Die theoretische Phänomenologie heute
(Plädoyer für eine angemessene Verwendung der Begriffe „Phänomenologie“ und „Phänomen“)

Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal/ITP)

© Copyright Januar 2026 – 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)

In einem kürzlich in Deutschland erschienenen Sammelband[1] – einer Art „Reader” mit Texten, die Phänomenologie und Kritische Theorie in Verbindung bringen – eröffnen die Herausgeber (Alexis Gros, Jochen Dreher und Hartmut Rosa) ihre Einleitung mit der Frage: „Was ist Phänomenologie?“ Sie erläutern, dass es sich dabei um „eine der heute einflussreichsten Denkrichtungen“ handele, und zählen deren grundlegende Merkmale auf.
Ihrer Meinung nach zeichnet sich die Phänomenologie vor allem durch die *Rehabilitierung der vorwissenschaftlichen Erfahrung* (Waldenfels) aus, wie sie aus der Perspektive der ersten Person zugänglich ist. Diese Rückkehr zu den Phänomenen der Lebenswelt versteht sich als methodischer Weg zur Klärung ontologischer, erkenntnistheoretischer, ethischer und ästhetischer Fragen. Im Gegensatz zu hypothetisch-deduktiven Modellen betont die Phänomenologie die reflexive *Beschreibung* der Erfahrung, um die implizite Bedeutung der Phänomene zu verdeutlichen (und zwar unter möglichst weitgehender Beachtung des Grundsatzes der metaphysischen „Voraussetzungslosigkeit“). Sie arbeitet mit einem erweiterten Erfahrungsbegriff, der zu einem „*radikalen Empirismus*“ (James, Schütz) führt und alles umfasst, was sich in irgendeiner Weise gibt. Da die Intentionalität die grundlegende Struktur dieser natürlichen Erfahrung ist, wird das phänomenologisierende Subjekt nicht solipsistisch, sondern immer als „leiblich,“ „in der Welt“ und intersubjektiv verortet verstanden. Die phänomenologische Forschung befasst sich daher nicht mit einzelnen Ereignissen, sondern mit der beschreibenden Hervorhebung unveränderlicher Strukturen der Erscheinungsweise der natürlichen Erfahrung, die als eidetische Strukturen des Vollzugs dieser Erfahrung verstanden werden, der, das sei betont, niemals den natürlichen Rahmen verlässt. Auf diese Weise erweist sich die Phänomenologie als besonders fruchtbar für die Geistes- und Sozialwissenschaften.
Die Leitkonzepte der so verstandenen Phänomenologie sind: radikaler Empirismus, vorwissenschaftliche und natürliche Erfahrung, beschreibender Ansatz, Perspektive „aus der Ich-Perspektive,“ unveränderliche Strukturen der Erscheinungsweise der natürlichen Erfahrung. Die Phänomenologie bereichere somit unser Verständnis der Welt und unserer Lebenswelt überhaupt, indem sie eine antireduktionistische Methode sowie einen Ansatz verwendet, der das Implizite im Expliziten und – vor allem – die „invarianten Strukturen der Erscheinungsweise der natürlichen Erfahrung, verstanden als eidetische Strukturen ihres Vollzugs“ offenbart. Und all dies auf der Grundlage eines starken und erweiterten *Erfahrungsbegriffs*, dessen „Radikalität“ betont wird. So weit so gut, möchte man sagen. In Wirklichkeit stellen sich die Dinge grundlegend anders dar.
In der eben beschriebenen Darstellung scheint es, als würde die Phänomenologie die Erfahrung im Allgemeinen so betrachten, wie sie ist, sie unberührt lassen und nichts weiter tun, als ihre eidetischen Strukturen herauszuarbeiten. Das trifft auf die „realistische“ Phänomenologie zu (die sich bis zu einem gewissen Grad auf die erste Ausgabe von Husserls *Logischen*

[1] *Phänomenologie und Kritische Theorie*, A. Gros, J. Dreher, H. Rosa (Hsg.), Berlin, Suhrkamp (stw), 2026.

Untersuchungen stützen kann) – das heißt: auf die Phänomenologie vor Husserls „transzendentaler Wende" (um 1906), vor Heidegger und vor Fink. Das würde bedeuten, die letzten zweiunddreißig Jahre von Husserls philosophischer Tätigkeit, das Werk Heideggers bis mindestens 1930 sowie jenes von Fink bis zum Zweiten Weltkrieg außer Acht zu lassen. Ganz zu schweigen von der „zweiten" Phänomenologie seit den 1960er Jahren.
Wenn die Herausgeber von *Phänomenologie und Kritische Theorie* behaupten, dass die Phänomenologie für die Geistes- und Sozialwissenschaften fruchtbar sei, muss man sich bewusst sein, dass es sich dabei in erster Linie um „praktische" Disziplinen (Sozial-, Politik- und Geschichtswissenschaften) handelt. Seit ihren Anfängen war die Phänomenologie jedoch, von wenigen Ausnahmen abgesehen, nicht „praktisch". Erinnert sei in diesem Zusammenhang an Heideggers Motto aus den frühen 1920er Jahren: „Phänomenologische Forschung – das Positive entscheidend; auch so ansetzen. Abwehr gegen Unfug in der Phänomenologie, […] <sie> ungefähr zum Gegenteil dessen degradieren, was sie ist und wodurch sie ist: *Erkenntnis*!"[2] Die Phänomenologie ist (zumindest historisch gesehen) in erster Linie eine theoretische Philosophie, eine Erkenntnistheorie und, wie hinzugefügt werden muss, eine *Metaphysik*.[3] Wenn also *heute* einige Vertreter*innen der Phänomenologie – in Wirklichkeit handelt es sich um eine große Mehrheit – in ihr eine Bewegung sehen, die in erster Linie die Geistes- und Sozialwissenschaften beeinflusst, muss unbedingt darauf hingewiesen werden, dass die Phänomenologie mindestens *ebenso sehr* eine *theoretische* Philosophie ist. Im Folgenden sollen einige grundlegende Elemente der „theoretischen Phänomenologie heute" dargelegt werden.

