

# ***Berührungspunkte zwischen dem Transzendentalismus J. G. Fichtes und der neueren transzendentalen Phänomenologie***

## ***Points of Contact between J. G. Fichte's Transcendentalism and the Modern Transcendental Phenomenology***

Alexander Schnell  
Bergische Universität Wuppertal (BUW), Alemanha  
alex.schnell@gmail.com

**Zusammenfassung:** Dieser Beitrag möchte einen neuartigen Ansatz hinsichtlich der Frage, wie das Denken Johann Gottlieb Fichtes (1762-1814) für die zeitgenössische transzendente Phänomenologie fruchtbar gemacht werden kann, vorstellen und erörtern. Eine solche Betrachtung geht einerseits davon aus, dass die theoretische Phänomenologie noch lebendig ist – was sich auf den ersten Blick vielleicht nicht unmittelbar erschließt. Andererseits impliziert sie, dass es sinnvoll ist, eine solche Verbindungslinie auf einer systematischen Ebene in Erwägung zu ziehen. Beide Voraussetzungen werden hier kategorisch affirmiert. Ich sehe nämlich in der neueren Phänomenologie, die außerhalb ihrer selbst so gut wie unbekannt ist und versucht, Transzendentalphilosophie fortzuführen und weiter zu entwickeln, einen der interessantesten Orte für die zeitgenössische theoretische Philosophie. Dabei kann vor allen Dingen dem Berliner Fichte eine hervorgehobene Rolle zugesprochen werden, auch wenn dieser Punkt in der zeitgenössischen Debatte ebenfalls überaus randständig ist. Die Begründung jener beiden Voraussetzungen soll im Mittelpunkt der hier anzustellenden Überlegungen stehen.

**Schlüsselbegriffe:** Fichte; Phänomenologie; Transzendentalphilosophie; Dezentrierung des Subjekts; Sinnbildungsprozess.

**Abstract:** This article aims to present and discuss a novel approach to the question of how the thinking of Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) can be made fruitful for contemporary transcendental phenomenology. On the one hand, such a consideration assumes that theoretical phenomenology is still alive – which may not be immediately apparent at first glance. On the other hand, it implies that it makes sense to consider such a connection on a systematic level. Both assumptions are categorically affirmed here. I see in recent phenomenology, which is virtually unknown outside its own field and attempts to continue and further develop transcendental philosophy, one of the most interesting areas for contemporary theoretical philosophy. In this context, the Berliner Fichte can be said to play a prominent role, even if this point is also extremely marginal in contemporary debate. The justification of these two premises will be the focus of the considerations to be made here.

**Keywords:** Fichte; phenomenology; transcendental philosophy; decentering of the subject; meaning-making process.

Recebido em 29 de julho de 2025. Aceito em 29 de julho de 2025.

*dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 22, n. 2, dez. de 2025, p. 128 - 143 / ISSN: 2179-7412  
DOI: 10.5380/dp.v22i2.100670

Dieser Beitrag möchte einen neuartigen Ansatz hinsichtlich der Frage, wie das Denken Johann Gottlieb Fichtes (1762-1814) für die zeitgenössische transzendente Phänomenologie fruchtbar gemacht werden kann, vorstellen und erörtern. Eine solche Betrachtung geht einerseits davon aus, dass die theoretische Phänomenologie noch lebendig ist – was sich auf den ersten Blick vielleicht nicht unmittelbar erschließt. Andererseits impliziert sie, dass es sinnvoll ist, eine solche Verbindungslinie auf einer systematischen Ebene in Erwägung zu ziehen. Beide Voraussetzungen werden hier kategorisch affirmiert. Ich sehe nämlich in der neueren Phänomenologie, die außerhalb ihrer selbst so gut wie unbekannt ist und versucht, Transzendentalphilosophie fortzuführen und weiter zu entwickeln, einen der interessantesten Orte für die zeitgenössische theoretische Philosophie. Dabei kann vor allen Dingen dem Berliner Fichte eine hervorgehobene Rolle zugesprochen werden, auch wenn dieser Punkt in der zeitgenössischen Debatte ebenfalls überaus randständig ist. Die Begründung jener beiden Voraussetzungen soll im Mittelpunkt der hier anzustellenden Überlegungen stehen.

\*

Seit den 1960er Jahren hat die Phänomenologie unter dem Einfluss unter anderem von Jacques Derrida (1930-2004) eine Neuausrichtung erfahren. Es sei betont, dass diese nicht lediglich eine Weiterführung klassischer phänomenologischer Ansätze – der „Gründerväter“ Husserl und Heidegger (aber auch Eugen Fink) – darstellt. Es ist vielmehr so, dass seit dem dritten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts eine neue, ‚zweite‘ Phänomenologie das Licht der Welt erblickt hat. Nur sie ist noch systematisch lebendig – die ‚erste‘ Phänomenologie ist heutzutage nur mehr bloß Gegenstand historiographischer Untersuchungen.<sup>1</sup> Heidegger ist davon zum Teil auszunehmen, weil er – wie das im Folgenden mehrfach deutlich werden wird – für die ‚zweite‘ Phänomenologie entscheidende, freilich bisher zumeist ebenfalls noch unbekannte Impulse geliefert hat (wenngleich auch sein Werk größtenteils nur noch kommentiert oder paraphrasiert wird). Wie dem auch sei – das noch relativ unbekannte Werk des in Belgien geborenen Phänomenologen Marc Richir (1943-2015) steht in ausgezeichnetem Maße für jene Neugründung der Phänomenologie. Diese weist eine ganze Reihe von Zügen und Merkmalen auf. Ich halte mich an dieser Stelle an drei Hauptcharakteristiken, nämlich an die Dezentrierung des Subjekts, an die Einführung des Sinnbildungsprozesses und an die Rückbindung der Phänomenologie an Grundfragen der philosophischen Tradition.

*Dezentrierung des Subjekts.* Husserls transzendente Phänomenologie hatte ein transzendentales Ego oder Ich als letztkonstituierende Instanz des erscheinenden Seienden veranschlagt. Auch Heideggers transzendentalphilosophischer Ansatz in *Sein und Zeit* (1927) war mit seiner Existenzialanalytik des Daseins in gewisser Weise noch einem Subjektivismus verhaftet, obgleich er Husserls intentionale Analytik gerade als Gegenentwurf zu einer ichzentrierten Philosophie gefasst hat. Aber Heideggers Analysen des Seins des Daseins, welches das „Sein des Menschen“<sup>2</sup> bezeichnet, sind mit dessen „Existenzialien“ noch dezidiert auf „*menschliches Dasein*“<sup>3</sup> oder auf „*menschliche Existenz*“<sup>4</sup> ausgerichtet. Die neuere, ‚zweite‘ Phänomenologie weist den Gedanken, eine *fundierende* Instanz – also eben ein konstituierendes Ego oder Dasein – zu veranschlagen, dezidiert zurück. Damit geht die Infragestellung der Möglichkeit einer Fundierung überhaupt einher – eine Infragestellung, die keiner endgültigen Absage gleichkommt, die Möglichkeit der Sinnfundierung jedoch neu aufrollt und analysiert.

*Hervorkehrung der konstitutiven Rolle des Sinnbildungsprozesses.* Die kritische Infragestellung jeglicher subjektiven konstituierenden Instanz stellt in der neueren Phänomenologie kein völliges Aufheben derselben dar, sondern eine Dezentrierung, welche die transzendente Subjektivität durch einen Prozess der Sinnbildung ersetzt. Und dieser Sinnbildungsprozess hat seine ureigene „Protoraumlichkeit“, die als „transzendentales Feld“ bezeichnet werden kann (dieser Begriff trat schon bei Fink und Sartre auf). Er ist „anarchisch“ und

<sup>1</sup> Was nicht ausschließt, dass im Geiste der ‚ersten‘ Phänomenologie weiterhin fruchtbare Ansätze entwickelt werden – zum Beispiel in Bezug auf Psychopathologie, Kognitionswissenschaften, Ästhetik usw.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1967, S. 25. Siehe auch a. a. O., S. 11, 45, 57, 117, 133, 196, 212.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 51, 198, 382, 401.

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 396.

„ateleologisch“ – ihm kommt weder ein identifizierbarer Anfang noch ein Ende zu. Und er ist selbstreflexiv. In ihm erfährt der Gedanke einer Fundierung insofern einen Wandel, als sich keine direkte konstitutive Wirksamkeit mehr zwischen Konstituierendem und Konstituiertem ausmachen lässt. Auf die Art, wie das mit Fichte in Verbindung zu bringen ist, werde ich weiter unten genauer eingehen.

