TRANSZENDENTALE MOTIVE IN DER PHÄNOMENOLOGIE

Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal/ITP)

© Copyright November 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).

Einleitung

Das Transzendentale hat in der Geschichte der Phänomenologie mehrere Gestalten angenommen. Einen Schlüssel zum Verständnis dieser Vielfalt bietet Husserls Bestimmung in § 26 der *Krisis*: Er gebraucht das Wort „transzendental" „im weitesten Sinne" für ein „Motiv", nämlich „das Motiv des Rückfragens nach der letzten Quelle aller Erkenntnisbildungen, des Sichbesinnens des Erkennenden auf sich selbst und sein erkennendes Leben" (Hua VI, 100f.). Bezeichnet bei Kant „transzendental" eine Erkenntnis, die sich mit unserer *Erkenntnisart von Gegenständen* beschäftigt, sofern diese a priori möglich sein soll, so ist das Transzendentale bei Husserl zuerst eine *Bewegung des rückfragenden* und sich besinnenden *Denkens*. Das Transzendentale ist hier ein Vollzug der Ausweisung, in dem Erkenntnis und Verständnis ihre Legitimation aus den Leistungen des erkennenden Lebens gewinnen; was als Bedingung gilt, wird allererst in ihm bestimmt. Dieses Motiv gibt eine Richtung vor, legt aber noch nicht fest, wie dieser Rückgang zu vollziehen ist und was als jene letzte Quelle gelten soll. An diesen Fragen scheiden sich unterschiedliche Auslegungen und Durchführungen des gemeinsamen Ansatzes, in denen jeweils eigene transzendentale Motive hervortreten. Im Folgenden untersuche ich, wie sich diese Motive voneinander abheben, ineinander verschränken und wechselseitig korrigieren – und welche systematischen Konsequenzen sich ergeben, wenn man sie jeweils zu Ende denkt.

Husserl und Heidegger hinterlassen der nachfolgenden Phänomenologie eine offene Frage. Beide knüpfen an Kants Grundgedanken an, dass es in der Transzendentalphilosophie um die Möglichkeit eines apriorischen Gegenstandsbezugs geht – um „die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können" (KrV A 85/B 117). Kant bestimmt die transzendentale Frage als Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit objektiver Erfahrung. Seine Argumentation ist dabei regressiv: Sie geht von der unbestreitbaren Faktizität von Erfahrung und Erkenntnis aus und rekonstruiert deren notwendige Bedingungen, mit dem Anspruch, deren objektive Gültigkeit zu erweisen. Diese Bedingungen selbst werden aber nicht als ein eigenes Feld der Erfahrung zugänglich, gerade weil sie Erfahrung erst möglich machen. Husserl und Heidegger verschieben diese Fragestellung, indem sie die Sphäre, in der solche Bedingungen wirksam sind, selbst phänomenologisch freilegen wollen: das „transzendentale Leben" der Subjektivität bei Husserl, die existenzial-ontologischen Strukturen des Daseins bei Heidegger. Damit haben sie der Phänomenologie aber zwei Richtungen gegeben, eine gnoseologische und eine ontologische. Ob diese beiden Richtungen miteinander vereinbar sind oder radikal verschiedene Ansätze darstellen, haben sie selbst nicht entschieden. Diese Frage ist bis heute die Grundfrage dessen, was Eugen Fink 1934 die „phänomenologische Grundlegungsidee"[1] genannt hat.

Meine These lautet: Die beiden Richtungen lassen sich vermitteln – aber nicht durch eine nachträgliche Synthese, sondern weil das Transzendentale, recht verstanden, einen Problemzusammenhang *diesseits* der Spaltung von Erkenntnistheorie und Ontologie erschließt.

[1] E. Fink, „Was will die Phänomenologie Edmund Husserls?" (1934), in *Studien zur Phänomenologie. 1930-1939*, Den Haag, M. Nijhoff, 1966, S. 157ff.

Ontologische Tragweite hat dieser Zusammenhang bereits dort, wo die Analyse Bedingungen der Einheit, Identität und zeitlichen Verfassung des Gegenstandes freilegt; ob er bis zum *Dass* des Seienden reicht, hängt von einer spekulativen Voraussetzung ab, die ich ausdrücklich machen werde. Klärt sich die Phänomenologie über diese Grundlagen auf, so wird sie zu einer – im theoretischen Verstande – *generativen* Phänomenologie, zu dem, was ich auch einen „phänomenologischen spekulativen Idealismus" genannt habe.[2]
Um diese These zu begründen, unterscheide ich fünf transzendentale Motive:

1. das Motiv der *Ausweisung*, in dem Husserl die Begründung der Erkenntnis im Rückgang auf das transzendentale Leben liefert und das Transzendentale so von einer Bedingung in ein Feld, in ein „Leben" verwandelt;
2. das Motiv der *Ermöglichung*, das Heidegger von *Sein und Zeit* bis zu den *Grundbegriffen der Metaphysik* erprobt und das in auffälliger Nähe zu Fichte steht;
3. das Motiv der *Wechselbedingtheit* von Konstituierendem und Konstituiertem, das Schelling vorbereitet und Levinas ausdrücklich formuliert hat;
4. das Motiv der *Konstruktion* (oder der *Genese*), das sich dort meldet, wo die Beschreibung an ihre Grenzen gerät, das bei Husserl und Fink eine präimmanente Sphäre erschließt und beim frühen Derrida mit dem dritten Motiv verbunden wird;
5. schließlich das Motiv der *Selbstreflexivität der Sinnbildung*, das Richir freigelegt hat und das ich unter dem Titel eines „transzendentalen Sinnbildungsprozesses" weiterzuführen versuche.

Diese Motive sind nicht fünf Bedeutungen des Wortes „transzendental". Sie bezeichnen vielmehr fünf strukturelle Ausformungen des einen transzendentalen Grundmotivs: des Rückgangs auf die Ermöglichungsbedingungen von Sinn, Geltung und Sein. Darum sind sie auch keine Stationen einer Entwicklung, in der das Spätere das Frühere überholt. Sie bilden – das ist die systematische Pointe – Dimensionen einer einzigen Struktur, die ich am Ende als „reflexible Matrix" darstellen werde. Ein Wort noch zur Methode: Die historischen Bezüge, die ich herstelle, verstehe ich nicht als Philosophiehistoriographie. Es geht um Begriffsbildungen, die sich oft hinter dem Rücken der Autoren vollzogen haben. Heidegger etwa hat Fichtes Wissenschaftslehre von 1804/II – obgleich sie seit 1834 in den Nachgelassenen Werken gedruckt vorlag – nicht nachweisbar rezipiert, als er deren Figur der Ermöglichung in einer von Fichte unabhängigen Form erneut ausarbeitete. Gerade solche Konvergenzen ohne sichtbaren Einfluss sind systematisch aufschlussreich.

I] Das Motiv der Ausweisung: Husserl

Beginnen wir mit Kant, denn nur vor seinem Hintergrund wird verständlich, was Husserl am Begriff des Transzendentalen verändert. „Ich nenne alle Erkenntnis transzendental", heißt es in der Einleitung der *Kritik der reinen Vernunft* (1787), „die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt" (KrV B 25). Transzendental heißt also: auf die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung und damit der Erkenntnis bezogen. Kants Grundgedanke ist, dass

[2] Die systematische Ausarbeitung dieser Position findet sich in A. Schnell, *Die Entdeckung der Präphänomenalität. Vorlesungen zur theoretischen Phänomenologie*, Frankfurt a. M., Klostermann, 2025 („Zu den Sachen Selbst", Bd. 1), insbesondere in der 6. Vorlesung, „Transzendentalität, Phänomenalität, Generativität" (S. 99–113), und in der 8. Vorlesung, „Entwurf einer generativen ‚Theo-Ontologie'" (S. 131–145); im Folgenden zitiert als *Entdeckung*. Dort wird die präphänomenale Sphäre auf drei Wegen erschlossen: durch eine Erweiterung der phänomenologischen Methode, über die transzendentale Logik und über die „Strukturen der Transzendentalität" (S. 99–104). Zur Kennzeichnung dieser Position als transzendentaler Idealismus vgl. ebd., S. 101 und 113.

die Notwendigkeit, die jede Erkenntnis kennzeichnet, nicht aus der chaotischen sinnlichen Mannigfaltigkeit stammen kann, sondern vom Subjekt in das Erfahrene „hineingelegt" werden muss: „Aller Notwendigkeit liegt jederzeit eine transzendentale Bedingung zum Grunde" (KrV A 106). Die transzendentale Apperzeption bewirkt Einheit im Mannigfaltigen und stellt dadurch den apriorischen Gegenstandsbezug her. Zwar lehrt Kant im obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile, „die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung" (KrV A 158/B 197). Doch dieses „zugleich" bleibt auf Gegenstände möglicher Erfahrung, also auf Erscheinungen, beschränkt: Das Subjektive gewinnt bei Kant keine eigenständige ontologische Relevanz, sondern bleibt im Rahmen einer transzendentallogischen Rechtfertigung der Erkenntnis. In eben diesem „zugleich" liegt aber der Keim dessen, was die Phänomenologie freilegen wird.

Fichte hat diesen Kantischen Begriff um eine zweite Bestimmung bereichert, die für die Phänomenologie wegweisend ist. In der *Wissenschaftslehre* von 1804/II erklärt er es zu Kants eigentlicher Entdeckung, dass alles Sein ein Denken oder Bewusstsein seiner selbst setzt. Das bloße Sein ist immer nur die eine Hälfte eines Ganzen; die absolute Einheit liegt weder im Sein noch im Bewusstsein, sondern im Prinzip ihrer Untrennbarkeit, das zugleich das Prinzip ihrer Disjunktion ist. Das Transzendentale ist hier *Korrelation* – und zwar eine Korrelation, die der Unterscheidung von Vorstellung und Ding vorausliegt und deren Verbindung allererst möglich macht. Zwischen den beiden Bestimmungen, der Korrelation und dem Ermöglichen, besteht jedoch eine Spannung. Wird die Korrelation statisch gedacht, ist nicht einzusehen, wie aus ihr ein Möglichmachen hervorgehen soll. Und ist das Ermöglichende der Erfahrung schlechthin unzugänglich, lässt sich nicht verständlich machen, wie es eine aufweisbare „objektive Realität" haben kann. Fichte löst diese Spannung durch einen unmittelbaren Vollzug des Wissens – in der Jenaer Zeit unter dem Titel der intellektuellen Anschauung, 1804 als genetische Einsicht in das „Licht". Husserl löst sie durch den Begriff der *transzendentalen Erfahrung*.

Darin liegt der erste große Schritt. Die Korrelation von subjektiven Gegebenheitsweisen und objektiver Gegebenheit – die noetisch-noematische Korrelation – ist für Husserl nicht etwas, das man als Bedingung der Erkenntnis bloß annehmen muss, um deren Möglichkeit zu erklären. Sie bildet ein eigenes, unendliches Forschungsfeld. Das Transzendentale bezeichnet nicht länger eine Erkenntnisart, sondern die transzendentale Subjektivität in ihrem transzendentalen *Leben*, mit seiner transzendental auszulegenden Affektivität, Leiblichkeit und Zeitlichkeit. Es macht eine eigene Sphäre aus, die durch die Reduktion eröffnet wird: gleichsam eine „neue Welt".