*

Stellen wir also erneut die Frage: „Was ist Phänomenologie?" Diese ist eine philosophische Methode, die darauf abzielt, *Phänomene,* wie sie sich der Erfahrung darbieten, reflektiert zu analysieren – indem sie die Vorannahmen über ihr Sein, insbesondere die sogenannte „doxische Seinssetzung", in Klammern setzt (unabhängig davon, ob diese Vorannahmen metaphysischer, naturalistischer, psychologischer, soziologischer Natur sind usw.), um ihre Manifestation aufzuklären. Sie definiert sich somit als eine Wissenschaft der *Bedeutung* und der *Möglichkeit* des Erscheinens, die auf die Korrelation zwischen der gelebten Erfahrung und dem, was in dieser Erfahrung erscheint, achtet. Hier gibt es wichtige Unterschiede zu dem, was oben gesagt wurde. Die Phänomenologie vollzieht einen entscheidenden *Bruch* mit der natürlichen Erfahrung; und man kann nicht genug betonen, dass die Aufklärung dieses Bruchs eine Neubetrachtung der Natur dieser Erfahrung erfordert. Ihr Ansatz zielt nicht auf die eidetischen Strukturen *dieser unmittelbaren Erfahrung* ab, sondern auf den *Sinn* und die *Strukturen der Phänomenalisierung*,[4] die dieser Erfahrung zugrunde liegen. Was ist daran anders und neu? Husserls berühmte Parole „*zurück zu den Sachen* selbst!" ist vor Irrtümern nicht gefeit. Die „Sachen" der Phänomenologie sind *nicht* die unmittelbar gegebenen Dinge der natürlichen

[2] M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles*. *Einführung in die phänomenologische Forschung* (1921/22), HGA 61, W. Bröcker, K. Bröcker-Oltmanns (Hsg.), Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1985, 1994[2], S. 193.
[3] *Vgl*. G. Funke, *Phänomenologie – Metaphysik oder Methode?*, Bonn, Bouvier, 1966; *Phénoménologie et métaphysique*, J.-L. Marion, G. Planty-Bonjour (Hsg.), Paris, PUF, 1984; *La phénoménologie comme philosophie première*, K. Novotny, A. Schnell, L. Tengelyi (Hsg.), Mémoires des Annales de Phénoménologie, Band X, Amiens/Prag, 2011; *Phänomenologie und Metaphysik – Phénoménologie & Métaphysique*, I. Römer, A. Schnell (Hsg.), Hamburg, Meiner, „Beihefte zu den ‚Phänomenologischen Forschungen'", 2020; *Phänomenologische Metaphysik*. *Konturen eines Problems seit Husserl*, T. Keiling (Hsg.), Tübingen, Mohr Siebeck, utb, 2020.
[4] Selbstverständlich werden diese Strukturen unter Berücksichtigung ihres eidetischen „Gehalts" analysiert.

Erfahrung! Diese „Sachen“ sind die „Phänomene,“ und genau deshalb heißt sie „Phänomenologie“. Wenn wir also den Begriff „Phänomenologie“ streng verwenden wollen, müssen wir auf die Bedeutung und den Status der Phänomene aufmerksam sein und die zu diesem Zweck entwickelte Methode beachten.
Warum muss dieser Punkt hervorgehoben werden? Aus zwei wichtigen Gründen. Der erste Grund liegt darin, dass das andere Husserl'sche Schlagwort – das selbst nicht missverständlich ist – im „*Prinzip* der Voraussetzungslosigkeit“[5] besteht. Als strenge Philosophie kann die Phänomenologie nicht zulassen, dass Hypothesen, Thesen und Vorannahmen jeglicher Art in die Analyse der Phänomene einfließen. Und welche Voraussetzung muss vorrangig hinterfragt werden? Für Heidegger wie für Husserl ist es, wie Gérard Granel meisterhaft aufgewiesen hat,[6] diejenige, die sich auf die „Vorhandenheit“ bezieht, d. h. die Vorstellung, dass (natürliche) Dinge in ihrem „An-sich-Sein“ oder, wie Heidegger sagen würde, als „*vorhandene*“ Seiende fertig vorgegeben wären. Diese *Vorhandenheit* ist der Feind der Phänomenologie, zumindest misstraut sie ihr zutiefst. Deshalb kann die Phänomenologie keinesfalls als naturalistisch bezeichnet werden, da der Naturalismus gerade vom Sein-an-sich des vorhandenen Seienden ausgeht. Und deshalb hält sich die Phänomenologie, so wie die „Realisten“ sie verstehen, in Wahrheit *nicht* an dieses Gebot der Voraussetzungslosigkeit, da sie sich ausschließlich auf die Ebene der natürlichen Erfahrung, die der *Vorhandenheit*, bezieht.
Der zweite, eher faktische Grund ist folgender: In den meisten Fällen – um nicht zu sagen fast ausschließlich – wird die Phänomenologie nicht oder nicht mehr in dieser Weise verstanden, sondern eher einem Ansatz gemäß, der mit dem der Herausgeber des eingangs erwähnten Werks vergleichbar ist. Im Hinblick auf eine strenge Auslegung der Phänomenologie muss eine solche Auffassung grundsätzliche Kritik hervorrufen.