*Rückbindung der Phänomenologie an Grundfragen der philosophischen Tradition.* Die phänomenologischen Analysen lassen sich nicht unabhängig von der Art und Weise durchführen, wie die Philosophen der abendländischen Tradition die einschlägigen philosophischen Begriffe gedacht haben. Diese können nicht losgelöst von der Geschichte der Philosophie bzw. der Ontologie betrachtet werden. Um das zu begründen, ist der Begriff von „Geschichte“ zu klären. Dieser offenbart zwei mögliche Gesichtspunkte. Im üblichen Sprachgebrauch werden mindestens drei Bedeutungen von Geschichte unterschieden: die Erzählung eines fiktiven oder realen Geschehens; der aus der Vergangenheit entstandene politische, soziale, kulturelle Entwicklungsprozess einer menschlichen Gemeinschaft; die Wissenschaft, die den Ablauf dieses Prozesses untersucht. Heidegger führt einen vierten, völlig eigenen Begriff ein. Geschichte, Geschichtlichkeit, wird als Seinsverfassung des „Geschehens“ des Daseins aufgefasst, die es an sein je schon gewesenes Sein bindet – das ist der erste angesprochene Gesichtspunkt. Geschichte wird nicht durch geschichtsloses Dasein konstituiert, das durch seine Handlungen nach und nach seine Geschichte aufbaute und anhäufte, sondern Dasein ist *immer schon geschichtlich*. Der Bezug zur Zukunft ist davon untrennbar: Das Dasein ist seine Vergangenheit, die aus seiner Zukunft her „geschieht“. In diesem Geschehen – das ist der zweite Gesichtspunkt – sind Historie und Tradition fundiert. Historie und Tradition sind gegenüber der Geschichtlichkeit des Daseins abkünftig. Das Dasein verfällt nicht nur an die Welt, sondern auch an die Zeit – genauer: an den abkünftigen Modus der Zeit, den Heidegger als „Tradition“ bezeichnet. Es sei also eingeschränkt: Dasein verfällt an die Welt und an die Tradition. So wie das Dasein immer schon in einer Welt ist, so steht es auch immer bereits in einer Tradition. Bevor es sich in irgendeiner Form auf sich besinnen, sich als „Ich“ verstehen kann, ist es immer schon an sein Zeitalter und an seine „Generation“ gebunden.

Diesen Gedanken vertieft Heidegger nach *Sein und Zeit* in der Vorlesung *Grundbegriffe der Metaphysik* von 1929/30. Dort bedeutet Rückbindung an die Tradition zum einen eine gewisse „Befreiung“ von der Tradition und zum anderen und insbesondere auch eine „Neuaneignung“ derselben. Und dann gilt: „Die Befreiung von der Tradition ist Immerneuaneignung ihrer wiedererkannten Kräfte.“<sup>5</sup>

In dieser Grauzone erscheinen mir die Rückbezüge auf die Klassische Deutsche Philosophie als die interessantesten und fruchtbarsten. Die als „transzendentaler Idealismus“ verstandene Phänomenologie schließt an den Begründer der Transzendentalphilosophie – also an Kant – an, ganz wie die Klassische Deutsche Philosophie das auch tut. Die Nähe der Phänomenologie zur Klassischen Deutschen Philosophie ist daher aus systematischen, viel mehr übrigens als aus historiographischen Gründen absolut gegeben.

\*

Zu den wichtigsten Errungenschaften der neueren Phänomenologie zählt die Neubestimmung der „transzendental-phänomenologischen Sphäre“. Der klassischen Husserl'schen Auffassung zufolge wird durch Epoché und Reduktion die neue Welt der „immanenten Bewusstseinssphäre“ eröffnet und zugänglich. Mit Fink wird dann deutlich (aber das ist bereits von Husserl selbst bemerkt worden), dass diese transzendentalphänomenologische Sphäre in Wirklichkeit *gespalten* ist – in Immanenz und Präimmanenz, naive und nicht naive transzendente Sphäre oder in Phänomenalität und Präphänomenalität.

Die entscheidende Frage ist nun: Wie kann diese präphänomenale Sphäre bestimmt, was kann in ihr angetroffen werden? Und ist der Begriff des „Angetroffenwerdens“ überhaupt angemessen? Hierfür sind mögliche Anleihen an Fichte hilfreich, was nicht heißt, doktrinale Lehrstücke einfach zu übernehmen und

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, HGA 29/30, F.-W. von Herrmann (Hsg.), Frankfurt am Main, Klostermann, 1983, S. 511. 5

sozusagen vom Wissenschaftslehrer in die Phänomenologie zu transportieren. In den folgenden Betrachtungen sollen diesbezüglich zwei Hinsichten zum Thema gemacht werden, nämlich in Bezug auf die Methode sowie auf den genuinen Gehalt der präphänomenalen Sphäre.

\*

*Methode.* In methodischer bzw. methodologischer Hinsicht sind wiederum mehrere Aspekte zu unterscheiden.

Im § 24 von *Ideen I* hatte Husserl das „Prinzip aller Prinzipien“ der Phänomenologie aufgestellt. Ihm zufolge muss jede „Tatsache“, auf die sich unsere Erkenntnis bezieht, begründet werden, und zwar so, dass „jede originär gebende Anschauung“ hierbei „eine Rechtsquelle der Erkenntnis“<sup>6</sup> sei. Dieses Prinzip bestimmt die Methode der phänomenologischen „Deskription“. Dass die Phänomenologie eine *Transzendentalphilosophie* ist, äußert sich auf die konsequenteste Art und Weise dadurch, dass ihre transzendente Dimension darüber hinaus konstruktive Aspekte in der methodischen Verfahrensweise geltend macht. Dabei wird jenes „Prinzip aller Prinzipien“ erweitert, wenn nicht gar letztlich in Frage gestellt. Wenn die phänomenologische Deskription und insbesondere die phänomenologische Reduktion die „phänomenologische Fundamentalmethode“<sup>7</sup> ausmacht, heißt das nämlich nicht, dass sie sich auf die Freilegung des Erfahrungsfeldes der transzendentalen Subjektivität und der entsprechenden intentionalen Implikationen beschränkt. Es ist vielmehr so, dass dieser Begriff einer „Freilegung“ implizit auf bedeutsame Charakteristiken der phänomenologischen Methode verweist, derer sich Husserl erst in den (späten) 1920er Jahren voll bewusst geworden ist. Näher betrachtet gilt, dass, wenn die *deskriptive* phänomenologische Analyse für die Herausstellung der „reell-immanenten“ Gehalte des „immanenten Bewusstseins“ zwar hilfreich und notwendig ist, sie sich dennoch als ungenügend erweist, wenn es darum geht, auf die Ebene der *letztursprünglich konstituierenden Phänomene hinabzusteigen*. In der Tat ist das Feld der transzendentalen Subjektivität nicht *bloß* „gegeben“, „präsent“, „gegenwärtig“, sodass eine Deskription *hinreichte*, deren strukturelle Momente (seien diese auch nur implizit beschreibbar) herauszustellen, sondern es verlangt nach einer Beseitigung der sie verdeckenden Hindernisse – eine „dekonstruktive“ Arbeit, die auf das verweist, was Husserl eine „Abbaureduktion“<sup>8</sup> nennt, und dem ein positives Gegenstück entspricht, nämlich eben eine phänomenologische „Konstruktion“. Diese ist weder eine metaphysische noch eine hypothetisch-deduktive Konstruktion und weist auch nicht lediglich „Bedingungen der Möglichkeit“ der Erfahrung auf, sondern sie stellt den Gegenstand der Untersuchung jeweils in die Spannung von phänomenal Gegebenem und phänomenologisch zu Konstruierendem, was durch eine „konstruktive Anschauung“<sup>9</sup> innerhalb der angesprochenen „transzendentalen Erfahrung“ gewährleistet wird.

Phänomenologisch konstruiert wird je dann, wenn die phänomenologische Deskription an ihre Grenzen stößt, wenn anschauliche Evidenz nicht zwischen verschiedenen faktisch sich darstellenden „Grenzfakten“ eine Entscheidung zu treffen vermag. Zwei Beispiele mögen das veranschaulichen: Ist die ursprüngliche Zeitlichkeit „objektiv“? Ist sie „subjektiv“? Oder gehört sie einer „präobjektiven“ bzw. „präsubjektiven“ Dimension an? Ein anderes Problem lautet: Ist das phänomenologische Ich solipsistisch, also rein egologisch, oder ist es intersubjektiv konstituiert? Allein die konstruktive Analyse der ursprünglich konstituierenden Phänomene vermag Licht ins Dunkel zu bringen. In der Phänomenologie konstruieren heißt somit, in einer Zickzack-Bewegung von jenen Grenzfakten in die zu konstruierende Dimension dessen hinabzusteigen, was diese Fakten erklären kann, wobei man sich immer an diese Fakten zu halten hat – sie ist keine fiktive, sondern eine je an das zu Konstruierende sich haltende Konstruktion. Somit wird deutlich, was den Husserl'schen transzendentalen Idealismus etwa vom

<sup>6</sup> E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Husserliana III*/, K. Schuhmann (Hsg.), Den Haag/Boston/Lancaster, M. Nijhoff, 1976, S. 51.