Entscheidend ist, was dieser Schritt für die Begründung der Erkenntnis bedeutet. Die transzendentale Deduktion beantwortet die *quaestio iuris*, indem sie die Kategorien als Bedingungen möglicher Erfahrung erweist; diese Bedingungen werden erschlossen, nicht selbst zur Gegebenheit gebracht. Husserl verlangt dagegen, dass der Rechtsgrund der Erkenntnis *ausgewiesen* wird: Jede Geltung ist auf die Leistungen des transzendentalen Lebens zurückzuführen, in denen sie sich bildet, und dort zu der Evidenz zu bringen, die ihr Recht begründet – gemäß dem „Prinzip aller Prinzipien", nach dem jede originär gebende Anschauung eine „Rechtsquelle der Erkenntnis" ist (*Ideen I*, § 24). Die Rückfrage gibt dieser Bewegung nur die Richtung; ihr Sinn ist die Ausweisung. Phänomenologische Legitimation – der Erkenntnis wie des Verständnisses – heißt, dass das Begründende selbst zur Gegebenheit kommt, statt als logische Bedingung bloß angesetzt zu werden. Erst die Ausweisung macht das Transzendentale zu einem Feld möglicher Erfahrung.

Den klassischen Ort dieser Konzeption bildet der § 41 der *Cartesianischen Meditationen*. Am Ende des § 40 formuliert Husserl das „Cartesianische Problem": Wie kann das ganze, „in der Immanenz des Bewusstseinslebens verlaufende Spiel objektive Bedeutung gewinnen?" (Hua I, 116). Seine Antwort lautet: Wer in systematischer Selbstbesinnung sein gesamtes Bewusstseinsfeld enthüllt, erkennt, „dass alles für es Seiende sich in ihm selbst

Konstituierendes ist". „Transzendenz in jeder Form ist ein immanenter, innerhalb des ego sich konstituierender Seinscharakter" (Hua I, 117). Echte Erkenntnistheorie ist darum allein als transzendental-phänomenologische sinnvoll. Sie hat es nicht mit „widersinnigen Schlüssen von einer vermeinten Immanenz auf eine vermeinte Transzendenz" zu tun, sondern mit der „systematischen Aufklärung der Erkenntnisleistung", in der jede Art Seiendes „verständlich [wird] als eben in dieser Leistung konstituiertes *Gebilde* der transzendentalen Subjektivität" (Hua I, 118). In dieser Konkretion ist die Phänomenologie „eo ipso transzendentaler Idealismus" – ausdrücklich nicht ein kantischer, der die Dinge an sich als Grenzbegriff offenhält. „*Der Erweis dieses Idealismus ist also die Phänomenologie selbst*" (Hua I, 119).
Zwei Wörter in diesen Passagen verdienen besondere Aufmerksamkeit. Das erste ist „Selbstauslegung": Die phänomenologische Auslegung ist Selbstauslegung des ego; sie fällt mit dem Vollzug der Legitimation zusammen. Das zweite ist „Gebilde". Seiendes ist konstituiertes Sinn*gebilde*, und in diesem Wort klingt an, dass die Konstitution nicht allein die Wahrnehmung, sondern in mindestens gleichem Maße die Einbildungskraft in Anspruch nimmt. Nicht zufällig ist die Wesensdimension jeder phänomenologischen Analyse für Husserl nur durch Ein*bildungs*kraft und Phantasie zugänglich. Ich komme darauf am Ende zurück.
Lesen wir nun die Definition aus der *Krisis* noch einmal genauer. Das transzendentale Motiv ist das Rückfragen des Erkennenden auf sein erkennendes Leben, „in welchem alle ihm geltenden wissenschaftlichen Gebilde zwecktätig geschehen, als Erwerbe aufbewahrt und frei verfügbar geworden sind und werden" (Hua VI, 100 f.). „Transzendental" heißt hier nicht mehr: auf bloße Bedingungen der Möglichkeit bezogen. Es heißt: die Begründung der Erkenntnis und des Verstehens im Rückgang auf dieses Leben ausweisend und damit ein phänomenologisches Feld eröffnend, das als erkennendes Leben einen ebenso aktiven wie verhüllten Beitrag zur Sinn-Bildung überhaupt liefert.

Drei Ebenen der phänomenologischen Analyse

Die bisherigen Überlegungen fordern eine Unterscheidung, die bei Husserl selbst nur implizit bleibt. Ich unterscheide im Folgenden drei Ebenen: die natürliche Einstellung, die immanente Korrelation von Bewusstsein und Gegenstand sowie eine präimmanente bzw. präphänomenale Dimension anonymer Sinnbildung. Die erste ist vorphänomenologisch, die zweite deskriptiv zugänglich, die dritte konstruktiv (aber dennoch anschaulich – im Sinne dessen, was Fink „konstruktive Anschauung" nennt: einer Anschauung, die sich nicht auf vorliegende Gegebenheiten stützt, sondern sich im Vollzug der Konstruktion selbst ausweist). Diese Unterscheidung wird für den weiteren Gang dieser Überlegungen entscheidend sein.
Die erste Ebene ist die der natürlichen Einstellung, in der das Erscheinende als an sich seiend genommen wird; sie ist streng genommen nicht phänomenologisch. Die zweite ist die durch Epoché und Reduktion eröffnete Sphäre des immanenten Bewusstseins. Hier herrscht die noetisch-noematische Korrelation, und hier sind Husserls berühmteste Analysen angesiedelt, etwa die der Abschattungskontinua. Die dritte aber ist die Sphäre des *präimmanenten* Bewusstseins, die Husserl ausdrücklich in seinen Zeitanalysen eröffnet, vor allem in den späten Texten von Husserliana X und in den *Bernauer Manuskripten*.[3] Streng genommen kann hier nicht mehr von „Bewusstsein" gesprochen werden, denn nichts Bewusstseinsimmanentes lässt sich hier beschreiben. Präimmanenz bedeutet radikale Anonymität; Patočka hat dafür den Begriff einer „asubjektiven Phänomenologie" geprägt. Und doch ist auch hier Korrelativität gegeben – nicht als Bezug auf ein vorausgesetztes Sein, sondern als „Polarität" einer

[3] Husserl spricht im § 39 der Zeitvorlesungen von 1904/1905 (Hua X) ausdrücklich von einer „präphänomenalen" oder „präimmanenten" Zeitlichkeit. Zur Erschließung dieser Sphäre vom „inneren Rand des phänomenalen Feldes" her – und zu dem Befund, dass Husserls Texte, selbst seine Arbeitsmanuskripte, hier keine konkrete Auskunft geben und sich die Literatur, mit Ausnahme von Fink und Richir, kaum mit dieser Problematik befasst hat – vgl. *Entdeckung*, S. 99.

vorintentionalen Korrelation. Die Immanenz ist die Sphäre der phänomenologischen Deskription; die Präimmanenz ist die Sphäre der phänomenologischen Konstruktion. Man könnte dabei „präimmanent" für die sachliche Dimension diesseits der Bewusstseinsimmanenz und „präphänomenal" für ihren methodischen Status verwenden: In jedem Fall ist sie nicht direkt beschreibbar, sondern nur konstruktiv erschließbar.

Die Grenze der Deskription

Husserl hat die Konsequenz dieser Sachlage in der *Krisis* selbst gezogen, wenn auch nicht zu Ende geführt. Drei Verschiebungen sind entscheidend. Erstens verlagert sich die Ausweisung von der radikalen Legitimation der Erkenntnis auf eine neue Aufgabe: das *Verständlichmachen*. Intentionalität ist nun „der Titel für die einzig wirkliche und echte Erklärung, Verständlichmachung" (Hua VI, 171), und das heißt: Rückleitung auf die intentionalen Ursprünge und Einheiten der Sinnbildung. „Es gilt nicht Objektivität zu sichern, sondern sie zu verstehen" (Hua VI, 193).[4] Zweitens erweitert Husserl das „Prinzip aller Prinzipien" auf nicht-anschauliche Bewusstseinsweisen und deren Rückbezogenheit auf Möglichkeiten der Anschauung. Objektive Existenz gründet somit in Vergegenwärtigungen – und neben der Wiedererinnerung muss man hier auch Einbildung und Phantasie hinzunehmen. Drittens – und das ist vielleicht der wichtigste Gedanke dieser Schrift – gibt Husserl zu verstehen, dass es eine bloß „deskriptive" Wissenschaft vom transzendentalen Sein und Leben vielleicht gar nicht geben könne (vgl. *Krisis*, § 52).[5] Auf der konstitutiv tiefsten Ebene versagt die Deskription.
Was an ihre Stelle treten soll, bleibt bei Husserl offen. Er verweist zwar auf die eidetische Methode, die aber schon der statischen Phänomenologie zugrunde lag. Und wo er das Paradox der Subjektivität auflösen muss – dass die weltkonstituierende Subjektivität zugleich ein Teil der Welt ist –, greift er auf die Primordialität und die vergemeinschaftete Intersubjektivität zurück.[6] Den Weg in eine anonyme Sinnbildung unterhalb jedes Ich-Pols, der sich hier anbot, geht er nicht. Hier bleibt bei Husserl eine Möglichkeit unausgeführt, die für die weitere Entwicklung der Phänomenologie entscheidend geworden ist; dass sie unausgeführt blieb, ist ein Hauptgrund für den Vorwurf des Subjektivismus und Solipsismus, der Husserl bis heute begleitet. Halten wir fest: Das erste transzendentale Motiv weist die Begründung der Erkenntnis im Rückgang auf das transzendentale Leben aus und verwandelt so die Bedingung in ein Feld. Aber es stößt an eine Grenze, an der die Ausweisung eine andere als die deskriptive Gestalt annehmen muss.

II] Das Motiv der Ermöglichung: Heidegger (und Fichte)

Bei Heidegger hängt der Begriff des Transzendentalen aufs Engste mit dem der Möglichkeit zusammen, und auch hier beginnt alles bei Kant. Heidegger zitiert in den *Grundproblemen der Phänomenologie* gern einen Satz aus der Vorrede der *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft*: „etwas a priori erkennen [heißt,] es aus seiner bloßen Möglichkeit

[4] Zur Aufnahme dieses „transzendentalen Verständlichmachens" in eine „generative Synthese", die eine quasi-dialektische Konzeption der Legitimation von Wissen erarbeitet, vgl. *Entdeckung*, S. 101.

[5] Genauer gesagt bestreitet Husserl im § 52 nicht die wissenschaftliche Zugänglichkeit des transzendentalen Lebens, wohl aber die Möglichkeit, es nach dem Modell einer empirisch-deskriptiven Tatsachenwissenschaft zu erfassen. Seine positive Antwort lautet: Eidetische Forschung legt die Wesensformen transzendentaler Leistungen frei. Die weitergehende Frage, ob diese eidetische Aufklärung in den Grenzregionen der präimmanenten Sinnbildung noch als Deskription vollzogen werden kann oder ob sie eine konstruktive Methode verlangt, wird damit eröffnet.

[6] Dass Husserl die transzendentale Logik vollständig auf der Seite des Eidetisch-Materiellen lokalisiert und damit gerade dort einen Platz freilässt, wo man die Legitimation der Beziehung zum Objekt erwarten würde, und wie eine „generative transzendentale Logik" diese Lücke schließen soll, ist in *Entdeckung*, S. 101–103, ausgeführt.

erkennen“ (MAN, A IX). In *Sein und Zeit* nimmt er den Idealismus genau in diesem Sinne für sich in Anspruch: „Besagt der Titel Idealismus soviel wie Verständnis dessen, daß Sein nie durch Seiendes erklärbar, sondern für jedes Seiende je schon das ›Transzendentale‹ ist, dann liegt im Idealismus die einzige und rechte Möglichkeit philosophischer Problematik“ (SuZ, 208). Für Heidegger ist „transzendental“ gleichbedeutend mit „fundamentalontologisch“. Was aber leistet diese ontologische Wendung für den Begriff des Transzendentalen? Ich unterscheide vier Gestalten, in denen Heidegger die Möglichkeit bzw. die Ermöglichung erprobt.