*

Um diese Kritik geltend machen zu können, ist erneut auf den Status des Phänomens zurückzukommen. In der Geschichte der Phänomenologie gibt es drei grundlegende Auffassungen des Phänomens.[7]
Für *Husserl* ist das Phänomen nicht *ein* Erscheinendes, *ein* Ding oder *ein* Seiendes, sondern die *korrelative Struktur* zwischen Noesis und Noema,[8] d. h. zwischen den intentionalen Akten (des Egos, des phänomenologisierenden Ich) und dem Sinn des intentionalen Objekts. In § 7 von *Sein und Zeit* unterscheidet *Heidegger* seinerseits zwischen drei Begriffen des „Phänomens“: dem formalen Phänomen (das, was sich von sich her zeigt); das vulgäre Phänomen (das in den positiven Wissenschaften behandelt wird – die Erscheinung oder einfach das Seiende); und vor allem das phänomenologische Phänomen: das, was sich *am sich zeigenden Seizenden* in einer einzigartigen Spannung zwischen *Verborgenheit* und *Unverborgenheit* hält und den *Sinn* und den *Grund* dieses Seienden ausmacht.[9] Und für *Richir* ist das Phänomen *ein prekäres Auftauchen* der Phänomenalität; eine *Verzerrung* des Phänomens (Untrennbarkeit des

[5] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Band II, erster Teil (1901/1913), U. Panzer (Hsg.), Den Haag/Boston/Lancaster, 1984, S. 24.
[6] G. Granel, „Remarques sur le rapport de *Sein und Zeit* et de la phénoménologie husserlienne“, *in Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, V. Klostermann (Hsg.), Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1970, S. 358ff.
[7] Die anderen Repräsentanten der phänomenologischen Tradition bringen m. E. keine bedeutenden konzeptuellen Neuerungen hinsichtlich der Betrachtung des Phänomens als solchen ein.
[8] E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913), Husserliana III/1, K. Schuhmann (Hsg.), Den Haag, M. Nijhoff, 1976, S. 211, 282, 292, 317, 341.
[9] M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), HGA 2, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1977, S. 47; Tübingen, Niemeyer, 1986 (16. Aufl.), S. 35.

Phänomens und seiner Illusion); und *ein Flackern* zwischen Phänomen und Erscheinung.[10] Man kann darin – zwischen der „ersten" Phänomenologie ab 1900 und der „zweiten" Phänomenologie seit den 1960er Jahren, welche die transzendentale Phänomenologie nicht aufgibt, sondern deren Neugründung anstrebt – eine Entwicklung sehen, die durch die Verknüpfung zweier Dynamiken gekennzeichnet ist: die eine im Bereich der *Endogenisierung* (oder *Verinnerlichung*), die andere im Bereich der *Prekarisierung* (oder Tendenz zur *Unbestimmtheit*) des Phänomens.[11] Diese Entwicklung – die bisher nicht ausreichend beleuchtet wurde – stellt keine Abfolge historischer Momente dar, sondern eine organische und genetisierende Bewegung, durch die sich die wesentliche Struktur des Phänomens offenbart, die bereits seit ihren Anfängen in der phänomenologischen Methode enthalten ist.

In der heutigen theoretischen Phänomenologie lassen sich fünf grundlegende Bestimmungen des Phänomens angeben, die untrennbar mit der Methode der *Epoché* und der Reduktion verbunden sind und nicht außer Acht gelassen werden dürfen, da sie eine entscheidende Rolle beim angesprochenen Bruch mit der natürlichen Erfahrung spielen.

1.) Die *Epoché* hat die Funktion, die natürliche Einstellung auszusetzen, in der das erscheinende Objekt spontan als „an sich" existierend angesehen wird. Durch diesen Gestus wird das Erscheinende „in Schwebe" gebracht: Seine vermeintliche Substanzialität wird neutralisiert und hört auf, vorausgesetzt zu werden. Husserl spricht in diesem Zusammenhang von einer „Aussetzung der Seinsthesis,"[12] einer Geste, mit der die Phänomenologie ihre *kritische* (oder sogar *skeptische*) Haltung gegenüber jeder naiven Evidenz der *Vorhandenheit* bekräftigt. So wird das Phänomen in seinem im Wesentlichen *schwebenden* Charakter erfasst. Die phänomenologische Analyse besteht dann darin, es mittels der Reduktion zu seiner Quelle oder seinem Ursprung zurückzuführen. Dieser Ursprung wird je nach den verschiedenen Ausrichtungen der Phänomenologie unterschiedlich gedacht.

2.) „Schwebend" bedeutet: weder fest noch objektiviert; gleichzeitig ist das Phänomen durch eine phänomenale Gesetzmäßigkeit und durch transzendentale Bedingungen strukturiert, die seine Phänomenalisierung gewährleisten. Phänomene sind also keine „Dinge," sondern gehören zum Bereich des „*Sinns*". Der Sinn ist weder eine positive Gegebenheit noch eine leere Abstraktion, noch ein einfacher vorstellungsmäßiger Inhalt. Es reicht nicht aus zu sagen, dass der Sinn nicht zu den Dingen als substanzielle Realitäten gehört, sondern zu ihrer Art der Vermittlung und des Erscheinens, d. h. zu der Art und Weise, wie das Ding intentional gemeint wird und sich dem Bewusstsein mitteilt. Es muss noch hinzugefügt werden: Was für die phänomenologische Analyse spezifisch zugänglich ist, ist *nur* der Sinn, nicht das sogenannte Ding. In der *Krisis* charakterisiert Husserl den *„Sinnesboden*" außerdem als „strukturelles *Apriori*"[13] des Verstehens, das sich jeder leeren Äußerung widersetzt und sich nur in der transzendentalen Erfahrung erfassen lässt.

---

[10] M. Richir, „Qu'est-ce qu'un phénomène?", *Les Études Philosophiques* Nr. 4: *Le Phénoménal et sa tradition*, Paris, PUF, Dezember 1998, S. 435-449 (Nachdruck in *Variations phénoménologiques*. *Écrits et conférences* I, A. Schnell (Hsg.) et alii, Paris, Hermann, Reihe „Le Bel aujourd'hui", 2026).

[11] Für Husserl besteht das Phänomen aus einer Struktur, die das Ich und sein intentionales Korrelat miteinander in Beziehung setzt; für Heidegger gibt es keine Gegenüberstellung mehr, sondern er betrachtet das phänomenologische Phänomen *selbst*, das erscheint – und zwar in einer Spannung zwischen dem, was sich zeigt, und dem, was sich nicht zeigt –, als außerhalb jeder Subjekt-Objekt-Beziehung stehend; und Richir treibt die Verinnerlichung noch weiter, weil das „Phänomen" für ihn überhaupt nicht mehr zeigbar ist, sondern einem verborgenen Bereich angehört. Das ist die erste Dynamik. Die andere Dynamik führt zu einer immer ausgeprägteren Unbestimmtheit des Phänomens, was bedeutet, dass das Phänomen immer instabiler und prekärer wird und sich dem Entzug aussetzt.