<sup>7</sup> E. Husserl, *Cartesianische Meditationen, Husserliana I*, S. Strasser (Hsg.), Den Haag, M. Nijhoff, 1950, 19732, S. 61.

<sup>8</sup> Die von Husserl im § 44 der fünften der *Cartesianischen Meditationen* entwickelte „primordiale Reduktion“ ist ein anschauliches Beispiel für eine solche „Abbaureduktion“.

<sup>9</sup> E. Fink, *Phänomenologische Werkstatt* (Band 1). *Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*, R. Bruzina (Hg.), Freiburg/München, Alber, 2006, S. 259.

Kant'schen unterscheidet: Dank der phänomenologischen Konstruktion unternimmt Husserl, die Erkenntnis phänomenologisch zu legitimieren – weswegen in einer konstruktiven Phänomenologie die Begriffe des Phänomens und der Erkenntnislegitimation zusammen gedacht werden müssen.<sup>10</sup>

Der konstruktiv-phänomenologische Ansatz unterscheidet sich somit eindeutig vom Kant'schen Transzendentalismus; was das Verhältnis zu Fichte angeht, stehen die Dinge jedoch deutlich anders. Zwar bezieht sich Husserl nicht explizit auf Fichte. Dem Leser und der Leserin kann aber nicht entgehen, dass von der Wesensstruktur her die „phänomenologische“ Konstruktion der „genetischen“ Konstruktion, wie Fichte sie etwa in der *Wissenschaftslehre von 1804/II* entwickelt, sehr nahesteht. In beiden Fällen wird erst durch die vollzogene Konstruktion selbst die der Konstruktion zugrunde liegende Regelmäßigkeit entdeckt. Der Unterschied besteht darin, dass Fichte ein rationales System des menschlichen Geistes veranschlagt, während für die Phänomenologie die transzendental-phänomenologische Sphäre ein „offenes System“ ausmacht.

Zu diesem Punkt ist ferner hinzuzufügen, dass der zentrale Begriff der „Ermöglichung“ sowohl bei Fichte als auch, unabhängig davon, bei Heidegger auftritt. Die transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis werden dadurch legitimiert, dass diese sich gleichsam reflexiv „verdoppeln“, das heißt, dass das, was (die Erkenntnis) möglich macht, seinerseits möglich gemacht wird – genau hierin besteht die „Ermöglichung“ (als eine das Möglich-Machen auf diese Art ermöglichende).<sup>11</sup>

Inwiefern kehrt das Motiv der Ermöglichung in Heideggers eigenem Transzendentalismus wieder? Um das zu zeigen, wende ich mich der Ermöglichung in Heideggers Arbeiten aus der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre zu.

In den wichtigsten Texten aus dieser Zeit kommt der Begriff der „Ermöglichung“ zweimal an entscheidender Stelle vor. Einmal in der Beantwortung der Frage nach der (fundamental-)ontologischen Motivierung des Aufsuchens von „Bedingungen der Möglichkeit“ – also dadurch, dass das Dasein ein „Sein-Können“ und der tiefliegende ontologische Motivationsgrund dieser Frage somit gleichsam in dessen ontologischer Struktur verankert ist. Und ein zweites Mal in der *Verdoppelung der Ermöglichungsstruktur* – siehe hierzu *Sein und Zeit*, die *Grundprobleme der Phänomenologie* und die *Grundbegriffe der Metaphysik*.

Da ich all das bereits an anderer Stelle<sup>12</sup> behandelt habe, fasse ich mich kurz und beziehe mich lediglich auf den § 53 von *Sein und Zeit* und den § 68 der *Grundbegriffe der Metaphysik*.

In seinem „existenzialen Entwurf eines eigentlichen Seins zum Tode“ in *Sein und Zeit* stellt Heidegger zunächst den Sinn des Seins zum Tode als ein Verhalten zur („äußersten“) Möglichkeit seiner selbst heraus. Üblicherweise zielt das Verhalten des Seins gegenüber einer gewissen Möglichkeit darauf ab, diese zu *verwirklichen*. Was aber seinen eigenen Tod angeht, kann es sich *nicht* um eine solche Verwirklichung handeln, da diese das Dasein des Bodens seines Seins-zum-Tode beraubte. Wie muss also dieser „Bezug“ zu seinem Tode aufgefasst werden? Ein eigentliches Verhalten zu seinem Tod darf nicht vor ihm fliehen oder ihn umgehen, sondern muss ihn *als Möglichkeit aushalten*. Das Erwarten des Todes entspricht hier nicht dem gewöhnlichen Erwarten, denn dieses erwartet ja eine Verwirklichung einer Möglichkeit. Wie kann dann aber dieser *Möglichkeitscharakter* des Todes im Verhalten zu ihm bewahrt bleiben? Heidegger antwortet: im *Vorlaufen* in diese Möglichkeit und zwar so, dass im „Eintauchen“ in dieselbe diese Möglichkeit „immer größer“ wird – bis zur buchstäblichen Maßlosigkeit. Je mehr das Dasein sie in ihrer Unverborgenheit versteht, desto mehr nähert es sich der Möglichkeit der Unmöglichkeit überhaupt zu existieren an. Dieses Eintauchen in den Abgrund der Möglichkeit der Unmöglichkeit macht einen

<sup>10</sup> Zur näheren Bestimmung der „phänomenologischen Konstruktion“, siehe v. Vf. *Wirklichkeitsbilder*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015, S. 37ff.

<sup>11</sup> Siehe dazu den siebzehnten Vortrag der *Wissenschaftslehre von 1804/II*.

<sup>12</sup> A. Schnell, *Hinaus. Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, „Orbis Phaenomenologicus (Studien)“, Nr. 24, 2011.

eigentlichen Bezug zum Tode aus. In letzterem haben wir keinerlei Anhalt, der es uns erlaubte, ihn in irgendeiner Weise „darzustellen“. Worauf gründet dann aber der folgende entscheidende Satz: „Das Sein zum Tode als Vorlaufen in die Möglichkeit *ermöglicht* allererst diese Möglichkeit und macht sie als solche frei?“<sup>13</sup> Darauf, dass das „Sein zum Tode [...] Vorlaufen in ein Seinkönnen *des Seienden* [ist], dessen Seinsart das Vorlaufen selbst ist.“<sup>14</sup> Im Sein zum Tode entdeckt sich das Dasein *in den beiden Grundkonstitutionen seines eigenen Seins* – nämlich in seinem „Möglich-Sein“ (Existenz) und seinem „Sich-vorweg“ (Sorge). „Das Vorlaufen erweist sich als Möglichkeit des Verstehens des eigensten äußersten Seinkönnens, das heißt als Möglichkeit *eigentlicher Existenz*.“<sup>15</sup> Um diese These zu erhärten, muss kurz auf die *konkrete* Struktur dieses Vorlaufens in den Tod eingegangen werden.

Der Tod ist die *eigenste* Möglichkeit des Daseins. Das Sein zu dieser Möglichkeit eröffnet dem Dasein sein eigenstes Sein-Können, „mit“ oder „bei“ dem es ihm also um sein eigenes Sein geht. Diese ureigenste Möglichkeit schneidet das Dasein von jeglichem Bezug ab und wirft es auf es selbst zurück. Sie vereinzelt das Dasein und überantwortet ihm sein eigenes Sein.

Diese Möglichkeit ist „unüberholbar“, das heißt, als *letzte* Möglichkeit entdeckt sie allererst all die anderen (faktischen) Möglichkeiten als endliche und von ihr ausgehende Möglichkeiten. Das Entscheidende dabei ist, dass das Vorlaufen sich für diese unüberholbare Möglichkeit *befreit*. Damit ist gemeint, dass das Dasein sich im Angesicht des (vorgelaufenen) Todes von den faktischen, es bedrängenden Möglichkeiten frei macht. Das Vorlaufen erlaubt es ihm, sich davor zu hüten, sich ausschließlich an diese oder jene *bereits verwirklichte* Möglichkeit zu halten und sich je aufs Neue vor seine eigenen Möglichkeiten zu stellen. Schließlich eröffnet das Dasein, indem es *gerade in die unüberholbare Möglichkeit vorläuft, zugleich alle faktischen Möglichkeiten*. So nimmt es sich im Ganzen vorweg, existiert als ganzes Seinkönnen. Genau darin liegt die Immanenz des sich je auf sich selbst zurückwerfenden Daseins begründet, die dessen Ganzheits- und Endlichkeitscharakter ausmacht und die Levinas in *Totalité et infini* in einem Atemzug mit Hegels Ganzheitsanspruch kritisieren wird.