Die erste Gestalt ist das *Sein-Können* des Daseins (SuZ, § 31). Das Dasein ist Erschlossenheit, und sein Verstehen hat keinen Gegenstand im Sinne von etwas inhaltlich Bestimmbarem. Verstehen ist ein Können: Wer etwas verstanden hat, kann es. Was das Dasein eigens versteht, ist sein eigenes Sein als Existieren. Das Dasein ist nicht dies oder jenes, es ist Möglich-Sein – nicht im Sinne einer logischen Möglichkeit, die der Wirklichkeit untergeordnet wäre, sondern als Existenzial. Heideggers entscheidender Zug besteht darin, dass er die Bedingungen der Möglichkeit nicht wie Husserl auf eine ursprünglich konstituierende Subjektivität zurückführt. Er fragt vielmehr, worin das Fragen nach Bedingungen der Möglichkeit selbst gegründet ist. Seine Antwort: im Entwurfscharakter des Verstehens. „Der Entwurf ist die existenziale Seinsverfassung des Spielraums des faktischen Seinkönnens“ (SuZ, 145). Damit wird das Prinzip, das jede Transzendentalphilosophie motiviert, in die ontologische Struktur des Daseins selbst versetzt. Das ist eine existenzial-ontologische Begründung des Kantischen Transzendentalismus.

Die zweite Gestalt – und sie ist die eigentlich entscheidende – findet sich im § 53. Das Sein zum Tode ist ein Verhalten zur äußersten Möglichkeit, die nicht verwirklicht werden kann, ohne dem Dasein den Boden seines Seins zum Tode zu entziehen. Erwartung wäre hier verfehlt, denn jede Erwartung zielt auf Verwirklichung. Die Möglichkeit muss als Möglichkeit ausgehalten werden: im Vorlaufen, in dem sie „immer größer“ wird bis zur Maßlosigkeit der Möglichkeit der Unmöglichkeit, überhaupt zu existieren. Gerade dieses Vorlaufen in die unüberholbare Möglichkeit erschließt alle faktischen Möglichkeiten als endliche und befreit von der Verlorenheit an die sich andrängenden. Nun aber der Satz, auf den es mir ankommt: „Das Sein zum Tode als Vorlaufen in die Möglichkeit ermöglicht allererst diese Möglichkeit und macht sie als solche frei“ (SuZ, 262). Und weiter: „Die Erschlossenheit der Möglichkeit gründet in der vorlaufenden Ermöglichung“ (SuZ, 264).

Was geschieht hier? Das Dasein als Möglich-Sein macht sein Möglich-Sein selbst möglich – und zwar durch eine Verdoppelung dessen, was möglich macht, in eine *Ermöglichung*, das heißt in die Möglichmachung dessen, was möglich macht. Ich halte diese Figur für eine der genauesten Kennzeichnungen des Transzendentalen, welche die Phänomenologie hervorgebracht hat. Sie ist nicht reflexionsphilosophisch, denn kein Subjekt kehrt hier auf sich zurück; aber sie ist quasi-reflexiv, denn das Ermöglichende wird seinerseits ermöglicht. Und sie hat eine bemerkenswerte Vorgeschichte. Fichte hat genau diese Figur in seiner Analyse des „Soll“ – nicht des „Sollens“! – in der *Wissenschaftslehre* von 1804/II herausgearbeitet. Die transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit des Wissens werden dort durch eine reflexive Verdoppelung legitimiert, durch eine Bewegung, die sicherstellt, dass das, was das Wissen möglich macht, selbst möglich gemacht wird. Fichte erkennt in dieser Verdoppelung den Ort, an dem sich das Wissen als Wissen selbst setzt und rechtfertigt; Heidegger den Ort, an dem die äußerste Möglichkeit für das Dasein gewiss wird.

Gegen diese Lesart liegt ein Einwand nahe. Man kann Heideggers Satz deflationär verstehen: Das Vorlaufen „ermöglicht“ die Möglichkeit nur in dem schwachen Sinne, dass es sie als Möglichkeit freigibt, statt sie durch Erwartung auf Verwirklichung hin zu verstellen; von einer Verdoppelung des Ermöglichenden wäre dann keine Rede. Dieser Einwand übersieht jedoch, worauf Heidegger mit dem Wort „allererst“ insistiert. Die Freigabe ist kein nachträgliches Verhalten zu einer bereits bestehenden Möglichkeit; erst im Vorlaufen gewinnt diese den

Charakter, den sie als äußerste und unüberholbare hat. Dass Heidegger im selben Zusammenhang die Erschlossenheit der Möglichkeit in der „vorlaufenden Ermöglichung“ gründen lässt (SuZ, 264), bestätigt, dass das Ermöglichen hier nicht bloß zugelassen, sondern selbst ermöglicht wird. Die deflationäre Lesart beschreibt die Wirkung der Ermöglichung, nicht ihre Struktur.

Die dritte Gestalt ist der *Selbstentwurf der Zeitlichkeit* in den *Grundproblemen der Phänomenologie* (§ 21). Jedes Verstehen setzt einen Selbstentwurf der Zeitlichkeit voraus, der sich auf seine eigenen horizontalen Schemata entwirft. Damit stellt sich die Regressfrage: Woraufhin werden die Schemata ihrerseits entworfen? Heidegger antwortet, diese Frage könne nicht mehr gestellt werden, weil die ekstatisch-horizontale Einheit der Zeitlichkeit „in sich der Selbstentwurf schlechthin ist“. Die „Folge der einander gleichsam vorgeschaltenen Entwürfe: Verstehen von Seiendem, Entwurf auf Sein, Verstehen von Sein, Entwurf auf die Zeit, hat ihr Ende am Horizont der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit“ (HGA 24, 437). Dieses Ende, das an die Selbstkonstitution des absoluten Bewusstseinsflusses bei Husserl erinnert, ist wieder eine Ermöglichung. Der Selbstentwurf – Entwurf des Selbst und Entwurf durch das Selbst – entgeht dem unendlichen Regress, indem er das Möglichmachen selbst möglich macht. Bemerkenswert ist, dass Heidegger hier schwankt, ob er die Zeitlichkeit des Daseins oder die Temporalität des Seins meint. In diesem Schwanken kündigt sich die Ablösung der transzendentalen Entwürfe von ihrem Letztbezug auf das Dasein an.

Die vierte Gestalt vollendet diese Ablösung. In den *Grundbegriffen der Metaphysik* von 1929/30 entwirft Heidegger eine „Metaphysik der Welt“. Das Offenbarwerden des Seienden entspricht der „Weltbildung“; der Entwurf ist nicht mehr Entwurf des Sein-Könnens, sondern Weltentwurf, „Grundgeschehen“ einer Verwandlung des Menschen in sein Dasein. Auf den vier wichtigsten Seiten dieser Vorlesung analysiert Heidegger den Entwurf als Doppelbewegung: als eine Ent-fernung von sich und eine Zukehr zu sich, die aber nicht zur Ruhe der Reflexion kommt, sondern „den Charakter des Enthebens in das Mögliche“ hat. Das im Entwurf Entworfene zwingt vor das mögliche Wirkliche; „der Entwurf bindet – nicht an das Mögliche und nicht an das Wirkliche, sondern an die Ermöglichung“ (HGA 29/30, 528). Und weiter: „Weder die Möglichkeit noch die Wirklichkeit ist Gegenstand des Entwurfs – er hat überhaupt keinen Gegenstand, sondern ist das Sichöffnen für die Ermöglichung. In dieser ist die ursprüngliche Bezogenheit von Möglichem und Wirklichem, von Möglichkeit und Wirklichkeit überhaupt als solchen entborgen“ (HGA 29/30, 529).

Hier erreicht das zweite Motiv seinen Höhepunkt. Der Entwurf ist das Grundgeschehen an der Wurzel jeder Bindung, also jeder Notwendigkeit – einer Notwendigkeit, die eine Ermöglichung voraussetzt. Er lässt das Sein des Seienden aufscheinen, und er ist zugleich ein „Bilden“, das ein Ganzes vorwirft, in dessen Bereich eine bestimmte Dimension möglicher Verwirklichung ausgebreitet ist. Im Zentrum dieser Bewegung steht das „Als“. Heidegger orientiert es am *logos apophantikos* des Aristoteles, aber es spiegelt zugleich Fichtes „Als“ als Prinzip der Ermöglichung wider. Wenn Heidegger die Aufklärung des Wesens des „Als“ mit der Frage nach dem Wesen des „ist“ zusammenbringt, dann gewinnt das von hier aus einen präzisen Sinn: Die gemeinsame Wurzel von „Als“ und Sein ist die Ermöglichung. Fichte und Heidegger stoßen, jeder auf seinem Weg, auf dieselbe Struktur. Das Ermöglichen hält Notwendigkeit, Sein und Legitimation des Wissens zusammen.

Die vier Figuren unterscheiden sich darin, *woran* Heidegger die Ermöglichung bindet: an das Existieren des Daseins, an die äußerste Möglichkeit, an die Zeitlichkeit und schließlich an die Welt. Gemeinsam ist ihnen, dass Möglichkeit nicht als abgeschwächte Wirklichkeit, sondern als ursprüngliches Freigeben verstanden wird. Die Ermöglichung ist daher weder ein Gegenstand noch eine Bedingung neben anderen, sondern das Geschehen, in dem Möglichkeit und Wirklichkeit überhaupt erst in ihr Verhältnis treten.

Damit ist auch angedeutet, was das zweite Motiv dem ersten voraushat und worin es hinter ihm zurückbleibt. Es zeigt, dass das Transzendentale eine Verdoppelung ist, und es zeigt, dass diese

Verdoppelung ontologisch relevant ist. Aber es lässt die Frage offen, wie sich diese Verdoppelung *phänomenologisch* ausweisen lässt. Dazu bedarf es zweier weiterer Motive.

III] Das Motiv der Wechselbedingtheit: Levinas

Wenn die Epoché die Weltthesis einklammert, wird das Phänomen ontologisch prekär. Welcher Seinssinn kommt ihm dann noch zu? Genau diese Frage hatte schon Schellings Kritik an Fichte geleitet. Für Fichte lässt sich das Wissen nur dann radikal legitimieren, wenn diese Legitimation allen Bestimmungen des objektiven Gehalts vorausgeht; jeder Rückgriff auf einen Gehalt führte ins Empirische. Schelling wirft diesem Standpunkt im Briefwechsel von 1800/01 „Formalismus“ vor. Im *System des transzendentalen Idealismus* setzt er dagegen, dass die Legitimation des Wissens selbst von den logischen und realen Bestimmungen des Gewussten kategorial strukturiert ist. Das transzendental Konstituierende wird vom transzendental Konstituierten ontologisch „kontaminiert“. Dieselbe Spannung bricht, fast unverändert, zwischen Husserls transzendentaler Phänomenologie und Heideggers phänomenologischer Ontologie wieder auf.

Das dritte transzendentale Motiv nimmt Schellings Einsicht phänomenologisch auf: das Motiv der *Wechselbedingtheit* von Konstituierendem und Konstituiertem. Levinas hat es 1959 in „La ruine de la représentation“ in aller Ausdrücklichkeit formuliert. Er sieht in der „Erneuerung des Begriffs des Transzendentalen selbst“ einen wesentlichen Beitrag der Phänomenologie und beschreibt diese Erneuerung als „neue Ontologie“: Das Sein ist nicht nur als Korrelat eines Denkens gesetzt, sondern als bereits das Denken selbst fundierend, das es gleichwohl konstituiert. Husserl hat diesen Gedanken im § 20 der *Cartesianischen Meditationen* vorbereitet. Jede Intention ist dort durch einen Überschuss über das explizit Gemeinte gekennzeichnet, durch einen Horizont, der die Konstitution vorzeichnet und motiviert. Damit wird die Einsinnigkeit der Konstitution relativiert. Innerhalb der durch die Epoché eröffneten Sphäre, in der der dogmatische Seinsbegriff neutralisiert ist, taucht ein transzendental Konstituiertes auf, das jede Bewusstseinsleistung ontologisch fundiert. In dieselbe Richtung weist es, wenn Husserl die regionalen Ontologien zu Leitfäden der Konstitutionsanalyse macht (*Ideen I*, §§ 149–152) und wenn in den *Ideen II* der konstituierte Leib zugleich als Bedingung weltlicher Erfahrung fungiert. Intentionalität, so Levinas, heißt nicht nur, dass alles Bewusstsein Bewusstsein von etwas ist, sondern vor allem, dass jedes Objekt das Bewusstsein gleichsam hervorruft, durch das sein Sein aufscheint. Levinas radikalisiert diese Verschränkung zu einer Fundierung des konstituierenden Denkens durch das von ihm konstituierte Sein.