[12] Diese „Seinsthesis" ist eine metaphysische Voraussetzung, die ausgesetzt werden muss.

[13] E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Husserliana VI, W. Biemel (Hsg.), Den Haag, M. Nijhoff, 1976, S. 380.

3.) Damit entfernt sich Husserl von seiner Grundthese, wonach *das* „doxische Cogito“ (mit seiner ursprünglichen *Wahrnehmungsweise*) – also die Grundform des intentionalen Bewusstseins, in der etwas als „seiend“ gesetzt wird – die erste konstitutive Grundlage des Erscheinenden sei.[14] Tatsächlich ist es, wie er in § 70 der *Ideen I* feststellt, die „Fiktion,“ die das „Lebenselement“[15] der Phänomenologie ausmacht. Daraus folgt jedoch keineswegs, dass die Phänomenalität selbst von rein fiktiven Elementen durchdrungen wäre. Wie Husserl in diesem Absatz anhand des Beispiels des Geometers zeigt, beruht dessen Vorgehen im Wesentlichen auf den Prozessen der *Phantasie*. In ihr übt der Geometer die Freiheit aus, Figuren zu transformieren, ihre kontinuierlichen Variationen zu durchlaufen und eine Vielzahl möglicher Konfigurationen zu erzeugen. Zeichnungen und Modelle übernehmen daher nur eine untergeordnete Funktion, indem sie dazu dienen, eine bereits in der Phantasie vollendete Denkleistung wieder präsent zu machen. Und diese konstitutive Rolle der Phantasie charakterisiert auch jede andere Art von Phänomen.
4.) Das Phänomen – verstanden als „Sinn“ – deckt sich nie vollständig mit sich selbst und gibt sich nie als abgeschlossenes Objekt, sondern bleibt schwebend und von der Phantasie durchdrungen. Dieser unüberbrückbare *Abstand* zu sich selbst[16] eröffnet zudem die eidetischen Horizonte seiner Möglichkeiten und ermöglicht es dem Bewusstsein, das Phänomen zu konstituieren und seine Variationen zu vollziehen, ohne es jemals auf seine sinnlich wahrnehmbare Manifestation zu reduzieren.
5.) Schließlich hat das Phänomen eine *transzendentale* Dimension – und wird diese auch weiterhin haben: Es ist genau das, was das empirisch Erscheinende in sich selbst ermöglicht, ohne eine separate Sphäre zu bilden. In dieser Charakterisierung überschneiden sich das „phänomenologische Phänomen” Heideggers (mit seiner Spannung zwischen Verhüllung und Enthüllung) und das „Phänomenologische” Richirs (diesseits dessen, was symbolisch instituiert ist, und jenseits dessen, was „architektonisch transponiert“ wird).

Der *Leib* bietet ein hervorragendes Beispiel, um den Status des „Phänomens“ zu verdeutlichen: Er ermöglicht es, den Bruch mit der natürlichen Erfahrung besonders klar hervorzuheben.
Wenn *die Epoché* zwar jede Haltung aussetzt, welche die materielle Welt als an sich existent betrachtet, so bedeutet dies keineswegs die Beseitigung der körperlichen Dimension; es handelt sich vielmehr um ihre methodische Transformation im Rahmen der phänomenologischen Reduktion. Durch diese verliert sie ihren Status als natürliche und physikalisch-materielle Sache, erhält aber eine phänomenologische Bedeutung als *konstitutiver Moment der Phänomenalisierung*.
Durch *die Epoché* setzt Husserl nicht das Erscheinen der Welt aus, sondern nur ihre ontische Gültigkeit in der natürlichen Einstellung. Es wird eine grundlegende Unterscheidung zwischen dem *Körper*, dem leblosen oder rein physischen Körper, und dem *Leib*, dem lebendigen, fühlenden und sich bewegenden Körper, getroffen, wobei letzterer in dieser Neukonfiguration eine privilegierte Stellung einnimmt. Die phänomenologische Analyse hebt dann den *Leib* als transzendentales Phänomen hervor.
Der *Leib* ist das transzendental-phänomenologische Bindeglied zwischen der transzendentalen Dimension und jener der natürlichen Erfahrung. Er ist die *leibliche* Verwirklichung eines deleuzianischen „Oberflächeneffekts,“[17] der das Transzendentale und das Empirische miteinander verwebt. Er fungiert als *konstitutives Medium der Öffnung der Welt* qua Nullpunkt

[14] E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, *op. cit.*, S. 272.
[15] Ebd., S. 148.
[16] Richir spricht in diesem Zusammenhang von einem „Nichts der Differenz“, das das Phänomen als „nichts denn Phänomen“ charakterisiert.
[17] G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969 („zweite Reihe“).

der Orientierung, der Träger der „Kinästhesien“ (= Bewegungserfahrungen und motorische Empfindungen, durch die der *Leib* sich selbst erfährt und das Erscheinen der Welt orientiert) und der Ort der ursprünglichen Affektion. Von ihm ausgehend konstituieren sich Raum, Nähe und Ferne, Widerstand und Handlungsmöglichkeiten. Der *Leib* erhält somit in der transzendentalen Phänomenologie den Status einer *vermittelnden Instanz zwischen Subjektivität und Welt* und erweist sich als Sitz der noetisch-noematischen Korrelation. Er stellt ein transzendentales Strukturmoment dar – gewissermaßen das *„leibliche* Gewebe“ des intentionalen Bewusstseins –, durch das Objektivität entsteht. Die Welt erscheint somit immer schon leiblich verortet, orientiert und perspektivisch, und diese Situation ist keine empirische Tatsache, sondern eine transzendentale Bedingung der (transzendentalen) Erfahrung.
Der Körper als *Körper* behält seinen Platz in der transzendentalen Phänomenologie, jedoch nur als *konstituiertes* Objekt. Er erscheint als Ergebnis eines konstitutiven Prozesses, der wiederum auf der *leiblichen* Erfahrung, der Wahrnehmung und der intersubjektiven Bestätigung beruht. Seine physische Bestimmung wird also nicht vorausgesetzt, sondern auf seine phänomenologische Genese zurückgeführt.