Das Dasein kann sich dieser äußersten Möglichkeit aber nur dann auch *gewiss* sein, wenn es diese Möglichkeit als eigenstes Sein-Können für sich selbst möglich macht. Die Tatsache, dass das Vorlaufen in den Tod die eigene Seinsart des Daseins selbst ausmacht, birgt eine vorlaufende *Ermöglichung*<sup>16</sup> der Erschließung der Möglichkeit in sich: „Die Erschlossenheit der Möglichkeit gründet in der vorlaufenden Ermöglichung.“<sup>17</sup> Dieser Punkt ist absolut wesentlich – Heidegger bringt dadurch nämlich die Fundierung des Transzendentalismus hinsichtlich des Existenzials des Verstehens und der Sorge als Sein des Daseins zu einem (vorläufigen) Abschluss. *Das Dasein als Möglich-Sein macht sein Möglich-Sein selbst möglich* – und zwar durch eine die transzendente Einstellung kennzeichnende *Verdoppelung* dessen, was möglich macht, in eine Ermöglichung, das heißt in die Möglichmachung dessen, was möglich macht. Das Sein des Daseins ist durch diese Verdoppelung, durch diese Ermöglichung ausgezeichnet.

Diese erprobt Heidegger nach *Sein und Zeit* an mehreren Stellen in den *Grundproblemen der Phänomenologie* und den *Grundbegriffen der Metaphysik*. In unserem Zusammenhang ist dabei insbesondere die „Ermöglichung“ als Grundbestimmung des „Weltentwurfs“ in der Vorlesung von 1929/1930 von Interesse.

Heideggers These besteht darin, dass das Offenbarwerden des Seienden der „Weltbildung“ entspricht. Er behauptet näher im § 68 der *Grundbegriffe*, dass die Ermöglichung des Daseins (zumindest zum Teil) in dem, was er als „Weltbildung“ ansetzt, besteht, das heißt, dass das Dasein durch letztere ermöglicht wird.<sup>18</sup>

<sup>13</sup> *Sein und Zeit*, § 53, HGA 2, S. 348; Niemeyer, S. 262.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> *Sein und Zeit*, § 53, HGA 2, S. 349; Niemeyer, S. 263.

<sup>16</sup> *Sein und Zeit*, § 53, HGA 2, S. 351; Niemeyer, S. 264.

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> M. Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, HGA 29/30, F.-W. von Herrmann (Hsg.), Frankfurt am Main, Klostermann, 1983, S. 414.

Dabei spielt er implizit auf den gerade angesprochenen § 53 von *Sein und Zeit* an, wo diese Ermöglichung in dem Vorlaufen in den Tod, das heißt *im Dasein selbst* verankert wurde.

Heidegger nennt den einheitlichen Charakter dessen, was dieser „Weltbildung“ Rechnung zu tragen vermag, einen „Entwurf“. Dieser Entwurf ist nicht mehr – so wie das noch in *Sein und Zeit* der Fall war – ein solcher des Sein-Könnens des *Daseins*, sondern, aufgrund einer grundlegenden „Verwandlung“ des Menschen, ein *Weltentwurf*. Zwar ist der „Mensch“, das *Dasein*, weltbildend, nicht aber diese oder jene faktische konkrete<sup>19</sup> Existenz, sondern der Mensch in seinem inneren *Wesen*: Dort, wo Heidegger die Natur dieses Wesens entwickelt, ist nicht mehr vom *Dasein*, sondern von dem, was dieses Wesen übersteigt, was in ihm *transzendiert* wird, also gerade von der „Grundstruktur der Weltbildung“, die den „Weltentwurf“ selbst ausmacht, die Rede.

Inwiefern konstituiert dieser „Weltentwurf“ nun die ursprünglich einheitliche Struktur dessen, was Heidegger das „Grundgeschehen“ der „Verwandlung des Menschen in sein *Dasein*“ nennt? Heidegger antwortet auf den vier wichtigsten Seiten der gesamten Vorlesung<sup>20</sup> mit seiner grundlegenden Analyse des „Entwurfs“, der in einem sehr engen Bezug zur „Ermöglichung“ steht. Dieser Begriff bringt eine *Doppelbewegung* zum Ausdruck: eine „zentripetale“ und eine „zentrifugale“ Bewegung, deren Zentrum das *Dasein* qua entwerfendes selbst ist. Das „Ent-“ bezeichnet eine gewisse Ent-fernung, ein Abstandnehmen. Einerseits „entfernt“ sich also das *Dasein* von sich selbst im Entwerfen und nimmt einen gewissen „Abstand“ zu sich ein. Andererseits findet zugleich ein eigentümliches „Zukehren“ des *Daseins* zu sich selbst statt – das es aber nicht zur Ruhe kommen lässt, sondern den „Charakter des *Enthebens in das Mögliche* hat“.<sup>21</sup> Auch hier werden dieser Doppelbewegung die Charakteristiken der „Ermöglichung“ zugeschrieben. Indem das *Dasein* auf diese Weise enthoben wird, enthebt es der Entwurf in das ermöglichende Mögliche (das heißt in das *möglich machende* Mögliche). Dadurch wird deutlich, dass das *Dasein* im Entwurf in einer ständigen Spannung steht, in einer Bewegung, die sich durch die wesentliche Einsicht ausdrückt, dass das im Entwurf entworfenen vor das mögliche Wirkliche *zwingt*, das heißt, dass „der Entwurf bindet – nicht an das Mögliche und nicht an das Wirkliche, sondern an die *Ermöglichung*, d. h. an das, was das mögliche Wirkliche der entworfenen Möglichkeit für sich von der Möglichkeit zu seiner Verwirklichung fordert“.<sup>22</sup> Der Weltentwurf ist das Grundgeschehen an der Wurzel jeglicher Bindung, das heißt jeglicher Notwendigkeit – eine *Notwendigkeit*, die je eine Möglichkeit, genauer: das, was die Möglichkeit selbst möglich macht (also eine Ermöglichung) voraussetzt.

Durch dieses Möglichmachen des Möglichen bindet die Ermöglichung das *Dasein* an ein mögliches Wirkliches. In dieser Bindung agiert das Wirkliche wie eine Beschränktheit (Heidegger sagt: wie eine „Schranke“), die es dem Möglichen gestattet, seine Möglichkeit zu vergrößern. Diese Vergrößerung wird durch eine „Ausbreitsamkeit“ in ein „Ganzes“ ermöglicht, die sich folgendermaßen darstellt: „Der Entwurf ist in sich ergänzend im Sinne des vorwerfenden *Bildens eines ‚im Ganzen‘*, in dessen Bereich ausgebreitet ist eine ganz bestimmte Dimension möglicher Verwirklichung. Jeder Entwurf enthebt zum Möglichen und bringt in eins damit zurück in die ausgebreitete Breite des von ihm her Ermöglichten.“<sup>23</sup> Das bedeutet, dass das Entwerfende, indem es sich bindet und ausbreitet, sich gegenüber einem Ganzen befindet, in dem dieses oder jenes Wirkliche als Wirkliches eines entworfenen Möglichen wirklich werden kann.

Im Entwurf geschieht also eine enthebende und bindende Ausbreitung. Zugleich offenbart sich ein „Sichöffnen“, das als ein „Entbergen“ ein drittes strukturierendes Moment des erwähnten Grundgeschehens ausmacht. Ein „Sichöffnen“ wovon? Nicht *statisch* des Möglichen, da es das Mögliche fixieren und als Mögliches vernichten würde, und auch nicht des bloß Wirklichen, da auch hier das Mögliche entgleiten würde, sondern

<sup>19</sup> *Grundbegriffe der Metaphysik*, S. 527.

<sup>20</sup> *Grundbegriffe der Metaphysik*, S. 527-531.

<sup>21</sup> *Grundbegriffe der Metaphysik*, S. 528.

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Ebd.

der *Ermöglichung*. Das Sichöffnen ist ein Sichöffnen *für* die Ermöglichung. Das Mögliche ist in seinem Wesen nur dann seine Möglichkeit, wenn wir uns an es in dessen Ermöglichung (in dem, was es möglich macht) binden. „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.“<sup>24</sup>

Die Figur des Weltentwurfs bildet den krönenden Abschluss der Heidegger'schen Erprobung der „Ermöglichung“. In ihr versammeln sich mehrere grundlegende Merkmale: der *Selbstentwurf* – nicht mehr des *Daseins*, und auch nicht der *Zeitlichkeit*, sondern der Welt –, die *Zuspitzung* (nicht mehr auf das *Dasein*, sondern das *Wirkliche* Ermöglichende) und die *Verwirklichung* (nicht mehr bloß des *Lebens*, sondern des *möglichen Wirklichen in der Welt* überhaupt).

