich sie hier darstellen möchte, 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 Marc Richir (ein Vertreter der dritten Phänomenologen-Generation) sagen würde, als „Phänomen als *nichts denn* Phänomen“³. Hier macht sich ein reines „Erscheinen‘ als Erscheinen“⁴ 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 schlicht auflösen würde (was in einen Berkeley’schen Immaterialismus mündete). Die Betonung wird vielmehr darauf gelegt, dass die transzendente Phänomenologie nicht von einem positiv Seienden (= dem Gegenstand) handelt, dem ein anderes positiv Seiendes (= das Bewusstsein) gegenüberstünde. *Die phänomenologische Korrelation stellt NICHT lediglich ‚real‘, ‚positiv‘ Seiendes einander gegenüber.* Die eigentümliche Verbindung, die ‚Bewusstsein‘ und ‚Seiendes‘ miteinander ‚korreliert‘, ist der Phänomenalität vielmehr gleichsam *intrinsic*. Dabei muss – auch schon bei Husserl! – innerhalb der transzendentalen Sphäre zwischen *Immanenz* und *Präimmanenz* unterschieden werden. Die Immanenz ist die Sphäre der phänomenologischen Deskription (das ist das Hauptarbeitsgebiet der klassischen Phänomenologie); die Präimmanenz ist die Sphäre der phänomenologischen Konstruktion (sie ist das genuine Feld der *transzendentalen* Phänomenologie).⁵ Den Begriff der „Präimmanenz“ werde ich gleich ausführlicher erläutern. Dies alles hat nun eine Entsprechung bei Fichte. Bei ihm kommt nämlich eine Bestimmung des ‚Transzendentalen‘ zum Tragen, die auch für eine *transzendental-phänomenologische* Auffassung wegweisend ist. Diese Bestimmung wurde von Fichte in folgende Worte gefasst:

[W]enn <jed>er sich nur besinnen will, <kann er> innwerden, 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

³ Dieses „Phänomen als nichts denn Phänomen“ eröffnet bei Richir das Feld des „Phänomenologischen“ und stellt seine eigene Auffassungsweise der ‚Präimmanenz‘ dar (siehe etwa „Epoché, Flimmern und Reduktion in der Phänomenologie“, R. Bernet & A. Kapust [Hsg.], *Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren*, Paderborn, W. Fink, 2009, S. 41). Das „Phänomenologische“ ist dabei durch eine besondere Art des ‚Vibrierens‘ (vibratilité), ‚Pulsierens‘, ‚Flimmerns‘ des Denkens und des Realen ausgezeichnet. Hierfür gibt Richir selbst ein metaphorisches Beispiel. 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‘.

⁴ 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.

⁵ Zu „Immanenz“ und „Präimmanenz“ in der Phänomenologie, siehe A. Schnell, *Wirklichkeitsbilder*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015 und *Seinsschwingungen*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2020.

<gesetzt werden>, das zugleich [...] das Prinzip der Disjunktion beider ist [...]. Dies entdeckte nun Kant und wurde dadurch der Stifter der *Transzendental-Philosophie*.⁶

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 sie 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 ‚intrinsische‘ Verhältnis von Subjekt und Objekt, auf das oben bereits hingewiesen wurde und welches den Bezug von transzendentaler Phänomenologie und Fichte rechtfertigt).

Welche Möglichkeiten eröffnet nun die transzendente Phänomenologie, diese zugrunde liegende Dimension – die schon als Sphäre der „Präimmanenz“ bezeichnet wurde – präziser auseinanderzulegen und zu erforschen? Das Problemfeld, das sich dadurch eröffnet, kann 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 Schrift⁷ Reinholds ‚Satz des Bewusstseins‘ einer grundlegenden Kritik unterzogen. Dieser lautete: „Die Vorstellung wird im Bewußtseyn vom Vorgestellten und Vorstellenden unterschieden und auf beyde bezogen.“⁸ 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‘⁹ 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 zweierlei deutlich: zum einen, dass dem bewusstseinsmäßig Zugänglichen eine transzendente Sphäre *zugrundeliegt*, die Reinholds Satz vom Bewusstsein noch *vorausliegt*; und zum anderen, dass, wenn nicht eine spezifische ‚Erfahrung‘, so zumindest eine eigene Art der ‚Anschauung‘ notwendig ist, um der Wohlgegründetheit des ‚Transzendentalen‘ (d. h. dieser zugrundeliegenden Sphäre) selbst Rechnung tragen zu können. Fichte hat dies als „intellektuelle Anschauung“ bezeichnet.