Halten wir fest: Das Schweben, der Sinn, die Einbildungskraft, die Abständigkeit und die Transzendentalität sind – innerhalb dessen, was empirisch gegeben ist – die charakteristischen Aspekte des Phänomens und der Phänomenalität in der theoretischen generativen Phänomenologie.[18] Sie zeichnen ein Feld der Verständlichkeit vor, in dem die Phänomenalisierung als ein Prozess der Manifestation verstanden wird, der sich nicht auf die bloße faktische Präsenz reduzieren lässt, sondern durch Bedingungen strukturiert ist, die der transzendentalen Erfahrung selbst zugehören.

*

Abgesehen von dieser Neudefinition des Begriffs des „Phänomens”, die im Folgenden noch vertieft wird – was sind die weiteren charakteristischen Merkmale der zeitgenössischen theoretischen Phänomenologie? Seit den 1960er Jahren, insbesondere seit ihrer Etablierung im französischsprachigen philosophischen Raum, hat sich die Phänomenologie dezentriert und ihr Koordinatensystem erheblich neu ausgerichtet. Sie lässt sich nicht mehr als Egologie (Husserl) oder als Analytik des *Daseins* (Heidegger) verstehen. Jeder subjektive „Grund“ wurde zurückgewiesen – oder zumindest grundlegend neu konzipiert (darauf wird noch zurückzukommen sein). Auch wenn sich Patočkas Leitgedanke einer „asubjektiven“ Phänomenologie vielleicht (noch) nicht allgemein durchgesetzt hat, hat sich die Phänomenologie den unvorhersehbaren „Ereignissen“ und den anonymen Prozessen[19] der Sinnbildung zugewandt, sodass sie sich gegen zahlreiche Vorwürfe – Subjektivismus, Solipsismus, Produktionsidealismus usw. – immunisiert hat, die meist von außen gegen sie erhoben wurden.
Wenn man die Phänomenologie mit einer beschreibenden Herangehensweise aus der Ich-Perspektive oder sogar mit einer einfachen faktischen Beschreibung assoziiert, unterschätzt man, dass sie sich speziell mit dem befasst, was jegliche Beziehung zum Gegenstand *begründet* und *legitimiert* – etwas, das eine Beschreibung im üblichen Sinne des Wortes nicht wiedergeben kann. Die strenge phänomenologische Analyse führt die Bedeutung des Erscheinenden zu ihrer konstitutiven Quelle zurück. Die heutige theoretische Phänomenologie geht davon aus, dass diese Quelle in der *Präphänomenalität* liegt. Diese tritt dort in Kraft, wo die deskriptive

[18] Angesichts dieser Präzisierungen sollte man davon Abstand nehmen, das, was sich auf gewöhnliche, ja triviale Beschreibungen reduziert, als „Phänomenologie“ zu bezeichnen.
[19] Siehe hierzu H.-D. Gondek, L. Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt am Main, Suhrkamp (stw), 2011.

Phänomenologie und die von ihr auf phänomenaler Ebene geforderte Bestätigung der Evidenz an Grenzen stoßen, welche die von ihr angestrebte Legitimierung gefährden. Dies erfordert auf *methodologischer* Ebene Ausweichstrategien, um zwei grundlegende Schwierigkeiten zu umgehen.

Die erste Schwierigkeit betrifft einen von Deleuze kritisierten angeblichen Mangel an Effizienz des phänomenologischen Begriffs der „Konstitution“.[20] Die Heranziehung eines intentionalen Dispositivs, um die Bedeutung des Erscheinenden zu erklären, käme für den Autor von *Logique du sens* einer einfachen *Verdopplung* des Erscheinenden in einer Bewusstseinsstruktur gleich. Um diese Unzulänglichkeit zu überwinden, argumentiert Deleuze, dass jede transzendentale Konstitution eine *Heterogenität* des Konstituierenden und des Konstituierten erfordert. In seiner „Phänomenologie der Effekte der Oberflächen“[21] behauptet er, dass die geforderte Heterogenität durch die Konstitution der Körperlichkeit im Sinn und die des Sinns in der Körperlichkeit gewährleistet wird. Man könnte einwenden, dass es nicht sicher ist, ob Deleuze sich nicht seinerseits in Schwierigkeiten verstrickt. Mobilisiert seine Hervorhebung des Körpers nicht eine unklare Vorstellung von Körperlichkeit? Und vor allem: Untergräbt die Vorstellung von Körperlichkeit, die sich aus ihrer Konstitution in und durch den Sinn ergibt, nicht die behauptete Heterogenität – da der Sinn in einer Körperlichkeit konstituiert ist, die zuvor in und durch den Sinn konstituiert wurde?

Wie dem auch sei, mit dieser Idee der Homogenität oder Heterogenität des Konstitutiven und des Konstituierten hat Deleuze einen sehr wichtigen Punkt hervorgehoben: Wenn die phänomenologische Analyse nicht die Mittel mobilisieren würde, um unser Wissen zu rechtfertigen und zu legitimieren, bliebe sie eine flache Beschreibung (dies betrifft natürlich jede Form der Phänomenologie, die nicht über die natürliche Erfahrung hinausgeht). Deshalb greift sie, wenn die Schenkung in einer intuitiven Evidenz nicht erreicht werden kann, auf die phänomenologische „Konstruktion“ und „Kontraktion“ zurück. Die „phänomenologische Konstruktion“[22] ist keine spekulative Konstruktion aus bloßen Begriffen, sondern vollzieht sich in einer Zickzackbewegung zwischen dem, was auf der Grundlage eines Problems oder eines Mangels auf der phänomenalen Ebene zu konstruieren ist, einerseits und der Konstruktion selbst andererseits; Die „phänomenologische Kontraktion“ ist ein Verfahren, das die „ontogonische“ (Fink) oder „ontogenetische“ Kraft der generativen theoretischen Phänomenologie[23] (siehe unten) berücksichtigt.