Dies alles steht in einem entscheidenden Zusammenhang mit dem Begriff der *Kontingenz*. Der Grund für die Ermöglichung lässt sich nicht in einer wie auch gearteten Form der *Notwendigkeit* aufweisen. Die *Bindung* an die Notwendigkeit ist nicht weniger kontingent als die Rückbindung der verdoppelnden Ermöglichung (im existenzialen Entwurf eines eigentlichen Seins zum Tode) an die ontologische Konstitution des *Daseins*, welche *Rückbindung* gerade dessen *Freiheit* ausmacht. In den fundierenden Entwürfen aus der Zeit um die Veröffentlichung und Selbstkommentierung von *Sein und Zeit* macht der Begriff der Kontingenz den Kernpunkt der Ermöglichung aus. Das bedeutet kein Begründungsdefizit, sondern zeugt von jener Klarsicht, die auch Fichte in seinen eigenen Entwürfen der Ermöglichung, wo die Kontingenz sich ebenfalls im Herzen der „kategorischen Hypothesizität“ einschrieb, bereits geleitet hatte (siehe hierzu etwa die Deduktion von Raum und Zeit im *Grundriss* von 1795), und für die dann später auch die neuere Phänomenologie in Frankreich empfindsam sein wird.

\*

*Gehalt der präphänomenalen Sphäre.* Eine der bemerkenswertesten und denkwürdigsten Entdeckungen der neuen Phänomenologie seit den 1960er Jahren besteht in der Aufweisung dessen, was Richir eine „transzendente Matrize“ genannt hat. Was kennzeichnet eine solche? Sie ist ein dynamisches mobiles *Movens*<sup>25</sup> des Logisch-Wirklichen bzw. der Sinnbildung und das heißt: des transzendentalen Realitätsbezugs. Sie enthält eine Doppelbewegung, deren grundlegender Sinn darin besteht, die intentionale Korrelativität zu begründen. Und sie hat je ein gnoseologisches und ein ontologisches Moment (in deren Verschränkung). Anders ausgedrückt: Die Matrize ist kein Fundament, sondern eine mobile Instanz, die strukturellen Konfigurationen wie etwa den „Kategorientafeln“ *zugrundeliegt*. Fichtes Begriff-Licht-Sein-Schema in der *Wissenschaftslehre von 1804/II* und seine spätere Bildlehre, die beide eng zusammengehören, sind in meinen Augen das bedeutendste Modell einer solchen Matrize. Soll das Licht sich äußern, so muss der Begriff (= Bewusstsein = Phänomen) vernichtet werden. Um vernichtet zu werden, muss es zuvörderst gesetzt sein. Zugleich mit der Vernichtung setzt sich ab ein unbegreifliches Sein. Dieses Schema durchherrscht die gesamte *Wissenschaftslehre von 1804/II*, und vielleicht darüber hinaus. Es wird in der Bildlehre noch einmal überdacht und vertieft.

Auch und gerade sie kann als eine „transzendente Matrize“ aufgefasst werden. Sie enthält drei Momente. Ich stütze mich hierfür auf die *Tatsachen des Bewusstseins* (1813): Die *Erscheinung* „ist ein Bild, in welchem gebildet ist sie selbst als Erscheinung. Das ist sie; und darin ist ihr so ausgesprochenes formales Sein vollendet und geschlossen. Sie hat jetzt verstanden sich: keineswegs aber hat sie verstanden das Verstehen ihrer selbst. Weiter: Sage und denke sodann: Hier versteht sich die Erscheinung, und das ist ihr formales Sein. Versteht sie aber, dass sie sich versteht? Nein. Du hast aber gesagt, sie versteht sich ganz und durchaus; du musst daher

<sup>24</sup> *Grundbegriffe der Metaphysik*, S. 529.

<sup>25</sup> Der erste, der eine solche ‚Matrize‘ kenntlich gemacht hatte, war Hegel. Im § 79 der *Enzyklopädie* (1830) hatte er das Grundmovens des „Logischen“ beschrieben – mit dessen drei „Momenten jedes Logisch-Reellen“, d. h. der *abstrakten* oder *verständigen*, der *dialektischen* oder *negativ-vernünftigen* und der *spekulativen* oder *positiv-vernünftigen* Seite.

auch setzen, dass sie versteht wieder ihr Verstehen. So bekommst du ein Bild (B3), von dem Bilde (B2), durch welches die Erscheinung (B1) sich versteht [...].“<sup>26</sup> Wie stellt sich also jene Matrize bei Fichte genau dar?

Zu Anfang haben wir das *Phänomen* oder die *Erscheinung* – des Prinzips, des Absoluten, des Lebens, Gottes – (B1). Dieses Phänomen, diese Erscheinung, ist nur möglich, insofern es/sie sich selbst erscheint. Hieraus ergibt sich das zweite Moment: die *Selbsterscheinung* – des Phänomens (oder der Erscheinung) – (B2). Diese Selbsterscheinung ist ihrerseits nur möglich – und kann sich selbst nur erscheinen –, wenn sie *sich als abbildendes Prinzip erscheint*, das heißt als *Prinzip ihrer Selbsterscheinung* (und dies aufgrund einer Selbstreflexion, aufgrund eines (inneren) *Sich-Reflektierens* der Selbsterscheinung – *ohne ein Subjekt*): Darin also besteht die Selbsterscheinung „als“ Selbsterscheinung, *als abbildendes Prinzip* – das heißt als Prinzip und auch als (Prinzip des) Sein(s) – (B3). Dann stellt sich aber die weitere Frage, wie der dritte Bildtypus, der eine Selbstreflexion über diese Selbsterscheinung darstellt und im *Innern* der Selbsterscheinung stattfindet, es vermag, die (sich in B1 ausdrückende) Forderung nach der Erscheinung *des Prinzips* zu befriedigen. Antwort: dadurch, dass das Prinzip (die) Selbstreflexion *ist* und die (in B2 stattfindende) Reflexion „ihr“ Leben dem *Leben* des Prinzips verdankt. Diese Selbstreflexion – die somit das voraussetzt, was Fichte später als „Reflexibilität“ bezeichnen wird – ist keineswegs die Reflexion eines reflektierenden Subjektes, das sich *außerhalb* dessen, worauf sich seine Reflexion richtet, befinden würde, sondern als eine Reflexion über die Selbsterscheinung ist sie Merkmal des (erscheinenden) Prinzips selbst. Die Selbsterscheinung *als Selbsterscheinung* ist in fine nichts Anderes als das Prinzip (sowie das Prinzip des *Seins*) selbst – jedoch mit der Einschränkung, dass letzteres ein solches nur ist, sofern es sich auch *reflektiert*.

Man kann diese Matrize noch auf eine andere Weise darstellen, sofern der Akzent auf die Funktion des Selbstverständnisses des Bildes gelegt wird.

1.) Der erste Bildtypus ist die Erscheinung des (absoluten) Seins, die ein erstes Mal mit Hilfe des „Begriff-Licht-Sein“-Schemas erfasst wurde. Es handelt sich dabei um ein Begreifen des Originals (das heißt hier: des Prinzips, des Absoluten, des Lichts) *im Bilde* – das dadurch zum *Abbild* desselben wird. Es beschreibt die unterste Stufe der abbildenden Funktion, welche in einer einfachen Reproduktion im Bilde besteht. 2.) Der *lebendige* Charakter des *Bildes* impliziert dagegen, dass es sich, weit davon entfernt nur ein einfaches *Abbild* zu sein, vielmehr *selbst erscheinen* muss. Um also ein wirkliches Bild zu sein, muss das Bild sich auch selbst als ein solches erscheinen. Der zweite Bildtypus hat infolgedessen eine doppelte Funktion. Er *bildet* das *Bildbewusstsein aus* und versteht dadurch, vorausgesetzt dass er sich *als* (ein bloßes) *Bild* begreift (wohingegen die Bildlehre ja gerade darin bestehen soll, das Prinzip, das Absolute selbst, zu offenbaren), dass er sich in seinem Sein als einfaches Bild *vernichten* muss. Indem das Bild sich als Bild erscheint, wird es sich im Angesicht des einzigen absoluten Seins (= des Lichtes) bewusst, *nur* ein Bild zu sein. Allein unter der Bedingung, dass es sich selbst vernichtet, kann es also abbildendes Prinzip (bzw. Prinzip des absoluten Seins) sein. Und das Bild vermag das unbegreifliche Sein tatsächlich nur dann zu setzen, wenn es sich selbst auch „auf ein und demselben Schlag“ vernichtet. 3.) Hieraus ergibt sich schließlich ein dritter Bildtypus, der sich selbst nicht mehr nur als *Bild*, sondern als *verstehend* versteht. Genauer: Er ist das alleinige *Gesetz* des Verstehens des Verstehens – dies ist das „Soll“, insofern es sich als *reflektierend* versteht. Diese Reflexion ist keine einfache Spiegelung, sondern eine innere Reflexion, d. h. das Vermögen des Reflektierens selbst. In Fichtes Worten: Sie ist keine *Reflexivität*, sondern erfordert eine *Reflexibilität*. Auf einer solchen Ebene – auf der sich Bildlichkeit und Freiheit vermitteln lassen – löst sich jegliche Beziehung zum Abgebildeten auf; die abbildende Funktion verinnerlicht sich und macht sich selbst zur Imagination. Hierbei, und das ist entscheidend, ist das Original das Prinzip des Verstehens – das Verstehen des *Verstehens* (dies ist es gerade, was die Reflexibilität ausdrückt). Und *dies ist auch der Grund, weshalb der dritte Bildtypus mit dem Prinzip identisch ist*.