Die Formel, auf die ich diesen Gedanken bringen möchte, lautet: *Transzendentale Konstitution ist Seinsfundierung*. Sie besagt zunächst, dass die Konstitutionsanalyse ihre eigenen Bedingungen nicht unabhängig von dem bestimmen kann, dessen Konstitution sie untersucht: Nur insofern das transzendental konstituierte Sein das Bewusstsein „fundiert“, kann das Bewusstsein das Erscheinende „konstituieren“. Ontologische Tragweite gewinnt die Formel dort, wo die Analyse Bedingungen freilegt, ohne die der Gegenstand nicht dieselbe Einheit, Identität oder Seinsweise besäße – im Sinne einer *konstitutiven Fundierung von Seinsbestimmtheit*. Dieser Gedanke reicht bis in die präphänomenale Sphäre hinab, die Levinas „objektiver als alle Objektivität“ nennt. Hier ist das Subjekt nicht mehr reines Subjekt und das Objekt nicht mehr reines Objekt. Husserl spricht in den späten Manuskripten – wohl unter Finks Einfluss – von „Vor-Sein“. Dieses Vor-Sein kennzeichnet die transzendentale Subjektivität in ihrer anonymen Dimension ebenso wie das Korrelat, das von ihr konstituiert wird und sie zugleich fundiert, und unterläuft so die Entgegensetzung von gnoseologischer und ontologischer Perspektive. Damit ist ein erster Hinweis auf die Antwort gegeben, die hier gesucht wird; wie weit diese Fundierung reicht, kann erst die systematische These klären.

IV] Phänomenologische Konstruktion bzw. Genese: Fink und Derrida

Wie aber gelangt man in diese Sphäre, wenn die Deskription dort versagt? Hier setzt das vierte Motiv ein, das Motiv der *Konstruktion*. Es ist kein Zufall, dass es im Umkreis der Zusammenarbeit von Husserl und Fink in den frühen 1930er Jahren seine schärfste Gestalt gewinnt. Fink hat in seiner Abhandlung „Was will die Phänomenologie Edmund Husserls?" von 1934 die „phänomenologische Grundlegungsidee" als radikale Selbstbesinnung gekennzeichnet, die auf die transzendentale Subjektivität als Träger aller Weltgeltung zurückführt. In der *VI. Cartesianischen Meditation* hat er die Frage nach dem phänomenologisierenden Zuschauer gestellt, der in der Reduktion selbst nicht vorkommt, und eine „konstruktive Phänomenologie" als eigenen Teil der transzendentalen Methodenlehre gefordert. In den Notizen jener Jahre findet sich der lapidare Satz: „Phänomenologie ist konstruktive Anschauung" (EFGA 3.1, 259).

Was heißt hier Konstruktion? Weder eine metaphysische noch eine hypothetisch-deduktive Konstruktion, und auch nicht der bloß formal-regressive Aufweis von Bedingungen der Möglichkeit. Phänomenologische Konstruktionen werden notwendig, wenn die Deskription an ihre Grenzen gelangt: wenn die anschauliche Evidenz nicht mehr für eine Ent-scheidung zwischen verschiedenen „Grenzfakten" ausreicht, die sich faktisch darbieten. Ist die ursprüngliche Zeitlichkeit „objektiv" oder „subjektiv", gehört sie einer vorobjektiven oder einer vorsubjektiven Dimension an? Ist das phänomenologische Ich solipsistisch oder intersubjektiv konstituiert? Hier kann allein eine konstruktive Analyse Licht ins Dunkel bringen. Konstruieren heißt dann: in einer Zickzackbewegung zwischen den Grenzfakten in die erst zu konstruierende Dimension dessen hinabsteigen, was diese Fakten zu erklären vermag – stets in Fühlung mit ihnen und jeweils beschränkt auf das zu Konstruierende. Einer „dekonstruktiven" Abbaureduktion entspricht so ein positives Gegenstück. Von einer bloßen Erfindung unterscheidet sich eine solche Konstruktion dadurch, dass sie an ausweisbare Grenzprobleme anschließt, deren Zusammenhang verständlich macht und sich an ihnen korrigieren lässt; die Grenzfakten bleiben ihr Prüfstein.[7]

Hier liegt der eigentliche Unterschied zwischen Husserls und Kants transzendentalem Idealismus. Husserls Ausweisung legitimiert Erkenntnis auch durch Phänomene, die der Erfahrung im gewöhnlichen Sinne unzugänglich bleiben und die allein die Konstruktion zugänglich macht. Und hier liegt zugleich die Nähe zu Fichtes „genetischer Konstruktion", die nicht von Fakten, sondern von einer Tathandlung ausgeht und deren Notwendigkeit sich erst in der Konstruktion selbst bezeugt. Der Unterschied ist freilich, dass Husserl nicht ein reines oder absolutes Wissen, sondern je ein bestimmtes Faktum konstruiert, das als Leitfaden dient. Und vor allem: Husserl konstruiert Fakten, aber nirgends die Bedingungen ihrer Möglichkeit. Gerade hier bleibt eine Lücke, die nur das Motiv der Ermöglichung schließen kann.

Eine frühe Verbindung der Motive der Wechselbedingtheit und der Konstruktion findet sich – das mag überraschen – beim ganz jungen Derrida. Ich meine nicht den Derrida von *La voix et*

[7] Die Zeitproblematik kann das veranschaulichen. Gegeben ist das Bewusstsein von Dauer und Abfolge: Jedes Jetzt ist von einem retentionalen Noch-Bewusstsein des soeben Gewesenen und einem protentionalen Vorgriff umgeben. Die Beschreibung reicht nicht aus, sobald nach dem Bewusstsein gefragt wird, das diese Zeitgegenstände konstituiert: Beschreibt man es als zeitlichen Fluss, so verlangt es ein weiteres Bewusstsein, in dem es selbst verfließt, und die Analyse gerät in einen Regress; beschreibt man es als unzeitlich, wird unverständlich, wie es Zeit konstituieren kann. Hier stehen Grenzfakten gegeneinander. Konstruiert wird daher ein präimmanenter Urprozess, wie ihn Husserl in den Bernauer Manuskripten entwirft: eine Verflechtung retentionaler und protentionaler Abwandlungen, in der sich der Fluss selbst und zugleich die in ihm erscheinenden Zeitgegenstände konstituieren. Verständlich wird dadurch, wie die Selbstkonstitution des Bewusstseins und die Konstitution immanenter Zeitgegenstände zusammenhängen, ohne dass ein weiteres konstituierendes Bewusstsein angesetzt werden muss. Scheitern würde die Konstruktion, wenn sie den Regress nur verschöbe, wenn sie die beschriebenen Befunde – Dauer, Abfolge, das Absinken des Gewesenen – nicht mehr einholen könnte oder wenn eine andere Konstruktion dieselben Befunde mit geringerem Aufwand verständlich machte.

le phénomène (1967), dessen Kritik besagt, die „reine" Phänomenologie sei illusorisch, weil Phänomenalität immer schon durch Schrift und Textualität gezeichnet ist. Ich meine die Diplomarbeit von 1953/54, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, die erst 1990 erschienen ist. Ich halte sie für eines der wegweisenden Werke für die Phänomenologie des 21. Jahrhunderts. Denn hier ist von spekulativem Denken die Rede, von Ursprung, von absolutem Grund und von einer transzendentalen Phänomenologie, die den Irrwegen des Materialismus wie des Idealismus entgehen will.

Derrida entwirft eine „Philosophie der Genese", die die Grundlage einer „transzendentalen Ontologie" bzw. „ontologischen Dialektik" bilden soll. Ihr Grundgedanke ist genau der unseres dritten Motivs: Die Bestimmung der Konstitutionsleistungen kommt nicht ohne die des konstituierenden Charakters des Konstituierten aus, und eben dieses konstituierende Konstituierte gewährleistet die ontologische Relevanz der Konstitution. Derrida hat das, nach Sartre und noch vor Levinas' Aufsatz, als einer der Ersten gesehen. Vier Bestimmungen kennzeichnen diese Ontologie. Erstens die radikale *Nicht-Vorgegebenheit* – der Methode wie der Seinsbeschaffenheit des zu Analysierenden. Zweitens die *Komplikation* oder Verwicklung von Bedingendem und Bedingtem, die keine Hegelsche Synthese als drittes Moment anstrebt, sondern an Kants Forderung nach einer Ermöglichung der Synthesis a priori anknüpft. Drittens die *Zweideutigkeit* des Prinzips. Und viertens die *Anarchie*, das heißt das Fehlen jeder Vor- oder Nachordnung zwischen Genetizität und Faktizität. Der Begriff der Genese bildet dabei das Scharnier zum vierten Motiv: Ist das Konstituierende nur im Ausgang vom Konstituierten zu erschließen, so lässt sich sein Ursprung nicht als unabhängig Gegebenes ausweisen, sondern nur von diesem her entwerfen.

Am deutlichsten wird diese „Dialektik" in Derridas Deutung der Retention. Die Retention schließt an das gegenwärtige Jetzt an und lässt so die ursprüngliche Vergangenheit aufscheinen; zugleich erzeugt sie diese Vergangenheit im selben Schlage. Entdecken-Lassen und ursprüngliches Erzeugen sind hier gleichursprünglich; Konstituiertes und Konstituierendes lassen sich nicht voneinander ablösen.[8] Mehr noch: Die Retention wirkt ihrerseits auf das konstituierende Jetztbewusstsein zurück und ermöglicht die zeitliche Bereicherung und Neuheit, welche die konstituierende Zeit kennzeichnet. Derrida spricht vom „dialektischen Charakter der konstituierenden und der konstituierten Zeitlichkeit". Darin bekundet sich, was ich die genuine *Kreativität* der transzendentalen Genese nennen möchte: die Gleichursprünglichkeit von Schöpfung, Erzeugung und Erfindung einerseits und Enthüllung, Entdeckung und Anschauung andererseits – ein Gedanke, der für Richir maßgeblich werden sollte. Darin liegt auch der Grund für Derridas Kritik am Eidetismus. Eine Eidetik des Bewusstseins setzte dessen Verdinglichung voraus, und die passive Synthesis lässt sich eidetisch gar nicht fassen, solange keine ontologische „Primitivität" geltend gemacht wird.