Zweitens muss die Phänomenologie die Klippen des naiven Realismus und Subjektivismus umschiffen. Sie kann weder die dogmatische realistische Haltung akzeptieren, die darin besteht, eine vorgegebene Realität unkritisch anzunehmen, noch die konstitutive Kraft auf eine subjektive Instanz verweisen, die einer Form des idealistischen Dogmatismus entspringt. Die Entdeckung der Präphänomenalität läuft darauf hinaus, *in der Phänomenologie* eine Perspektive geltend zu machen, *die jenseits* von Realismus und Subjektivismus *liegt*. Die präphänomenale Dimension umfasst drei Konzepte von Phänomenen, drei Arten von Konstruktionen und drei Arten von Synthesen. Was diese Dimension besonders charakterisiert, ist genau das, was das Erscheinende mit dem Prinzip des Sinns und des Seins verbindet –

---

[20] Zur Deleuze’schen Rolle in den phänomenologischen Debatten ab den 1960er Jahren, siehe A. Schnell, *Deleuze und die Phänomenologie*. *Eine Auslegung von* Logik des Sinns, Frankfurt am Main, Klostermann, „Rote Reihe“, 2025.

[21] G. Deleuze, *Logique du sens*, a. a. O., S. 33.

[22] Vgl. A. Schnell, *Die Entdeckung der Präphänomenalität*. *Vorlesungen zur theoretischen Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Klostermann, „Zu den Sachen Selbst“, Band 1, 2025 (Kapitel IV); vgl. auch *Was ist Phänomenologie ?*, Frankfurt am Main, Klostermann, „Rote Reihe“, 2019 (Kapitel I); *Wirklichkeitsbilder*, Tübingen, Mohr Siebeck, „Philosophische Untersuchungen“, 2015 („Phänomen und Konstruktion”).

[23] Zu diesen beiden Begriffen, siehe. *Die Entdeckung der Präphänomenalität*, *op. cit.*

nämlich die „transzendentale Matrix des sich bildenden Sinns“ im Herzen der Präphänomenalität.

Der Grund, warum die Thematisierung dieser *Matrix* heute in der theoretischen Phänomenologie (die wir als „generative theoretische Phänomenologie“ bezeichnen) einen so wichtigen Platz einnimmt, ist zweierlei: Er hängt sowohl mit systematischen als auch mit historischen Aspekten zusammen. Es ist festzustellen, dass in den bedeutendsten Ausarbeitungen der seit den 1960er Jahren neu gestalteten Phänomenologie entweder das Konzept der Matrix explizit erscheint (bei Richir[24] oder Henry[25]) oder sich eine solche Matrix unter einem anderen Namen manifestiert (bei Derrida[26] oder Deleuze[27]). Die Tatsache, dass die Matrix nach der Abkehr von den klassischen idealistischen Systemen ein Comeback feiert – wenn auch anonym –, lässt sich somit in zahlreichen wichtigen Texten nachweisen. Die Matrix zeigt, dass der Prozess der Bedeutungsbildung nicht völlig anarchisch, sondern *orientiert* ist – wenn auch „unbewusst“ (aus nicht-psychoanalytischer Perspektive). Sie stellt eine Art Kreuzung zwischen einer „Kategorientafel“ der Präphänomenalität und ihrem spekulativen *Movens* dar, für das die drei grundlegenden Momente der Hegelschen Dialektik ein Modell liefern. Sie ist *das* „Urphänomen” der generativen theoretischen Phänomenologie, die das gnoseologische und ontologische Prinzip der Korrelation zu einem herausragenden Phänomen erhebt. Sie ist jedoch keine feste Struktur. Und sie legt den konstitutiven Verlauf der Erfahrung nicht im Voraus fest – das phänomenologische Feld kehrt nicht zu einer zugrunde liegenden rationalen Struktur zurück, wie es bei den deutschen Idealisten der Fall war. Es handelt sich um eine mobile und dynamische Struktur, die – und das ist bemerkenswert – je nach Autor sehr unterschiedlich konfiguriert ist. Diese Variabilität bestätigt in anderer Form den dynamischen und offenen Charakter der „Matrix“.

Diese Suche nach der „Matrix“ hängt übrigens mit dem phänomenologischen Verständnis der Beziehung zwischen „Phänomen“ und „Erscheinung“ zusammen – was uns die Gelegenheit gibt, den Begriff „Phänomen“ näher zu erläutern. Wie wir gesehen haben, ist das Phänomen nicht rein „als Phänomen“ identifizierbar, sondern grundsätzlich nicht mit sich selbst identisch, unbestimmt und auf keine Aussage reduzierbar. Paradoxerweise ist es das Unscheinbarste, was es gibt: Es erscheint, indem es sich entzieht (*vgl*. Heidegger und Richir). Die Erscheinung hat daher einen paradoxen Status: Sie erscheint, ohne sich jemals auf eine bestimmte Erscheinung reduzieren zu lassen, und widersteht der logischen Identifizierung und der Dialektik der Negation. Ihre Kraft beruht auf einer ursprünglichen Vielfältigkeit, einer konstitutiven „Verzerrung“ (*vgl*. Merleau-Ponty, Richir): Das Phänomen phänomenalisiert sich in einem permanenten Spannungsfeld zwischen Präsenz und Abwesenheit, Gewinn und Verlust von Phänomenalität. Es gehört weder zum Sein noch zum Nichts, sondern zu einem nicht-tautologischen Regime, das jenseits der klassischen Kategorien liegt.
Daraus folgt, dass das Phänomen weder als *Sein* noch als Sinn *des Seins* noch als gegebener *psychologischer Inhalt* verstanden werden kann. Das Phänomen übernimmt nicht mehr die Rolle der Grundlage (*Grund*) (*vgl*. erneut Heidegger), sondern erzeugt die Phänomenalität nur noch in instabiler Form. Das Phänomen ist daher untrennbar mit einer ursprünglichen Illusion verbunden. Sein eigentlicher Inhalt ist keine Identität der Bedeutung, sondern ein „anonymes