<sup>26</sup> J. G. Fichte, *Tatsachen des Bewusstseins* (1813), Einleitung, SW IX, S. 409.

Um zu zeigen, inwiefern Fichtes Matrize in der Tat in einem engen Bezug zum „Begriff-Licht-Sein“-Schema steht, soll sie jetzt noch auf eine dritte und letzte Weise entfaltet werden.

1.) Der entscheidende Punkt besteht darin, einzusehen, wie das Prinzip (= die Erkenntnis der Erkenntnis) *verstanden* werden kann, das heißt, wie sich die Erkenntnis als transzendente Erkenntnis zu legitimieren vermag. Um dies zu leisten, muss das „Original“ (die „Erkenntnis der Erkenntnis“, deren Inhalt durch das „Begriff-Licht-Sein“-Schema geliefert wird) begriffen werden, und zwar in einem Begreifen, das eine Vorstellung, einen Begriff, ein Bild benötigt. Und B1 ist nichts Anderes als eben ein solcher Begriff – es ist ein bloßes „Abbild“ des „Begriff-Licht-Sein“-Schemas in einem Bild. Dies ist jedoch eine noch völlig unzureichende (weil unreflektierte) Auffassung des Bildes – die einer einfachen Widerspiegelung in einer Vorstellung gleichkommt.

2.) In einem zweiten Schritt muss es daher darum gehen, über das zu reflektieren, was die Beziehung Original/Bild allererst *möglich macht*. Eine solche Reflexion kehrt zwei Punkte hervor: Erstens, dass das Bild selbstverständlich *nicht* das Original ist – was wiederum zu seiner Vernichtung führen muss, da es hier ja um das Begreifen des *Originals* (und nicht um das eines „bloßen“ Bildes) geht (wobei darüber hinaus diese Vernichtung mit derjenigen des Begriffs im „Begriff-Licht-Sein“-Schema übereinstimmt). Diese Vernichtung führt nun nicht zu nichts, sondern zur Erzeugung von B2, das heißt zur Erzeugung eines Bildes, das in einem Verständnis des Bildes als Bild besteht und daher nichts Anderes als die *Reflexion* (oder vielmehr die *Selbstreflexion*) des Bildes ist.

3.) Aber diese Reflexionsstufe liefert noch immer nicht das Prinzip selbst, da es noch nicht den Bereich der Beziehung des zweiten Bildtypus zum Abgebildeten (zum Original) hinter sich gelassen hat und folglich weiterhin in einem Abhängigkeitsverhältnis zu ihm steht. Das Bild kann nur dann in seinem ab- und einbildenden Charakter verstanden werden, wenn es auch von jeder Beziehung, die es noch an etwas – vermeintlich – „Reales“ bindet, losgelöst wird. Hieraus folgt die Notwendigkeit, nunmehr B2 zu *reflektieren* – was nicht mehr (wie in B2) zu einem Verständnis des Bildes als Bild führt, sondern zu B3, d. h. zur Reflexion einer Reflexion (die keine Reflexion zweiter Potenz, sondern das *Gesetz* des Reflektierens selbst ist), folglich zum Verständnis als „verstehenden“, zum Erkennen des Erkennens. Und dies ist nun nichts Anderes als das gesuchte Prinzip – eben das als Erkennen des Erkennens verstandene Licht.<sup>27</sup>

\*

In der Phänomenologie wurde ihrerseits, unabhängig von Fichte, aber in enger inhaltlicher Nähe zu seinen Ansätzen, die transzendente Matrize entdeckt – zuerst bei Heidegger, der dafür den bereits angesprochenen Begriff des „Grundgeschehens“ eingeführt hat. Hierzu ist noch einmal auf die *Grundbegriffe der Metaphysik* (1929/1930) zurückzukommen. Das „Grundgeschehen“ qua Matrize fasst das oben Dargelegte noch einmal prägnant zusammen.

Als *Grundstruktur der Weltbildung* ist das Grundgeschehen ein *ursprünglicher ermöglichender Entwurf*.<sup>28</sup> Es hat eine ontologische und in eine gnoseologische Dimension. Es hat drei strukturelle Momente. 1.) Es ist „fortnehmende Zukehr“ (was der Zweiheit von „Vernichten“ und „Setzen“ entspricht). Der Entwurf

<sup>27</sup> Es sei betont, dass man in der vorliegenden Deduktion nicht Gefahr läuft, einer nicht enden wollenden Iteration bzw. – und dies noch weniger – einer Regression ins Unendliche nicht entgehen zu können, da jedes Bild ja nicht bloß eine Reflexion des vorangegangenen Bildes ist, sondern die drei Bildtypen jedes Mal unterschiedlicher Art sind: Das erste Bild ist ein einfaches *Abbild* (des Originals), das zweite eine *Reflexion* und das dritte das *Gesetz* der Reflexion (= Reflexibilität). Mit B3 erhalten wir genau das, was wir suchten – die Deduktion ist beendet, der Kreis geschlossen (wobei der Ausgangspunkt nicht mit dem Endpunkt übereinstimmt: Wir sind ja vom lediglich *gesetzten* Prinzip ausgegangen und schließlich beim *genetisch deduzierten* Prinzip angelangt).

<sup>28</sup> M. Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik*, S. 526f.

bindet an die Ermöglichung.<sup>29</sup> Er ist ein *Geschehen*, das *Verbindlichkeit* (also *Notwendigkeit*) *entspringen lässt*. 2.) „Der Entwurf ist in sich *ergänzend* im Sinne des vorwerfenden *Bildens* eines ‚im Ganzen‘, in dessen Bereich ausgebreitet ist eine ganz bestimmte Dimension *möglicher Verwirklichung*.“<sup>30</sup> (Dies ist das Absetzungsmoment, dem die Modalität der Wirklichkeit entspricht.) 3.) Und schließlich ist er ein „*Sichöffnen für die Ermöglichung*“.<sup>31</sup> (Das entspricht dem Genetisieren sowie der Modalität der Möglichkeit.)

Die „Matrize“ ist also: Entspringenlassen der Verbindlichkeit in fortnehmender Zukehr (Setzen/Vernichten); Ausbreitung der Verwirklichung durch Sichergänzen (höheres Setzen); Sichöffnen für die Ermöglichung (Genetisieren).

Es ist nun absolut wesentlich, sich zu veranschaulichen, dass die neuere Phänomenologie mehrfach solche Matrizen aufgewiesen hat – nämlich Derrida und Richir,<sup>32</sup> und auch Deleuze, der, wenn man sich an sein überaus bedeutsames Buch *Logik des Sinns* hält, auch zur neueren Phänomenologie gezählt werden kann.<sup>33</sup>

\*

*Generative Matrize der Sinnbildung.* Zum Abschluss soll ein Entwurf skizziert werden, der das oben Dargelegte für einen zeitgenössischen Ansatz innerhalb der theoretischen Phänomenologie nutzbar macht. Auch für die folgende eigenständige Ausarbeitung einer transzendentalen Matrize – die als ‚generative Matrize der Sinnbildung‘ bezeichnet werden soll – steht Fichte Pate.