Entscheidend für unser Thema ist schließlich die Methode, die Derrida dieser Dialektik zuordnet: die „Zickzack-Methode". Was sie offenbart und was sie niemals unterlaufen kann, ist dies: Beim Versuch, das ursprünglich Konstituierende zu erreichen, erweist sich das Konstituierte als „immer schon da". Der Rückgang führt deshalb zu keinem voraussetzungslosen Anfang; jede Erschließung des Ursprungs geht vom Konstituierten aus und ist an ihm zu überprüfen. Konstruktion ist hier keine freie Setzung, sondern der methodisch gebundene Entwurf eines nicht unmittelbar gegebenen Ursprungs. Dieses „immer schon" verweist auf eine *Unendlichkeit* und zugleich auf eine *unbestimmte Notwendigkeit*. An diesem Gedanken lässt sich Derridas Transzendentalismus ablesen. Kant hatte die Transzendentalphilosophie entworfen, um die Notwendigkeit apriorischer Wissenschaft zu begründen, setzte diese Notwendigkeit aber als in den bestehenden Wissenschaften wirksam

[8] „Erzeugen" heißt dabei nicht, dass ein Vergangenes nachträglich hervorgebracht würde; in der Verflechtung von Urimpression, Retention und Protention konstituieren sich vielmehr Dauer, Abfolge und Identität des Zeitgegenstandes.

voraus. Derrida hält an der Notwendigkeit fest, verlagert sie aber von der Erkenntnisebene auf die Methodenebene und fasst sie in ihrer Problematizität, als irreduzibel unbestimmte. Die Unendlichkeit wiederum rettet die Phänomenologie vor dem Subjektivismus. Wenn sich die Phänomenalität am „inneren Rand" jeder Phänomenalisierung unendlich entfaltet, kann die Analyse vorangetrieben werden, ohne in einen immanentistischen Einschluss zu geraten. Das entspricht Finks Idee der Phänomenologie als eines „offenen Systems", dessen Entwurf den Charakter der „Beweglichkeit" hat (EFGA 3.2, 333).
Das dritte und das vierte Motiv zeigen in ihrer Verschränkung, dass das Transzendentale nicht einseitig konstituierend, sondern in sein Konstituiertes verwickelt ist und es nicht beschreibbar, sondern nur konstruktiv, im Zickzack, zugänglich wird. Offen bleibt, *wer* oder *was* hier konstruiert, wie sich diese Konstruktion selbst legitimiert – und ob Genese und Rekonstruktion auf einer tieferen Stufe der Reflexion zusammengehören.

V] Das Motiv der Selbstreflexivität: Richir und der transzendentale Sinnbildungsprozess

Marc Richir, der in meinen Augen bedeutendste Erneuerer der Phänomenologie am Ausgang des 20. Jahrhunderts, hat die Phänomenologie bestimmt als „nichts Anderes als die in eine Methode umgewandelte Philosophie, in eine Methode […] der Beschreibung dessen, was in der Erfahrung ‚geschieht' (die berühmten Sachen selbst), ohne dass es in alldem prinzipiell und in Kohärenz mit der Methode eine ‚Stellungnahme' bzw. einen metaphysischen ‚saltus mortalis' gäbe"[9]. Man unterschätzt leicht, wie viel in dieser scheinbar bescheidenen Formel steckt. Richir übernimmt die Einsichten der Dekonstruktion – die Unmöglichkeit einer Letztfundierung, die Absage an das System, die Weigerung, alles auf ein konstituierendes Subjekt zurückzuführen –, ohne doch die *transzendentale* Orientierung einer neuen ersten Philosophie preiszugeben. Seine „Neugründung" der Phänomenologie bewegt sich in der Spannung zwischen der Zurückweisung des Primats der Objektivierung und dem Festhalten an der Aufklärung der Sinnbildung. Ich spreche hier, mit einem unrichirschen Ausdruck, von einer *Legitimation des Verstehens* im Unterschied zur Legitimation der Erkenntnis.
Drei Elemente dieser Neugründung sind für unser Thema entscheidend. Das erste ist die Neubestimmung von Epoché und Reduktion. Für Richir gehören beide enger zusammen als für Husserl und Patočka. Die Epoché ist nicht bloß negative Suspension, sondern positive Freilegung der „fluiden" Dimension des Sinnes gegenüber den scheinbar fixierten realen Objektivitäten. Die Reduktion fixiert dann, was die Epoché freigesetzt hat, und vertieft das eigentümliche „Diesseits", in dem eine spezifisch phänomenologische Positivität sichtbar wird – die Positivität dessen, was Heidegger das „Unscheinbare" nannte. Dieses Diesseits liegt nicht auf der Seite des Subjekts, sondern der Teilung von Subjekt und Objekt voraus.
Das zweite Element ist die These, dass der ursprüngliche Bezug zu Sein und Erscheinen nicht durch die Wahrnehmung, sondern durch die *Phantasie* hergestellt wird, verstanden als freie Modalität des Imaginierens. Die Phantasie ist dabei kein psychologisches Vermögen eines Erkenntnissubjekts, sondern eine Dimension der Sinnbildung, die erst nachträglich als etwas beschrieben werden kann, das „mir" widerfährt. Das objektiv Reale und das in der Wahrnehmung Gegebene ist das Ergebnis einer „architektonischen Transposition" dessen, was in der Phantasie „perzipiert" wird. Bevor etwas in einer objektivierenden Wahrnehmung fixiert werden kann, befinden sich die Phantasie-„Vorstellungen" in einem proteischen Zustand des Schwebens, Blinkens (Flackerns) und Vibrierens, in dem die affektiven und schematisierenden Prozesse der Sinnkonstitution ursprünglich aufblitzen. Hier kehrt Husserls Wort von den Sinn*gebilden* in verwandelter Gestalt wieder.

[9] M. Richir, „Métaphysique et phénoménologie: Prolégomènes pour une anthropologie phénoménologique" (2000), S. 115.

Das dritte Element ist der Punkt, an dem ich anknüpfe. Richir hat schon 1970 in „Le Rien enroulé" eine Bewegung beschrieben, in der nicht mehr der Phänomenologe die Phänomenalisierung analysiert, sondern die „Doppelbewegung der Phänomenalisierung" sich gleichsam selbst vollzieht und aus ihr Seiendes hervorquillt. Richir hat damit Husserls transzendentale Subjektivität zugunsten einer anonymen Sinnbildung entthront.[10]
Ich möchte diese Bewegung methodisch fassen und schlage für das methodische Werkzeug der „Ein-führung" in diesen Sinnbildungsprozess den Begriff einer *transzendentalen Induktion* vor.[11] Mit „Induktion" ist hier weder ein Schluss von Einzelfällen auf Allgemeines noch eine empirische Verallgemeinerung gemeint. Der Ausdruck bezeichnet vielmehr gerade eine Hineinführung in die selbstreflexive Prozessualität der Sinnbildung. Husserl selbst gibt dafür einen Wink. Im § 49 der *Krisis* heißt es, dass „wir" bei der Aufklärung der Sinnbildung auf einen „dunklen Horizont" zurückgeleitet werden. Wer ist dieses „wir"? Nicht der unbeteiligte Zuschauer, der beschreibend in die Tiefe der Konstitution hinabsteigt. Denn was hier geschieht, ist nach Husserl, dass eine Sinnbildung mit einer anderen zusammen fungiert – und zwar nicht in der Helle der Beobachtung, sondern in einem dunklen Horizont, in der selbstreflexiven Dimension der Sinnbildung selbst. Husserl nennt diese Dimension „intersubjektiv". Man kann das „inter" aber auch anders hören: Das lateinische inter bedeutet „zwischen" und „unter" im Sinne von „inmitten"; das deutsche „unter" trägt jedoch zugleich den Sinn des „Unterhalb" bzw. „Diesseits". Nimmt man diese Doppeldeutigkeit des deutschen Wortes auf, so verschiebt sich der Sinn. Gemeint ist dann keine trans-subjektive Gemeinschaft von Subjekten, sondern eine gleichsam *untersubjektive* Dimension, in der „wir" uns auflösen, weil die Sinnbildung anonym verläuft.
Phänomenologische Reduktion heißt: Re-kon-duktion, Rückleitung auf die transzendentale Subjektivität. Transzendentale Induktion dagegen heißt: *Hineinführung* in die selbstreflexive Prozessualität der Sinnbildung. Sie ist weder eine radikalisierte Epoché noch eine Reduktion höherer Stufe. Der Begriff ist, von ferne, dem physikalischen oder biologisch-genetischen Gebrauch entlehnt, in dem „Induktion" das Erzeugende und Auslösende bezeichnet, oder der mathematischen „strukturellen Induktion", die konstruktiv verfährt. Durch die transzendentale Induktion wird die Schwelle der deskriptiven Methode so überschritten, dass nicht mehr der Phänomenologe die Analyse vollzieht, sondern die reflexive Grenzstruktur der Phänomenalität sich gleichsam selbst reflektiert. Dabei sind zwei Thesen auseinanderzuhalten: Die Sinnbildung besitzt eine immanente Selbstbezüglichkeit (*Gegenstandsthese*); der philosophische Nachvollzug kann diese erfassen (*Methodenthese*). Die zweite folgt nicht aus der ersten, sondern ist eigens auszuweisen – nach dem Kriterium der Bewährung an den Grenzproblemen. Die Tradition hatte dafür ihre Namen: Platons Gespräch der Seele mit sich selbst, Spinozas sich selbst denkende Ideen, Hegels Selbstbewegung des Begriffs – eine Selbstbewegung, die Derrida, über Hyppolite und Cavaillès, in seiner Frühschrift nicht nur thematisiert, sondern vollzieht. Neu ist allein, dass diese Selbstreflexivität nun selbst zum *Phänomen* werden soll. Das ist das fünfte transzendentale Motiv.

[10] Vgl. Finks Bestimmung in der VI. Cartesianischen Meditation: Das Phänomenalisieren ist in seinen tiefsten Schichten keine „menschliche Einstellung", sondern ein „transzendentales Geschehen […] als Geschehen der transzendentalen Selbstbewegung des konstituierenden Lebens" (HuaDok II/1, 124; vgl. *Entdeckung*, S. 105 und 139). *Entdeckung*, S. 105, schließt daran die Frage an, welche selbstreflexiven Prozesse sich in dieser „Selbstbewegung" realisieren.
[11] Vgl. *Entdeckung*, S. 99f.: Die „phänomenologische Konstruktion" diesseits der Beschreibung, die „hypophysische Epoché" – eine Art „Epoché in der Epoché" – und die „transzendentale Induktion" entsprechen in der präphänomenalen Sphäre jeweils der phänomenologischen Deskription, der Epoché und der Reduktion der immanenten Sphäre. Ausführlich dazu *Wirklichkeitsbilder* (2015) und *Seinsschwingungen* (2020); zur Herkunft des Induktionsbegriffs vgl. *Entdeckung*, S. 85, Anm. 140.

VI] Systematische These: Die reflexible Matrix und das Urphänomen der Sinnbildung

Ich komme damit zur systematischen Ausführung meiner These. Die fünf Motive, so wurde gesagt, sind keine Stationen, sondern Dimensionen einer einzigen Struktur. Diese Struktur nenne ich die *reflexible Matrix der Sinnbildung*. Von den Matrizen, in denen sie sich in der phänomenologischen Literatur bereits angekündigt hat – Heideggers „Grundgeschehen", Derridas „Pharmakon", Richirs „transzendentaler Matrix" –, unterscheidet sie sich grundlegend. Jene sind bloß „reflexiv": Sie stellen gleichsam unmittelbar genetisch ein Grundmovens der Phänomenalisierung dar. Die reflexible Matrix dagegen enthält und entfaltet in sich die reflexible – man könnte auch sagen: genetisierbare – Dimension, die Reflexion und Genetisierung als solche allererst ermöglicht – daher die Rede von „Reflexibilität", einem Begriff, der von Fichte stammt. Sie wird von drei Grundbegriffen durchzogen, die in allen bisher zitierten Passagen explizit oder implizit am Werk sind: *Korrelation* (*Krisis*, § 48), *Sinn* (*Ideen I*, § 55) und *Reflexion* (*Ideen I*, § 77).[12] Merleau-Ponty hat bemerkt, dass es immer eine Vorbereitung der Phänomenologie in der natürlichen Einstellung gibt. Das gilt für jedes Phänomen – nur nicht für diese Matrix, denn sie liegt der reflexiven Umwendung des Blicks selbst zugrunde. Darum muss sie eigens konstruiert werden, und zwar in drei Stufen des transzendentalen Sinnbildungsprozesses: einem Übergang in die Selbstreflexivität, einer Selbstreflexion des so Zugänglichen und einer verinnerlichenden Selbstreflexion dieser Selbstreflexion.