[24] Ebd. (Kapitel III).
[25] Die „Tonarten [der Affektivität] sind die Matrizen des Seins“, M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1985, S. 334. Auch J.-L. Marion verwendet diesen Begriff häufig (für die Entstehung des Ereignisses, den Widerspruch usw.).
[26] „Écriture“, „pharmakon“, „différance“ usw.
[27] „Ereignis“, „Oberflächeneffekt“, „Sinn“, „Simulakrum“ (im platonischen Sinne), „paradoxe Instanz“ oder „Differenzierendes“, „Infinitiv“, „Phallus“ und insbesondere „Phantasma“.

Wachstum von Sinn," unvollendet, fließend und überschreitend, das jede abstrakte Identifizierung immer zu früh oder zu spät erfasst. Das Phänomen phänomenalisiert sich in einem „Aufblitzen" (vgl. erneut Richir), einem Schwanken zwischen Erscheinen und Verschwinden, zwischen phänomenologischer Konkretheit und psychologischer Abstraktion. In diesem Sinne ist das Phänomen – und darin verweist es auf die „Matrix" – nichts anderes als diese Bewegung der Phänomenalisierung selbst, die sich jeder ontologischen oder eidetischen Stabilisierung entzieht.

Die Thematisierung der Präphänomenalität entspricht noch einem weiteren *Desiderat* der transzendentalen Philosophie – und Phänomenologie – (die Heidegger und Husserl vorausgeht und bis zum Kantischen Transzendentalismus zurückreicht). Es handelt sich um eine Klärung des Status der *Subjektivität* im Rahmen der transzendentalen Philosophie.[28] Diese Instanz, zunächst als „transzendentales Subjekt" bezeichnet, wurde von Kant eingeführt, um ein Problem der *Erkenntnis* zu lösen (das sich in Wirklichkeit mindestens bis zu Platon zurückverfolgen lässt): Wie lässt sich die „Stabilität," d. h. der notwendige und universelle Charakter unseres Wissens erklären, da es sich immer und nicht weniger notwendigerweise auf eine vielfältige, „instabile" und veränderliche Sinneswelt bezieht? Die Hervorhebung dieses „transzendentalen Subjekts" zur Lösung dieses Problems warf jedoch sofort eine Reihe von Fragen auf: Welcher Zusammenhang besteht zwischen dem transzendentalen, „universellen" Subjekt und dem empirischen, „singulären" Subjekt? Welchen *Bewusstseinsstatus* hat die „transzendentale Anschauung"? Wie kann diese die Einheit des Objekts auf der Grundlage des sinnlich wahrnehmbaren Verschiedenen „bewirken"? Kurz gesagt: Wie hängen das „Transzendentale" und das „Empirische" konkret zusammen? Diese Fragen tauchten bei Husserl in einer anderen Form wieder auf: In welcher Beziehung stehen das konstitutive transzendentale Ego und das Ich der natürlichen Haltung zueinander und wie unterscheiden sie sich voneinander? Was ist die genaue und konkrete Bedeutung der Konstitution? Wie lässt sich die Verbindung zwischen Phänomenalität und Präphänomenalität verstehen? Die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem „Transzendentalen" und dem „Empirischen" blieb, wie wir sehen, auch für den Begründer der Phänomenologie problematisch.
Unsere These lautet, dass die Ersetzung eines transzendentalen „Subjekts" durch den Prozess der „sich bildenden Bedeutung" zu einer neuen Form der „Subjektivität" führt, die sich von ihren traditionellen Versionen unterscheidet. Diese wird als „Feld" verstanden (vgl. Fink, Sartre, Merleau-Ponty). Wie beantwortet die Abgrenzung seiner Koordinaten die aufgeworfenen Fragen?
Die räumliche Konnotation des Begriffs „Feld" kann zu Verwirrung führen. Das Feld ist kein Ort. Es charakterisiert die Präphänomenalität innerhalb der Phänomenalität. *Dank der phänomenologischen Konstruktion sind wir in der Lage, uns ihrer bedeutungsgenerierenden Kraft bewusst zu werden*; *und es ist die phänomenologische Kontraktion, die ihre ontogonische Kraft oder Aktivität offenbart*. Die Präphänomenalität erweist sich somit als ein „Feld" der Spannung, das affektiv aufgeladen ist und seine eigene Figur der Subjektivität entfaltet, in der sich gnoseologische und ontologische Vektoren verflechten.
Vertiefen wir den Status dieser beiden grundlegenden Operatoren der generativen theoretischen Phänomenologie. In einer berühmten Studie[29] unterschied Fink zwischen den „thematischen" und den „operativen" Begriffen der Husserlschen Phänomenologie. Die ersten beziehen sich auf die Objekte, auf die sich das Bewusstsein richtet und die von der Phänomenologie beschrieben werden. Die „operativen" Konzepte hingegen sind methodische Instrumente, die

[28] Die Subjektivität ist also aus der zeitgenössischen theoretischen Phänomenologie nicht vollständig eliminiert.
[29] E. Fink, „Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie", *Nähe und Distanz*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1976.