Den Ausgangspunkt bildet der selbstreflexive Prozess der gegenseitigen Vermittlung der phänomenologischen Grundbegriffe der *Korrelation*, des *Sinns* und der *Reflexion*. In einem ersten Schritt wird der Rahmen der phänomenologischen Korrelation zum Thema gemacht. Der Name für dieselbe lautet bekanntermaßen „Intentionalität“. Damit ist gemeint, dass Bewusstsein je Bewusstsein von etwas ist und umgekehrt, aber damit aufs Engste verbunden, jedes Etwas sich in einem intentionalen Bezug befindet. Wenn nun aber weder lediglich eine *Verdoppelung* des Gegebenen in einer Bewusstseinsmodalität noch das im Grunde völlig kontingente aktuelle Bewussthaben einer Gegebenheit gemeint sein soll, sondern vielmehr verständlich gemacht werden kann, wie insbesondere die Sinnbildung und die erkenntnismäßige Konstitution möglich sind, dann muss die Grundeigenschaft dessen, was jeweils den *Gegenstandsbezug* herstellt, aufgewiesen werden. Eine solche Grundeigenschaft kann in einer Heidegger'schen Terminologie als das „horizont eröffnende In-den-Vorgriff-Nehmen“ bezeichnet werden, dem beim späteren Heidegger der Begriff der *Er-eignung* entspricht. Die phänomenologische Korrelation stellt jede Gegebenheit von „Etwas“ in einen horizontmäßigen Rahmen von Verstehenshaftigkeit. Diese kann unbewusst sein oder sonst irgendeine Modalität von aktueller Nichtbewusstheit implizieren. Entscheidend ist lediglich, dass dem An-sich-Sein eine Perspektive entgegengesetzt wird, die das Sein als offen *für* Bewusst-Sein erweist, wofür auch Husserls „signitive Intentionen“ stehen, selbst wenn dabei der beschränkte Rahmen der „Aktintentionalität“ gemäß dem gerade Skizzierten überschritten werden muss.

<sup>29</sup> Ebd., S. 528.

<sup>30</sup> Ebd.

<sup>31</sup> Ebd., S. 529.

<sup>32</sup> Bei Derrida stellt die „Schrift“ eine solche Matrize dar, bei Richir die transzendente Matrize der Phänomenalisierung bzw. das „Moment“ des Erhabenen, siehe A. Schnell, *Die Entdeckung der Präphänomenalität*, Reihe „Zu den Sachen selbst“, Band 1, Frankfurt am Main, Klostermann, 2025.

<sup>33</sup> In Deleuzes *Logik des Sinns* sind nicht weniger als acht Matrizen zu verzeichnen, die bedeutendste ist das „Phantasma“, A. Schnell, *Deleuze und die Phänomenologie* (in Vorbereitung).

Was wird nun in der Korrelation horizont eröffnend in den „Vorgriff“ genommen? Der Vorgriff ist je ein solcher auf *Sinnerscheinung* und *Sinnordnung*.<sup>34</sup> Sinn bezeichnet dabei je Sinnhaftigkeit als „Sinn von“ etwas,<sup>35</sup> nämlich etwas *Erscheinendem*. Das ist die Kehrseite davon, dass das Etwas sich in die Korrelation einschreibt: Der Gegenstand wird nicht in seiner „Materialität“ verstanden, sondern als *Sinn*, wobei der Sinn keine gesonderte „Schicht“ ist, die dem Ansich des Objekts gegenüberstünde, sondern Sinn(erscheinung) desselben. Sinnbezüglichkeit und Erscheinungshaftigkeit verweisen je aufeinander.

Dieser gegenseitige Bezug setzt aber eine eigentümliche (Selbst-)Reflexivität voraus. Entscheidend ist, diese nicht – vom Subjekt aus – als reflexiven Rückgang auf ... aufzufassen. Um hier hinein gelangen zu können, muss sich die „transzendente Induktion“ vollziehen. Diese bezeichnet im wörtlichen Sinne die „Einführung“ in die *selbstreflexive Prozessualität der Sinnbildung*. Sie ermöglicht es, die Schwelle der deskriptiven Verfahrensweise auf eine Weise zu überschreiten, dass nicht mehr die *Phänomenologin* die phänomenologische Analyse vollzieht, sondern die reflexive Grenzstruktur der Phänomenalität und das, was sie ermöglicht, sich gleichsam „selbst“ reflektieren. So geht es um eine *spezifische Performanz der phänomenologisch relevanten Reflexionsform*,<sup>36</sup> die bereits in je eigenen Ausgestaltungen in früheren, vor-phänomenologischen Ansätzen auftauchte (in Platons Selbstgespräch der „Seele“, in Spinozas Selbst-Denken des „Gedankens“, in Hegels Selbstbewegung des „Begriffes“ usw.) und die in ihrer spezifischen Phänomenalisierung und „Phänomenalität“ eigens zum Thema der phänomenologischen Analyse gemacht werden muss. Es sind drei Stufen der transzendentalen Induktion näher zu unterscheiden. Auf der ersten Stufe wird lediglich der Übergang zur Selbstreflexivität vollzogen, sie stellt sozusagen die Eingangspforte in dieselbe dar. Auf der zweiten Stufe findet die Selbstreflexion des eingangs zugänglich Gewordenen statt. Und auf der dritten Stufe kommt es dann zur verinnerlichenden Selbstreflexion dessen, was sich auf der zweiten Stufe ergeben hat. Jeder dieser drei Stufen entspricht dabei also jeweils eine eigene Reflexionsform.

Die erste Grundeigenschaft der Korrelation besteht in ihrem horizont eröffnenden In-den-Vorgriff-Nehmen. Eine erste (Selbst-)Reflexion auf dieses wird dabei gemäß der vorigen Unterscheidung a.) auf die *Bewusstseinsstruktur*, b.) auf die horizont eröffnende Vor(be)grifflichkeit, d. h. den Entwurf auf Sinn und c.) auf den – zunächst allerdings inhaltslosen – Begriff der *Erkenntnisverständlichmachung* gehen. Weil das eine erste Reflexion darstellt, gelangen wir zur ersten Ebene der transzendentalen Verständlichmachung dessen, was Korrelation, Sinn und Reflexion und ihre gegenseitige Verflechtung möglich macht. a.) Der Subjekt-Objekt-Korrelation liegt eine eigentümliche *Struktur* zugrunde; b.) der Vorgriff auf Sinn vollzieht sich auf der Grundlage eines *Sinnentwurfs*; und c.) die *Verständlichmachung der Erkenntnis* entwirft zunächst einen Begriff derselben, der dem zu suchenden Erkenntnisprinzip selbst entgegengesetzt ist. Dem folgend bricht eine dreifache Dualität auf: a.) die von *Subjekt* und *Objekt*, welche die originäre *Bewusstseinspaltung* ausmacht, b.) von *entworfenem Sinn* und *sich gebendem Sinn*, denn auf den Sinnentwurf „antwortet“ je ein „Sich-Geben“ von Sinn, an dem sich die „Richtigkeit“ des Entwurfs fortschreitend und anhand unaufhörlicher „Korrekturen“ verifizieren lässt, und c.) von *Urbild* und *Abbild* des Prinzips jener Verständlichmachung der Erkenntnis.<sup>37</sup>

<sup>34</sup> „Die intentionale Analyse stellt nicht nur vorkommende Gegebenheiten des Bewusstseins fest, sondern greift zuerst vor in die innere Sinnordnung des Bewusstseins. Dieser Vorgriff ist das konstruktive Moment der phänomenologischen Intentionalanalyse. Er ermöglicht erst [...] die vom philosophischen Problem des Bezugs von Sein und Wissen bewegte Intentionalanalytik“, E. Fink, „Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls“ (1939) in *Studien zur Phänomenologie. 1930-1939*. Den Haag, M. Nijhoff, 1966, S. 205.

<sup>35</sup> „Es ist die Grundeinsicht einer intentionalen Auslegung des Bewusstseins, dass alles Bewusstseinsleben [...] eine *Sinneinheit* in sich trägt, die jede theoretische Erfassung des Bewusstseins leiten muss“, ebd., S. 203.

<sup>36</sup> Diese äußert sich auch darin, dass sie in der Gleichsetzung der präphänomenalen („vor-seienden“) Sphäre mit der selbstreflexiven Struktur der Sinnbildung besteht.

<sup>37</sup> Das, worauf der Entwurf der Fassung des Erkenntnisprinzips abzielt, ist dessen „Urbild“; das worin es zuerst – in seinem bloßen Entwurfscharakter – gefasst wird, sein „Abbild“.