Auf der *ersten Stufe* wird die Grundcharakteristik der Korrelation sichtbar. Mit Heideggers Vertiefung des Husserlschen Intentionalitätsbegriffs nenne ich sie das „horizonteröffnende In-den-Vorgriff-Nehmen"[13]: Jede Gegebenheit von etwas ist in einen horizontalen Rahmen von Verstehenhaftigkeit eingeschrieben. In dieser ersten Reflexion treten drei Dualitäten hervor: die von Subjekt und Objekt, die von entworfenem und sich selbst gebendem Sinn sowie schließlich die von Urbild und Abbild des gesuchten Prinzips der Verständlichmachung. Jeder Sinnentwurf wird durch ein Sichgeben von Sinn „beantwortet", an dem er sich in unablässigen Korrekturen bewährt; das Prinzip der Verständlichmachung hingegen kann zunächst nur als leerer Begriff entworfen werden.

Auf der *zweiten Stufe* werden diese Dualitäten selbst reflektiert. Das Bewusstsein, das sich auf sich bezieht, wird Selbstbewusstsein – nicht im Sinne Hegels als „Wahrheit" des Bewusstseins, sondern so, dass sich Selbstbewusstsein erst in seiner Genese erhellt. Die Reflexion auf die Dualität von entworfenem und sich gebendem Sinn führt zu einer *hermeneutischen Wahrheit*: Der Maßstab der Wahrheit verschiebt sich ständig, und auch die erfüllenden Intentionen haben, wie der späte Husserl gesehen hat, keinen Anspruch auf Endgültigkeit. Die Reflexion auf das Verhältnis von Abbild und Urbild schließlich führt dazu, dass der entworfene Begriff sich als bloßer Begriff begreift und als Abbild vernichtet werden muss. Was dabei entsteht, ist nicht

[12] Auf den inneren Zusammenhang dieser drei Grundbegriffe hat zuerst W. Biemel hingewiesen: „Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 13 (1959), 187–213, hier 194 (vgl. *Entdeckung*, S. 103f.). Zur „reflexiblen Matrix der Sinnbildung" vgl. A. Schnell, *The Discovery of Pre-Phenomenality*, Cham, Springer, 2026 (New Directions in Phenomenology 2), S. 153f. und 179–184 (mit der Tafel S. 184); im Folgenden zitiert als *Discovery*. Ihr Unterschied zu den bloß „reflexiven" Matrizen – Heideggers „Grundgeschehen" (HGA 29/30, § 74, 507–512), Derridas „Pharmakon" („La pharmacie de Platon", in: *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972) und Richirs „transzendentaler Matrix" (*Phénomènes, temps et êtres*, Grenoble, Millon, 1987, 18) – und die daraus folgende Notwendigkeit, in ihr drei Ebenen der Selbstreflexion zu unterscheiden, sind in *Discovery*, S. 153f., Anm. 15, dargelegt. In *Entdeckung*, S. 104–106 und 112, ist noch von einer „generativen Matrix der Sinnbildung" die Rede.

[13] In *Entdeckung*, S. 106: ein „‚die Horizontalität eröffnender Vorgriff'", unter Verweis auf Heideggers Vertiefung des Husserl'schen Begriffs der Intentionalität. Dass die transzendental-phänomenologische Korrelation selbst zum Thema der Reflexion werden muss, hat bereits R. Barbaras gesehen: *Dynamique de la manifestation*, Paris, Vrin, 2013, 256 und 272 (vgl. *Entdeckung*, S. 105, Anm. 188).

nichts, sondern ein entwerfendes Vernichten oder vernichtendes Entwerfen – das, was ich im Anschluss an Catherine Malabou reflexive Plastizität nenne: die Fähigkeit einer Form, Gestalt zugleich zu empfangen, zu geben und zu zerstören.
Auf der *dritten Stufe* vollzieht sich die verinnerlichende Selbstreflexion. Sie eröffnet erstens, diesseits der Subjekt-Objekt-Spaltung und diesseits des reflexiven Selbstbezugs, die präphänomenale Sphäre, in der das urtranszendentale Feld der Sinnbildung zugänglich wird. Sie verwandelt zweitens die hermeneutische Wahrheit in eine *generative* Wahrheit. Diese ist kein neuer Sinnentwurf, der von weiteren überholt werden könnte, sondern ein Konstruieren in die Offenheit der präphänomenalen Sphäre, das die Gesetzlichkeit der Konstruktion erst in der Konstruktion selbst offenbart und sich doch an den Grenzproblemen zu bewähren hat.[14] Historische Vorformen dieses Konstruierens, die hier nur genannt, nicht ausgeführt werden können, sind Platons *exaiphnēs* im *Parmenides*, Fichtes genetische Konstruktion in der *Wissenschaftslehre* von 1804/II, Hegels absolutes Wissen, Heideggers Vorlaufen in die Möglichkeit der Unmöglichkeit, das jede existenzielle Möglichkeit eröffnet, und Husserls Konstruktion des „Urprozesses" in den *Bernauer Manuskripten*. Drittens versteht sich die Reflexion auf dieser Stufe nicht mehr bloß als reflektierend, sondern als das, was Reflexion in ihrer Gesetzlichkeit eröffnet. Diese Gesetzlichkeit besteht im *Ermöglichen*, in jener Verdoppelung, die das Möglich-Machen als Möglich-Machen des Möglich-Machens selbst durchsichtig macht. Ich nenne das, mit einem Fichteschen Ausdruck, *Reflexibilität*; die ihr entsprechende Plastizität höherer Ordnung, ein produktiv erzeugendes Vernichten, nenne ich reflexible Plastizität.[15] Reflexibilität bezeichnet also das Gesetz, nach dem Reflexion sich selbst ermöglicht; Plastizität den Vorgang, in dem ein Begriff, der das gesuchte Prinzip nur abbildet, als bloßes Abbild aufgegeben wird und gerade dadurch das Prinzip hervortreten lässt – als reflexive Plastizität auf der zweiten, als reflexible Plastizität auf der dritten Stufe.
Die Matrix lässt sich in einer vereinfachten Tafel zusammenfassen:

Stufe	**Korrelation**	**Sinn**	**Reflexion (= Urphänomen der Sinnbildung)**
1	horizonteröffnender Vorgriff: Subjekt – Objekt	entworfener – sich gebender Sinn	Abbild – Urbild des Prinzips der Verständlichmachung
2	Selbstbewusstsein	hermeneutische Wahrheit	reflexive Plastizität
3	Präphänomenalität (Vor-Sein)	Generativität	transzendentale und transzendierende Reflexibilität (reflexible Plastizität)

Die Bewegung führt von einer Korrelation zwischen Polen über die Reflexion ihrer Vermittlung zu einer Dimension, in der die Bedingungen dieser Vermittlung selbst generativ werden.
Die fünf Motive verteilen sich auf diese Tafel nicht wie Elemente auf Fächer; sie bezeichnen die Schichten, in denen ihre jeweilige Bewegung zum Tragen kommt. Das Motiv der Ausweisung bestimmt die erste Stufe: Es eröffnet das Feld der Korrelation und mit ihm die Dualitäten von Subjekt und Objekt, Entwurf und Gegebenheit. Das Motiv der

[14] Zur Dualität von entworfenem und sich gebendem Sinn sowie zur „hermeneutischen" und zur „generativen Wahrheit" vgl. *Entdeckung*, S. 107f.; zum Wahrheitsbegriff der generativen Phänomenologie ebd., S. 84–86 (Ende der 4. Vorlesung).
[15] Zur Unterscheidung von „Reflexivität" und „Reflexibilität" – letztere bringt „gerade das Reflexionsgesetz jener zum Vorschein" – sowie von „reflexiver" (zweite Reflexionsebene) und „reflexibler Plastizität" vgl. *Entdeckung*, S. 108 und Anm. 191.

Wechselbedingtheit trägt den Übergang zur zweiten Stufe: Die Reflexion dieser Dualitäten zeigt, dass das Konstituierte das Konstituierende mitbestimmt – daher die Verschiebung des Wahrheitsmaßstabs in der hermeneutischen Wahrheit. Das Motiv der Konstruktion führt in die dritte Stufe, in die präphänomenale Sphäre, die nur konstruktiv zugänglich ist. Das Motiv der Ermöglichung benennt die Gesetzlichkeit dieser dritten Stufe, die Reflexibilität. Das Motiv der Selbstreflexivität schließlich ist die Bewegung, die alle drei Stufen durchläuft und sie zu einer einzigen Struktur verbindet. Darum sind die Motive keine Stationen: Das historisch frühere Motiv der Ermöglichung erweist sich systematisch als das tiefere, das historisch späteste der Selbstreflexivität als das umfassende.

Warum hat die Matrix gerade diese Gestalt? Drei Grundbegriffe, weil jede Verständlichmachung einen Bezug verlangt, in dem etwas erscheint, eine Bestimmtheit, als die es erscheint, und einen Zugang, durch den beides thematisch wird. Drei Stufen, weil die Reflexion – welche die Dualitäten zunächst vorfindet und diese dann eigens reflektiert – auf der dritten Stufe ihr eigenes Gesetz einholt. Die Übergänge sind notwendig, weil jede Stufe eine Spannung erzeugt, die sie auf ihrer eigenen Ebene nicht auflösen kann (vgl. *Discovery*, S. 179–184). Reflexion schließlich ist kein Bereich neben anderen, sondern das ausdrücklich gewordene Moment der Selbstreflexivität, die in allen Spalten wirksam ist.

Die dritte Spalte enthält, was ich das *Urphänomen der Sinnbildung* nenne. Dieses Urphänomen hat eine dreifache Bildlichkeit, die man mit drei deutschen Verben fassen kann: *abbilden*, *ausbilden*, *einbilden*. Das erste Bild ist das Abbild, der leere Begriff des Gesuchten. Das zweite ist das Ausbilden, die reflexive Plastizität, in der das Abbild sich als Abbild vernichtet und das Prinzip selbst „aufscheint". Das dritte ist das Einbilden: ein Reflektieren, das sich als sich reflektierendes Reflektieren reflektiert. Das „ein" (= „in") des Ein-bildens zeigt die Verinnerlichung an, in der die transzendentale Einbildungskraft ihren Primat zurückerhält. So schließt sich der Kreis zu Husserls Sinn*gebilden*, zu Richirs Phantasie – und zu Fichte, an den sich dieser Bildbegriff anlehnt.

Nun der entscheidende Schritt: In welchem Sinn ist die Verständnisermöglichung zugleich eine Seinsermöglichung? Das ist ein eigener Anspruch der hier vertretenen Position; ein kantisch oder zurückhaltend phänomenologisch argumentierender Leser wird bestreiten, dass Bedingungen der Verständlichkeit Seiendes hervorbringen müssen, um eine transzendentale Funktion zu haben. Motiviert ist der Anspruch durch Schellings Einwand gegen Fichte: Wäre die Verständnisermöglichung rein reflexiv und epistemisch, bliebe ihr ermöglichender Charakter abstrakt, eine bloße Behauptung.[16] Damit ist freilich nur gezeigt, dass dieser Schritt nötig ist, nicht schon, dass er gelingt. Er lässt sich auch nicht durch den Hinweis begründen, die Ermöglichung liege diesseits der Spaltung von Erkenntnistheorie und Ontologie – denn eben das ist zu zeigen. Die Begründung muss an den Befunden ansetzen, welche die vorangehenden Motive gewonnen haben.