⁶ J. G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre 1804²*, J. G. Fichte – Gesamtausgabe, Band II, 8, R. Lauth, H. Gliwitsky (Hsg.) (unter Mitarbeit von E. Fuchs, E. Ruff und P. K. Schneider), Stuttgart – Bad Cannstatt, G. Holzboog, 1985, S. 13f.

⁷ 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.

⁸ K. L. Reinhold, *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, 1. Band: *Das Fundament der Elementarphilosophie betreffend*, Jena, Johann Michael Mauke, 1790, S. 144f.

⁹ 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.

Husserls Phänomenologie schließt an diese Debatte insofern an, als er seinerseits einen klaren Schnitt zwischen erscheinendem Seiendem und einer sich durch die transzendentalphänomenologische Methode eröffnenden transzendentalen Sphäre vollzieht, in der die *Konstitution* des Sinns jedes Erscheinenden allererst geklärt werden kann; zudem erfordert dies 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 zuweilen nicht zögert, emphatisch als Eröffnung einer „neuen Welt“¹⁰ zu bezeichnen. Transzendentalität und Phänomenalität gehen hier eine innige Beziehung ein, die nun näher auseinandergesetzt werden soll. Zentral ist hierbei der schon mehrfach angesprochene Begriff der ‚Präimmanenz‘, den es nun weiter auseinanderzulegen gilt. Um sich dieser ‚Präimmanenz‘ anzunähern, sind mindestens zwei Wege denkbar.

Ein erster solcher Weg wendet sich direkt der Analyse des ‚phänomenologischen Feldes‘ zu. Dieses ist, wie schon angedeutet, 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 Protentionalität 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.¹¹ 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. Der Grund dafür ist, dass es sich hierbei um einen ‚operativen‘ Ansatz handelt (in dem Sinne, wie Eugen 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.

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 Marc Richirs *Méditations phénoménologiques* verwiesen (Richir ist ein bedeutender Vertreter der dritten Phänomenologen-Generation). – 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

¹⁰ Siehe etwa *Husserliana* VI, S. 260 und *Husserliana* XXXIV, S. 56.

¹¹ Siehe auch den Text Nr. 54 im Teil B der *Husserliana* X.

‚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 Leben¹² bei Henry oder an das phänomenologische Erhabene¹³ 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*“,“¹⁴ 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.

Ein zweiter möglicher Zugangsweg zum ‚Präphänomenalen‘ besteht in einem Ansatz, den der ungarische Phänomenologe László Tengelyi verfolgt hat. Im Anschluss an Husserl hat er 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“¹⁵ 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 zweiten möglichen Zugangswegs zum Diesseits des Erscheinenden besteht genau darin, aufzuzeigen, dass es zwei Arten von ‚transzendentalen‘ 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 §§ 55¹⁶ und 77 der *Ideen I* verwiesen werden.

Das Herabsteigen in die ‚präimmanente‘ oder ‚präphänomenale‘ Sphäre weist somit auf ‚Strukturen der Transzendentalität‘ hin. Diese lassen nun – und das ist ein entscheidender Schritt über Husserl hinaus – eine *selbstreflexive Prozessualität* dieser Strukturen hervorscheinen (und genau hierin spricht sich der Bezug zu Fichte am deutlichsten aus). Fink sagte diesbezüglich bereits in der *Sechsten Cartesianischen Meditation*: Das Phänomenalisieren

¹² Siehe z. Bsp. M. Henry, *Incarnation: Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000.

¹³ Siehe v. Vf. *Die phänomenologische Metaphysik Marc Richirs*, Frankfurt am Main, Klostermann, „Rote Reihe“, 2020 (Kapitel IX).

¹⁴ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana VI, op. cit.*, S. 171.

¹⁵ L. Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*, Freiburg, Karl Alber, 2014, S. 184.

¹⁶ Siehe auch § 129 der *Ideen I*. Vgl. außerdem – in Bezug auf die „vor-ausdrückliche“ Sphäre – den § 124 desselben Werkes.

in seinen tiefsten Schichten ist keine „*menschliche* Einstellung“, sondern ein „transzendentes Geschehen [...] als Geschehen der *transzendentalen Selbstbewegung des konstituierenden Lebens*.“¹⁷ Hier werden sozusagen die Grenzen der Phänomenologie und vielleicht sogar der transzendentalen Phänomenologie erreicht. Sehen wir nun zu, welche selbstreflexiven Prozesse sich in dieser ‚Selbstbewegung‘ realisieren. Um das systematisch auseinanderzulegen, möchte ich den Begriff einer ‚generativen Matrize der Sinnbildung‘ einführen.