es ermöglichen, den Bereich der phänomenologischen Beschreibung selbst zu erschließen. Sie beziehen sich nicht auf einen Gegenstand, sondern strukturieren die Methode, die dessen Erscheinen ermöglicht. Diese beiden Arten von Begriffen sind voneinander abhängig – die „operativen" Begriffe schaffen den Raum, in dem die „thematischen" Begriffe Bedeutung erlangen (und sie können selbst Gegenstand der Analyse werden).
In der theoretischen generativen Phänomenologie sind die phänomenologischen „Konstruktionen" und „Kontraktionen" jedoch weder „thematische" noch „operative" Konzepte. Man könnte sie als „*generativ* wirkende" Konzepte bezeichnen. Sie liegen sozusagen unterhalb der Unterscheidung zwischen einer vom Phänomenologen vollzogenen Verwirklichung und einer rein logisch-begrifflichen Bestimmung, die zur transzendentalen Erfahrung gehört. Konstruktionen und Kontraktionen sind gewissermaßen „Schwingungen" oder „Pulsationen" des präphänomenalen Feldes. Sie sind nicht implizit wirksam, sondern „verwirklichen" auf präphänomenaler Ebene auf effektive Weise (*bewirkend*) genau das, was dann in der phänomenalen Sphäre als vereinigende „Synthese" erscheint. Sie sind weder „transpossibel" (Maldiney[30]) noch „virtuell" (Richir[31]), sondern zeichnen sich durch eine Art paradoxer „Antivirtualität"[32] aus, da sie an der Ontogenese beteiligt sind, ohne dass man ihnen irgendeine Form des Seins zuschreiben könnte. Diese wirksamen Verwirklichungen (die im theoretischen Sinne der Generativität unterliegen) tragen somit dazu bei, die ontogonische Kraft im transzendentalen Regime zu verdeutlichen.
So lässt sich die transzendentale Subjektivität, die endgültig von jeder Substantialisierung befreit ist, als Wirkung und Dynamik eines präphänomenalen Feldes denken, dessen phänomenologische Konstruktionen und Kontraktionen die Wirkungsweisen darstellen, durch die sich die Genese der Bedeutung und die Ontogenese der Phänomenalität artikulieren.

*

Ich komme nun zum Schluss. Die transzendentale Phänomenologie und die sozio-historische Welt entfalten sich auf unterschiedlichen Ebenen, die nicht in einer eindeutigen grundlegenden Beziehung zueinander gedacht werden können. Von der transzendentalen Philosophie zu verlangen, dass sie eine Verbindung zur natürlichen Welt herstellt oder eine Brücke zu ihr schlägt, hieße, von vornherein anzunehmen, dass ihr eine Form der Realität vorgegeben wäre, die eine solche Konsistenz hätte, dass sie eine transzendentale Grundlage erfordern würde. Die eigentliche Geste der generativen theoretischen Phänomenologie – eine Geste, die der Inspiration Richirs, aber auch und vor allem jeder transzendentalen Philosophie, die sich ihrer grundlegenden Optionen bewusst ist, treu bleibt – besteht jedoch darin, jede Form von „realer" oder „realistischer" *Vorhandenheit* radikal abzulehnen und die sich daraus ergebenden Konsequenzen zu ziehen.
Die grundlegende Aufgabe der transzendentalen Phänomenologie besteht daher darin, die Entstehung der natürlichen Welt *sichtbar* zu machen – die, wie wir gesehen haben, untrennbar mit ihrem Charakter als „*Er*scheinung" im Sinne von „Simulakrum" verbunden ist.[33] In diesem Sinne ist es keineswegs Aufgabe der transzendentalen Phänomenologie, eine angebliche Lücke

[30] H. Maldiney, „L'existant", in *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, J. Millon, insbesondere S. 302-313.
[31] M. Richir, „Potentiel et virtuel", *Revue de l'Université de Bruxelles*, Brüssel, 1998, S. 160-168. *Vgl.* auch E. Bellato & I. Fazakas, „Le virtuel et le transcendantal", *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, Bd. 2, Nr. 2, 2014, S. 203-225.
[32] Das Virtuelle bezeichnet auf transzendentaler Ebene das, was mit einem minimalen Seinsgehalt ausgestattet ist, ohne jemals in der Erfahrung verwirklicht zu werden; die phänomenologische Konstruktion und Kontraktion hingegen sind ontogenetische Operatoren, haben aber auf transzendentaler Ebene keinen ontologischen Status. In diesem Sinne sind sie „antivirtuell".
[33] Vgl. Kapitel II und III von *Die Entdeckung der Präphänomenalität*, *op. cit.*

der Lebenswelt zu schließen, geschweige denn eine Verbindung zu einer Art von Realität herzustellen, deren trügerischen Charakter sie aufzeigt. Tatsächlich erweist sich jede „an sich“ gegebene Gabe als unhaltbar, da sie vorgibt, etwas als bereits gelöst zu betrachten, was in Wirklichkeit ein philosophisches Problem darstellt: nämlich die Erläuterung der eigentlichen Bedeutung dieser Gabe.

Verhindert diese Trennung zwischen dem „Transzendentalen“ und dem „Empirischen“ (die gleichzeitig eine Verflechtung ist) jedoch, die Präsenz des Transzendentalen innerhalb des Empirischen anzuerkennen und somit jede starre Trennung zwischen diesen beiden Sphären abzulehnen? Keineswegs. Die generative theoretische Phänomenologie entfaltet sich als ein philosophisches Projekt, das sich explizit mit der Nicht-Trennung einer gnoseologischen und einer ontologischen Dimension auseinandersetzt, wobei diese Nicht-Trennung zu einem rigorosen Verständnis der Entfaltung des Realen führt – indem sie es aus jeder stummen Äußerlichkeit herausreißt und festlegt, was es transzendental verständlich macht. Es handelt sich hier keineswegs um die Einführung eines externen Postulats, das willkürlich auferlegt oder dogmatisch behauptet wird. Vielmehr geht es um eine Notwendigkeit, die sich allmählich aus den eigenen Ressourcen der phänomenologischen Methode ergibt. Diese Notwendigkeit kristallisiert sich innerhalb des neuen Feldes – dieser „neuen Welt“ – heraus, das durch die phänomenologische *Epoché* und Reduktion eröffnet wird. Was manche als spekulative Verschiebung oder unbegründete Extrapolation auffassen könnten, erweist sich somit im Gegenteil als konsequente Fortsetzung der methodologischen Implikationen, die dem phänomenologischen Ansatz selbst innewohnen.