Den tragfähigsten Befund liefert die Zeitkonstitution. In der retentional-protentionalen Synthesis wird keine unabhängig von ihr schon bestehende Erlebnisdauer registriert; es konstituiert sich die zeitliche Einheit, in der wechselnde Phasen als Phasen desselben immanenten Gegenstandes erscheinen.[17] Ohne diesen Zusammenhang wäre der Gegenstand nicht einfach derselbe, nur unerkannt; es fehlte die Einheit, kraft deren er die betreffende Gegenstandsart besitzt. Die beiden anderen Motive stützen diesen Befund: Das zweite hat

[16] Das Argument findet sich bereits in *Entdeckung*, S. 108. Dort wird es allerdings unmittelbar durch die These gestützt, dass die Ermöglichung „jenseits der Spaltung zwischen Erkenntnistheorie und Ontologie angesiedelt ist und diese erst ermöglicht". Die folgende Begründung ersetzt diesen Schritt, der das zu Zeigende voraussetzen würde, durch den Rückgang auf die Befunde der vorangehenden Motive.

[17] Vgl. Hua X, §§ 7–12 (Dauer, retentionale Abwandlung) und §§ 36–39 (zeitkonstituierender Fluss, doppelte Intentionalität der Retention). Die „konstitutive Fundierung von Seinsbestimmtheit" ist eine systematische Auslegung dieser Analysen, keine von Husserl dort bewiesene Abhängigkeit der Existenz der Welt vom Bewusstsein; vgl. auch Anm. 8.

gezeigt, dass die Ermöglichung weder am Möglichen noch am Wirklichen ansetzt, sondern an deren Bezogenheit selbst (HGA 29/30, 529); das fünfte verlangt, dass diese Ermöglichung nicht von einem Zuschauer festgestellt, sondern im Vollzug der Sinnbildung selbst ausgewiesen wird. In diesem begrenzten, aber ontologisch relevanten Sinn liegt eine konstitutive Fundierung von Seinsbestimmtheit vor. Hier ist eine Unterscheidung einzuziehen, die ich an anderer Stelle an Fink entwickelt habe: die zwischen der Ermöglichung des Erscheinens – der Konstitution von Bestimmtheit, Umriss und Zusammenhang des Seienden – und einem Hervorgang des Seienden in seinem *Dass*. Was die Befunde ausweisen, ist zunächst nur das Erste.

Die stärkere These ist nur zu halten, wenn sich das Dass des Seienden von seiner Bestimmtheit nicht ablösen lässt, wenn also ein in keiner Weise Bestimmtes gar nicht als seiend gelten kann. Diese Annahme mache ich ausdrücklich; sie ist der eigentliche spekulative Einsatz der hier vertretenen Position, und an ihr hat sich deren Recht zu bewähren.[18] Aus ihr folgt eine Abhängigkeit, die nicht nur das Sosein, sondern das Sein des Seienden betrifft. Ist das Dass nicht ohne seine Bestimmtheit und die Bestimmtheit nicht ohne den generativen Zusammenhang, so ist das Seiende in seinem Sein nicht ohne diesen Zusammenhang. „Hervorbringung" heißt daher weder zeitliche Entstehung – das Denken erzeugt keine Dinge – noch eine einseitige Erzeugung, die der Wechselbedingtheit des dritten Motivs widerspräche, sondern Gleichursprünglichkeit des generativen Zusammenhangs und des Seins des in ihm Bestimmten – so wie in Derridas Deutung die Retention die ursprüngliche Vergangenheit im selben Schlage enthüllt und erzeugt. Beliebig ist die Untrennbarkeitsthese nicht. Ein bestimmungsloses Dass wäre vom Nichts nicht zu unterscheiden. Und in der Selbstkonstitution des zeitkonstituierenden Flusses (Hua X, § 39) lassen sich Sein und konstituierte Bestimmtheit nachweislich nicht trennen: Der Fluss ist nur als sich selbst erscheinender. Eine zurückhaltende Lesart muss für ihn ein Sein voraussetzen, das seiner Selbstkonstitution vorausliegt, und gerät damit in eben den Regress, den die Konstruktion des Urprozesses vermeiden sollte (vgl. Anm. 7).

Bewähren muss sich diese These daran, dass sie die Befunde der fünf Motive verständlicher macht als ihre Alternativen. Eine kantisch-deflationäre Lesart beschränkt die Zeitbefunde auf die Erscheinungsseite; sie muss jedoch ein von aller Bestimmtheit abgelöstes, leeres Dass ansetzen und kann für den Fluss selbst nicht angeben, worin dessen Sein diesseits seiner Selbstkonstitution bestünde. Den gewichtigeren Einwand, den des spekulativen Realismus, erörtere ich weiter unten.

In diesem Sinn von Hervorbringung ist die ermöglichende Verdoppelung ein produktives und erzeugendes Vernichten. Vernichtet wird jede erfahrbare Positivität eines Bedingenden. Erzeugt wird einerseits das Bedingende selbst, andererseits ein ontologischer Überschuss, in dem das Sein des Erzeugten gleichursprünglich mit seinem Bedingenden hervortritt.[19] Das Bedingende tritt nie als erfahrbares Etwas auf, und gerade dadurch lässt es das Bedingte in seiner Bestimmtheit und seinem Sein hervortreten. Die Konstruktion des Phänomenologen bleibt dabei von der Konstitution des Gegenstandes unterschieden: Sie macht den generativen Zusammenhang zugänglich, ohne ihn ins Sein zu setzen, und muss sich an Befunden, Widerständen und alternativen Erklärungen bewähren. Die Reflexibilität ist transzendental in Bezug auf das Wissen und transzendierend in Bezug auf das Sein. In diesem Sinn – und nur in

[18] In *Entdeckung*, 8. Vorlesung, wird dieser Einsatz anders getragen: Das transzendentale Bewusstsein ist, „sofern es allein auf sich gestellt bleibt, ontogenetisch ‚ohnmächtig'"; das „Theion" kann „nicht schlicht mit dem selbstreflexiven Sinnbildungsprozess gleichgesetzt werden, sondern kommt zu diesem Prozess hinzu", da dazu die „phänomenologische Kontraktibilität" ins Spiel kommen muss (S. 140f.; vgl. schon S. 111, Anm. 197). Der vorliegende Beitrag verzichtet auf diese Ergänzung und macht die Voraussetzung stattdessen ausdrücklich.

[19] Vgl. *Entdeckung*, S. 108f.: Die „reflexible Plastizität" ist „eine produktive und erzeugende Vernichtung: Vernichtung jeder erfahrbaren Positivität eines Bedingenden und Erzeugung dieses Bedingenden selbst". Ihre „ontogenetische Mächtigkeit" wird dort aus Fichtes *Privatissimum für G. D.* (1803) erläutert, aus der „Kausalität von Begriffen" und der „Attention der Attention" (GA II/6, 348f. und 356); vgl. *Entdeckung*, S. 109–111.

ihm – lässt sich sagen: In der energischen Selbsterfassung der Reflexion entspringt Sein. Sein ist Reflexion der Reflexion – nicht im Sinne eines verstandesmäßigen Regresses, sondern als das, was die Gesetzlichkeit der Reflexion ans Licht bringt und darin Sein allererst hervorspringen lässt. Dieses Sein ist nicht vorgegeben, sondern genetisch konstruiert: ein „Träger der Realität", um noch einmal Fichte zu zitieren.

Damit lässt sich sagen, worin das „Absolute" einer so verstandenen Phänomenologie besteht. Es ist – unter der genannten Voraussetzung – das Sein in drei Grundbestimmungen. Erstens als *Vor-Sein* oder vorgängiges Sein, das heißt als ontologischer Status jener transzendentalen Apriorität, die die Dimension der Ermöglichung alles Erfahrbaren umfasst. Zweitens als *Überschuss* der transzendierenden Reflexibilität, der einerseits das Wissen trägt und sich andererseits im Sein jedes einzelnen Seienden zersplittert – Richir spricht vom „Schaum", von den „Funken" und „Schlacken" des Seins, Fichte vom „Absatz". Drittens als *Seinsfundierung* in der Wechselbedingtheit von Konstituierendem und Konstituiertem, die Levinas freigelegt hat. Das Absolute ist das Sein als vorgängiger und fundierender Überschuss.[20]

Diese Bestimmung hat eine kritische Spitze gegen Heidegger. Im § 7 von *Sein und Zeit* bestimmt Heidegger das Sein des Seienden als das, was zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, wesenhaft gehört, „so zwar, daß es seinen Sinn und Grund ausmacht" (SuZ, 35). Heidegger fragt zu Recht nach dem, was dem Erscheinenden Sinn gibt, und zu Recht nach dem, was ihm Grund gibt. Er bleibt aber hinter dem Wesentlichen zurück, wenn er beides im Sein zusammenfasst und dieses mit dem phänomenologischen Phänomen identifiziert. Was Sinn gibt, gehört dem Urphänomen an, der reflexiblen Matrix der Sinnbildung, also der *Ermöglichung*. Was Grund gibt, ist die *Seinsfundierung*, die erst in einer Radikalisierung der Frage nach dem Seinssinn aufbricht. Richir hat die transzendentale Subjektivität zugunsten der anonymen Sinnbildung entthront. Ein phänomenologischer spekulativer Idealismus entthront das Sein, indem er seine Identifikation mit dem phänomenologischen Begriff des Phänomens aufkündigt – und setzt es sogleich als sein Absolutes wieder ein. So wie die transzendentale Phänomenologie nicht auf ein „Subjekt" verzichten kann, auch wenn es zum phänomenologisierenden Selbst verwandelt ist, so kann sie nicht auf das Sein als Träger der Realität verzichten.

Ein Prüfstein für diese Position ist die Herausforderung des spekulativen Realismus. Quentin Meillassoux sieht in der Phänomenologie das Musterbeispiel eines „Korrelationismus", der jedes Denken des Absoluten verabschiedet. Sein Argument der Anzestralität scheint den phänomenologischen Standpunkt zu verfehlen, weil es das transzendentale Subjekt an seine empirische Inkarnation bindet und damit die Epoché ignoriert. Meillassoux hat diesen Einwand freilich vorweggenommen: Zwar ist das transzendentale Subjekt, so seine Replik, kein Seiendes in der Zeit, aber es findet statt („avoir lieu") – und zwar nur als verkörpertes. Die Bedingungen dieses Stattfindens, die lebendigen Leiber, sind jedoch selbst in der Zeit entstanden und unterliegen damit ihrerseits der Anzestralität.[21] Die phänomenologische Antwort kann daher nicht in der bloßen Berufung auf die Epoché liegen, sondern nur in dem Nachweis, dass das Stattfinden des Transzendentalen nicht der objektiven, datierbaren Zeit, sondern selbst der präphänomenalen Sphäre angehört, die hier konstruktiv erschlossen wurde – dem Vor-Sein und der präimmanenten Zeitlichkeit diesseits der Subjekt-Objekt-Spaltung. Die Zeit, in der sich ein

[20] Vgl. *Entdeckung*, S. 111: Sein als „vorgängige, gründende Überschüssigkeit", gekennzeichnet durch eine „phänomenalisierende Doppelbewegung" zwischen den Polaritäten eines Überschusses (= „reflexibles Jenseits") und eines Vor-Seins (= „apriorisches Diesseits"); ausführlich dazu die 7. Vorlesung, „Zum ‚Absoluten' in der generativen Phänomenologie" (S. 115–130). Nach *Entdeckung*, S. 141f., Anm. 266, macht erst das phänomenologische „Theion" das „Wie" dieses „phänomenologischen Absoluten" – „seine phänomenologisch konstruierte Möglichkeitsbedingung" – verständlich und tilgt den letzten Rest „Faktizität", der ihm in *Seinsschwingungen* noch anhaftete.

[21] Vgl. Q. Meillassoux, *Après la finitude*, Kap. 1 (zum „avoir lieu" des transzendentalen Subjekts und seiner Bindung an den Leib).