Die Funktion dieser ‚generativen Matrize‘ 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“¹⁸ 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.

Das erste grundlegende Motiv für die Entwicklung einer solchen ‚generativen Matrize‘ besteht darin, die transzendental-phänomenologische *Korrelation* selbst zum Thema der Reflexion zu machen. Es geht also um die Herausstellung der Quintessenz des Korrelationsverhältnisses. 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)¹⁹ – 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.

Der erste Begriff ist also 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

¹⁷ 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.

¹⁸ M. Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik*, HGA 29/30, F.-W. von Herrmann (Hsg.), Frankfurt am Main, Klostermann, 1983, § 74, S. 507-512.

¹⁹ 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.

eröffnender Vorgriff bezeichnet werden. Fink spricht diesbezüglich von einem „entwerfenden Denken“²⁰. 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*.²¹ 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.

Was die Modalität der spezifisch phänomenologischen ‚*Reflexion*‘ (die immer zugleich Selbstreflexion ist) betrifft, so setzt sie die – von mir so genannte – ‚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 kann ich bloß auf die zwei letzten Kapitel von *Seinsschwingungen* verweisen. 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‘.

²⁰ E. Fink, „Zum Problem der ontologischen Erfahrung (1949)“, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Freiburg/München, Alber, 1976, S. 136.

²¹ Vgl. E. Fink, „Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls“ (1939), *Studien zur Phänomenologie* (1930-1939), Den Haag, M. Nijhoff, 1966, S. 205.

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 ‚begreift‘ 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 (mit diesem ‚Ermöglichen‘ geht Heidegger etwa über die ‚Als-Struktur‘ bei Fichte hinaus). 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‘²², die auf der zweiten Reflexionsebene angesiedelt war) und die von Fichte im einundzwanzigsten Vortrag der *Wissenschaftslehre von 1804/I* angesprochen wird, wo er darauf verweist, dass das Sein als durch ‚erzeugte Evidenz angeschauter‘ Sein angesehen werden muss.²³ 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‘²⁴ Begriff, was alles im Gedanken einer ‚inneren absoluten Kausalität‘²⁵ dieses ‚reellen Begriffs‘ auf den Punkt gebracht wird. Wie diese ‚Substanzialität‘ und dieses ‚weltbildende‘ Vermögen

²² Der Unterschied zwischen ‚Reflexivität‘ und ‚Reflexibilität‘ besteht darin, dass letztere gerade das *Reflexionsgesetz* jener zum Vorschein bringt.

²³ J. G. Fichte, II/7, S. 183.

²⁴ J. G. Fichte, GA II/6, S. 356.

²⁵ Ebd.

aufzufassen ist, kann mit einem Rückgriff auf den Anfang der sechsten Stunde des *Privatissimum* 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 offenbar ein *Herausgehen* über diese (einzige) 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). 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 = 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.²⁶ 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“²⁷. 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.²⁸

Das *alles Entscheidende* hier ist: 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

²⁶ Alles in diesem Absatz Gesagte entspricht dem 4.) auf GA II/6, S. 348, Z. 13-20.

²⁷ GA II/6, S. 349, Z. 1-2.

²⁸ GA II/6, S. 348f.

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.

Ich komme nun zum Schluss. Die Hauptthesen, die diese Perspektive einer „generativen Phänomenologie“ durchziehen, lassen sich folgendermaßen auf den Punkt bringen: 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 zwei grundlegenden Ergebnissen: Erstens ermöglicht das die 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 zweitens 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‘,²⁹ 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,³⁰ und dies betrifft – wiederum in Deleuzes Worten – einen minimalistischen Begriff von „Natur“, der dem entspricht, was hier als ‚Sein‘ bestimmt wurde.

Fazit: 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

²⁹ G. Deleuze, *David Hume*, Frankfurt/New York, Campus Verlag, 1997, S. 168f.

³⁰ Siehe hierzu auch E. Fink, „Zum Problem der ontologischen Erfahrung (1949)“, Art. cit., S. 136f.

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.³¹

³¹ 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.