„Vor“ des Lebens datieren lässt, ist dann selbst schon konstituiert und kann nicht gegen die Bedingungen ihrer Konstitution ausgespielt werden; die Frage nach der Verkörperung ist also nicht vor, sondern innerhalb der Korrelation zu stellen. Im Herzen seines eigenen Arguments aber steht die These, dass man das Grundlose nur dann als Absolutes denken kann, wenn es „tatsächlich gedacht“ wird – und das ist ein anti-realistisches, korrelationistisches Moment im Kern des spekulativen Realismus. Die Antwort der Phänomenologie liegt nicht in einer Rückkehr zu einem Meta-Physischen. Sie liegt in einer Vertiefung des Diesseits der Korrelation, im Abstieg unter sie zu den Bedingungen ihres Stattfindens – in einer, wenn man so will, korrelationistischen *Hypophysik*.[22]
Der Streit lässt sich hier nicht abschließend entscheiden, wohl aber präzisieren. Die behauptete Abhängigkeit ist keine zeitliche Relation; anzestrale Aussagen datieren ihren Gegenstand innerhalb einer konstituierten Zeitordnung. Meillassoux erkennt darin freilich gerade den korrelationistischen Zirkel wieder. Der Streit betrifft daher nicht die Gleichursprünglichkeit als solche, sondern ihre noch ausstehende Ausdehnung auf transzendente Gegenstände.

*

Das kantische „zugleich“, nach dem die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung die ihrer Gegenstände sind, bleibt so nicht länger auf Erscheinungen beschränkt: Es vertieft sich zur Gleichursprünglichkeit von Sinnbildung und Sein. Darin liegt der Kern eines phänomenologischen spekulativen Idealismus: Das Transzendentale ist nicht Bedingung *für* ein schon Seiendes, sondern der generative Zusammenhang, in dem Seiendes allererst als bestimmtes und als seiendes hervortritt.

Schluss

Die von Husserl und Heidegger offen gelassene Frage, ob die gnoseologische und die ontologische Ausrichtung der Phänomenologie vereinbar sind, lässt sich nun in drei Stärkegraden beantworten. Erstens lassen sich Erkenntnis und Gegenständlichkeit nicht unabhängig voneinander analysieren. Zweitens legen genetische Analysen Bedingungen nicht nur unseres Zugangs, sondern auch der Einheit, Identität und Seinsbestimmtheit des Erscheinenden frei, wie an der Zeitkonstitution gezeigt wurde. Drittens betrifft dieser Zusammenhang unter der ausdrücklich gemachten Untrennbarkeitsthese auch das Sein des Seienden. Er betrifft es als Gleichursprünglichkeit, nicht als einseitige Erzeugung, und nur so weit, wie die konstitutive Analyse ihn trägt. Ob sich dieser Zusammenhang über die immanente Zeitgegenständlichkeit hinaus auf transzendente Gegenstände ausdehnen lässt, bleibt offen. Die Vermittlung von gnoseologischer und ontologischer Phänomenologie setzt somit bereits bei der Konstitution von Seinsbestimmtheit an. Ihre Zuspitzung zur Gleichursprünglichkeit von Sinnbildung und Sein bleibt an die genannte Voraussetzung und an den ausgewiesenen Gegenstandsbereich gebunden.
Methodisch entspricht dem eine dreifache Revision der klassischen transzendentalen Phänomenologie. Erstens reicht eine am Paradigma der Wahrnehmung orientierte Deskription zur Bearbeitung der phänomenologischen Grenzprobleme, etwa Zeit und Intersubjektivität, nicht aus. An ihre Seite tritt daher die Konstruktion, und zwar in drei Gattungen: Konstruktionen erster Gattung, die je ein bestimmtes Faktum im Zickzack konstruieren; Konstruktionen zweiter Gattung, die als Plastizität die Sinnbildung in einem einzigen Prinzip der Phänomenalisierung aufsuchen und für die das Noema – als Einheit, die sich in der

[22] Zur „hypophysischen Epoché“ vgl. *Entdeckung*, S. 100 und Anm. 175; dazu, dass mit dem phänomenologischen „Theion“ „im ‚Hypo-‘ der ‚Hypophysik‘ ein ‚Meta-‘, im Transzendentalen eine Transzendenz ins Spiel“ kommt, ebd., S. 141, Anm. 264.

Mannigfaltigkeit ihrer Gegebenheitsweisen bildet – exemplarisch ist; und Konstruktionen dritter Gattung, welche die Ermöglichungen selbst konstruieren und rechtfertigen.[23] Zweitens erschöpft sich die Transzendentalität nicht in der noetisch-noematischen Korrelation der Immanenz, denn der ausweisende Rückgang führt in die Präphänomenalität als die Dimension ihrer generativen Bedingungen. Drittens tritt an die Stelle isolierter, als fertig vorausgesetzter Prinzipien die reflexible Matrix: keine statische Struktur, aber auch nicht bloß, wie die „reflexiven" Matrizen, eine dynamische Triebkraft der Sinnbildung, sondern eine Struktur, welche die Dimension, die Reflexion und Genetisierung allererst ermöglicht, in sich enthält und entfaltet. Sie ist gewissermaßen eine Kategorientafel der Präphänomenalität, also ihrer „Strukturen der Transzendentalität".[24] Ihr Modus ist weder thematisch noch operativ im Sinne Finks, sondern – mit einem modifizierten Begriff Richirs – virtuell. Sie ist weder ein Seiendes noch ein unmittelbar gegebener Gegenstand, sondern artikuliert die Bedingungen, unter denen sich Gegenständlichkeit und Gegebenheit konstituieren, und setzt darin das Verstehen in Bewegung. Als philosophische Konstruktion muss sie sich dabei an den Grenzproblemen bewähren, deren Zusammenhang sie verständlich machen soll.

Was folgt daraus für den Begriff der Geltung, der seit Kant und dem Neukantianismus am Transzendentalen hängt? Geltung wird nicht verabschiedet, sondern zum Gegenstand genetischer Aufklärung. Sie ist nicht schlicht Gegebenes, sondern Gewordenes: der sich stabilisierende Horizont eines generativen Prozesses. Untersucht wird, wie Geltungsansprüche entstehen, sich stabilisieren und korrigiert werden können. Da sich auch Irrtümer stabilisieren, ist die Genese eines Anspruchs noch kein Ausweis seiner Berechtigung. Die generative Analyse ersetzt die Frage nach der Rechtfertigung daher nicht, sondern legt Bedingungen frei, unter denen Bewährung und Korrektur möglich sind.

Husserl verstand die transzendentale Phänomenologie als unendliche Arbeitsphilosophie, die der Beschreibung der Sphäre des reinen Erlebens gewidmet ist. Mit Finks Rückfrage nach ihren spekulativen Grundlagen hat sie eine neue Richtung genommen, die der junge Derrida, Richir und der Deleuze der *Logik des Sinns* weitergeführt haben. Auf diesem Weg verwandelt sich die transzendentale Phänomenologie in eine generative Phänomenologie, deren „Prinzip" die Reflexibilität und deren „Absolutes" – unter der ausdrücklich gemachten Voraussetzung – das Sein als vorgängiger und fundierender Überschuss ist. Ob das noch ganz im Sinne ihres Gründers ist, war schon zwischen Husserl und Fink umstritten.

Auf ihren Kern gebracht, lautet die These: Die transzendentale Phänomenologie fragt nicht nur nach Bedingungen dessen, was gilt, sondern nach der Bewegung, in der sich Sinn und Geltung bilden. Wo die genetische Analyse Bedingungen der Seinsbestimmtheit des Erscheinenden ausweist, gewinnt sie bereits ontologische Bedeutung. Unter der genannten spekulativen Voraussetzung lässt sich dieser Zusammenhang als Gleichursprünglichkeit von Sinnbildung und Sein verstehen, ohne dass eine Erschaffung der Welt durch das Denken behauptet würde. Die gesuchte Bewegung ist weder subjektive Willkür noch Ausdruck einer bloß vorgegebenen ontologischen Ordnung. Sie ist Reflexibilität: das Möglich-Machen des Möglich-Machens selbst. Darin führt die Phänomenologie nicht aus dem Transzendentalen heraus, sondern tiefer in es hinein. Sie bleibt dem Motiv treu, das Husserl „transzendental" nannte: dem Rückgang

[23] Diese drei Gattungen entsprechen den drei Synthesen der präphänomenalen Sphäre: der „Synthese post factum", der „radikalen Synthese", die auf eine ultimative Einheit abzielt, und der „generativen Synthese" (*Entdeckung*, S. 100f.; vgl. dort die Parallelen zu Kants A-Deduktion, zu Deleuzes *Différence et répétition* und zu Richirs *Méditations phénoménologiques*). Die Zuordnung von Konstruktionsgattungen, Phänomentypen und Synthesen ist in *Discovery*, S. 134, schematisch dargestellt; Beispiel der dritten Gattung („Matrix-Phänomen" ≙ generative Synthese) ist dort die reflexible Matrix der Sinnbildung selbst. Sie entspricht der dritten Synthese als einer „Synthese von Synthesen" (*Discovery*, S. 154).

[24] In *Entdeckung*, S. 103, als „Strukturen der Transzendentalität" bestimmt, „in Anlehnung an – aber keinesfalls in Entsprechung zu –" den „Faktizitätsstrukturen" in L. Tengelyis „Metaphysik der Urtatsachen": *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*, Freiburg, Alber, 2014, S. 184.

auf die letzte Quelle, in dem Erkenntnis und Verständnis ihre Begründung ausweisen. Das gilt auch dort, wo diese Quelle nicht als fertiger Grund vorliegt, sondern sich nur im Vollzug generativer Sinnbildung erschließt.

Nachweise

Siglen. Hua = Husserliana; SuZ = M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 10. Aufl. 1963; HGA = Heidegger-Gesamtausgabe; EFGA = Eugen-Fink-Gesamtausgabe; KrV = Kant, *Kritik der reinen Vernunft*; MAN = Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*.

E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Hua I; *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Hua VI; *Amsterdamer Vorträge*, Hua IX; *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Hua X; *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*, Hua XXXIII.

M. Heidegger, *Sein und Zeit*; *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, HGA 24; *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, HGA 29/30.

J. G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804*. – F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, Hamburg, Meiner, 2000.

G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Band: Die Lehre vom Sein* (1832), GW 21, Hamburg, Meiner, 1985.

E. Fink, „Was will die Phänomenologie Edmund Husserls?“ (1934), in: *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Den Haag, Nijhoff, 1966; *VI. Cartesianische Meditation*; *Phänomenologische Werkstatt*, EFGA 3.1 und 3.2.

E. Levinas, „La ruine de la représentation“ (1959), in: *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin.

J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, 1990. – „La pharmacie de Platon“, in: *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972.

M. Richir, „Le Rien enroulé“, *Textures* 70/7–8 (1970); *Phénoménologie et institution symbolique*, Grenoble, Millon, 1987; „Métaphysique et phénoménologie“, in: *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*, Paris, L’Harmattan, 2000, 115.

Q. Meillassoux, *Après la finitude*, Paris, Seuil, 2006.

A. Schnell, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble, Millon, 2007; *Wirklichkeitsbilder*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015; *Was ist Phänomenologie?*, Frankfurt a. M., Klostermann, 2019; *Seinsschwingungen*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2020; *Der frühe Derrida und die Phänomenologie*, Frankfurt a. M., Klostermann, 2021; *Die Entdeckung der Präphänomenalität. Vorlesungen zur theoretischen Phänomenologie*, Frankfurt a. M., Klostermann, 2025; *The Discovery of Pre-Phenomenality. Towards a Theoretical Generative Phenomenology*, Cham, Springer, 2026.