Eine *zweite (Selbst-)Reflexion* eröffnet dementsprechend die zweite Ebene der generativen Matrize der Sinnbildung. Diese zweite (Selbst-)Reflexion nimmt sich nicht mehr all jene Implikationen des horizonteröffnenden In-den-Vorgriff-Nehmens vor, sondern reflektiert die drei sich darin bekundenden Dualitäten

a.) Wenn dabei zunächst der *Bewusstseinsbezug* selbstreflexiv betrachtet wird, d. h. wenn Bewusstsein zu Bewusstsein *von* Bewusstsein wird, dann ergibt sich dadurch *Selbstbewusstsein*. Das bedeutet nicht, dass – wie etwa bei Hegel – Selbstbewusstsein die „Wahrheit“ des Bewusstseins sei und dieses jenes voraussetze, sondern, dass das Selbstbewusstsein sich allererst im Reflexionsprozess und in seiner Genese aufhellen lässt.

b.) Aus der Selbstreflexion der Dualität von entworfenem und sich gebendem Sinn folgt dann, dass der *Wahrheitsmaßstab* immer weiter hinausverlagert werden muss und sich nicht endgültig anlegen lässt. Dem entspricht auch Husserls späte Einsicht, dass die sogenannten „erfüllenden Intentionen“ keinen Anspruch auf Endgültigkeit haben und sich ebenfalls revidieren lassen. Das betrifft eine Wahrheitsform, die man als „hermeneutische Wahrheit“ bezeichnen kann.

c.) Schließlich wird auch das Verhältnis von „Abbild“ und „Urbild“ des Erkenntnisprinzips reflektiert. Der zunächst entworfene leere Begriff desselben wird mit dem zu Konstruierenden in Beziehung gesetzt. Was ergibt sich aus dieser Reflexion? Das entworfene bloße Abbild ist nicht die Urquelle der Erkenntnisauflärung selbst, sondern nur ein ihr gegenüberstehender Begriff davon. Dieser „begreift sich“ in dieser Reflexion *als* ein bloßer Begriff. Um zur tiefsten Quelle selbst zu gelangen, muss daher das soeben Entworfene, lediglich Vorgestellte, *sofern es nur ein solches abstraktes Abbild ist*, gleichsam vernichtet werden. Dadurch wird ein neues Moment ausgebildet: keine – im ersten Schritt unvermeidlich – projizierte bloße Erscheinung, sondern ein genetisch durch Vernichtung des zunächst projizierten Abbildes und Aufscheinens der urbildlichen Erkenntnisquelle selbst erzeugtes reflexives Verfahren. Worin besteht dieses Moment – wenn es kein rein formales sein soll? Eben im gleichzeitigen *Entwerfen* und *Vernichten*. Letzteres soll als „*reflexive Plastizität*“ bezeichnet werden. Sie erfüllt diese zweifache Bedeutung eines entwerfenden Vernichtens bzw. eines vernichtenden Entwerfens.

Die Verfahrensweise der „transzendentalen Induktion“ kommt schließlich insofern in ausgezeichneter Weise in der *dritten (Selbst-)Reflexion* zum Tragen, als die sich vollziehende Selbstreflexion keine Reflexion mehr über ein Gegebenes, sondern *verinnerlichende* Selbstreflexion ist, die das ursprüngliche Register der generativen Matrize der Sinnbildung darstellt.

a.) Die verinnerlichende Selbstreflexion des *Selbstbewusstseins* eröffnet eine Sphäre *diesseits* der Subjekt-Objekt-Spaltung wie auch diesseits des reflexiven Selbstbezugs im und durch das Selbstbewusstsein – nämlich die der genuinen Präphänomenalität. Es handelt sich dabei gewissermaßen um die „choratische Sphäre“ der transzendentalen Induktion, innerhalb der jenes urtranszendente Feld der Sinnbildung zugänglich wird, das sich dann in zwei weiteren Hinsichten ausgestaltet.

b.) Es ergab sich aus der vorigen (Selbst-)Reflexion über die zweite Dualität, jener von entworfenem und sich gebendem Sinn, dass wir auf eine Art „hermeneutische Wahrheit“ stießen, der eine Absage an jegliche Form von „letzten Wahrheiten“ innezuwohnen schien. Das trifft zu, sofern man ein vorausgesetztes Gegebenes als Maßstab der Erkenntnis ansetzt. Das Fehlen eines solchen Maßstabes heißt aber nicht, dass nicht doch ein *eigener phänomenologischer Wahrheitsbegriff* nutzbar gemacht werden könnte, der sowohl die Klippe des „naiven Realismus“ als auch die des Relativismus zu umschiffen gestattet. Einen solchen eröffnet die verinnerlichende Selbstreflexion auf die soeben erwähnte „hermeneutische Wahrheit“. Diese Selbstreflexion stellt nicht einen erneuten „Bedeutungsentwurf“ bzw. eine erneute „Interpretation“ dar, der/die in mannigfachen weiteren Entwürfen oder Interpretationen überstiegen werden könnte, sondern sie entspricht einer phänomenologischen, genetisierenden „Konstruktion“. Es ist dies ein Konstruieren in das Offene der präphänomenalen Sphäre, das nur in der Konstruktion selbst deren Triftigkeit wie auch deren eigene Gesetzmäßigkeit offenbart. Diese Sphäre der phänomenologisch-genetisierenden Konstruktivität macht den ureigenen Begriff der „Generativität“ bzw.

„generativen Wahrheit“ aus. Als ihre Beispiele seien genannt: Platons „*exaiphnès*“ als Umschlagspunkt von Ruhe und Bewegtsein im *Parmenides*; Fichtes Idee einer „genetischen Konstruktion“ in der *Wissenschaftslehre von 1804/II*; Hegels „absolutes Wissen“ am Ende der *Phänomenologie des Geistes*; Heideggers Analyse des Vorlaufens in die „Möglichkeit als die der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt“, die allererst jede existenzielle Möglichkeit für das menschliche Dasein eröffnet (im § 53 von *Sein und Zeit*); Husserls phänomenologische Konstruktion des „Urprozesses“ der ursprünglichen phänomenologischen Zeitlichkeit in den *Bernauer Manuskripten*.

c.) Auch der selbstreflexive Nachvollzug der Urquelle der Erkenntnisauflklärung macht schließlich diese dritte verinnerlichende Selbstreflexion notwendig. Das sich aus der bisher vollzogenen Selbstreflexion Ergebende verweist auf eine zweifache entgegengesetzte vorsektive und ‚plastische‘ ‚Tätigkeit‘ eines *Setzens* und *Vernichtens*. Diese ist selbstverständlich keine rein mechanische ‚Tätigkeit‘, sondern lässt sich in jener verinnerlichenden Selbstreflexion erfassen. Jedes Aufheben ist ein Aufheben eines zunächst Gesetzten – und daher ein von ihm Abhängiges. Die zweite (aus)bildende Vollzugsweise hatte sich daraus ergeben, dass das bloße Abbild sich als ein solches begriff und infolgedessen vernichtete. Die jetzt vollzogene verinnerlichende Reflexion geht noch einen Schritt weiter. Sie begreift sich nicht bloß als reflektierende, sondern erschließt das *Reflektieren in seiner Reflexionsgesetzmäßigkeit*. Letztere Reflexion besteht im oben bereits bei Heidegger ausführlich auseinandergelegten „*Ermöglichen*“, d. h. in einer eigenartigen Verdoppelung, die das Transzendente originär bestimmt und das Möglich-Machen reflexiv als Möglich-Machen des Möglich-Machens *selbst* durchsichtig macht – im vorliegenden Fall: die reflexive Plastizität, deren Selbstreflexion nichts Anderes als die Ermöglichung ergibt. Diese Reflexionsgesetzmäßigkeit drückt zudem – zusammen mit der Verstehensermöglichung qua transzendentaler Reflexibilität – eine auf diese selbst bezogene *Seinsermöglichung* qua transzendierender Reflexibilität aus. Die ermöglichende Verdoppelung ist ebenfalls eine produktiv-erzeugende Vernichtung, gleichsam eine „Plastizität höherer Ordnung“, die man als „reflexible Plastizität“ auffassen kann – eine *Vernichtung* jeder erfahrbaren Positivität eines Bedingenden und *Erzeugung* dieses Bedingenden selbst einerseits und eines hieraus hervorgehenden ontologischen „Überschusses“ andererseits. Dieser bietet dem Erzeugten, d. h. der gesuchten Grundlage der Verständnisaufklärung, seine Seinsgrundlage.<sup>38</sup> Das wurde schon von Hegel aufgedeckt – und zwar im ersten Unterabschnitt des ersten Kapitels des ersten Abschnittes des ersten Buchs der *Großen Logik* („*Sein*“), sofern jener im Zusammenhang mit dem Ende des Vorbegriffs des ersten Teils der *Kleinen Logik* (§ 78) betrachtet wird – nur mit dem Unterschied, dass ein „reines Sein“ durch den freien Entschluss, „rein denken zu wollen“, lediglich beansprucht wird. Selbstverständlich wird diese faktische Aufstellung in der weiteren Folge der *Logik* genetisiert – aber diese Genetisierung ist anderer Art als in der generativen transzendentalen Phänomenologie, da es sich in letzterer um ein „offenes System“ (Fink) handelt, das von keiner dialektischen Methode beherrscht wird.

Die generative Matrize der Sinnbildung beschränkt sich nicht auf einzig und allein postulierte Erkenntnisformen, wie das etwa im Kantischen Transzendentalismus der Fall ist, sondern bringt das reflexible „Grundprinzip“ der Ermöglichung des Verstehens zum Ausdruck (transzendente Reflexibilität); und in eins damit offenbart sich jene Seinsgrundlage, die das Seinsfundament jeder Sinnerscheinung ausmacht (transzendierende Reflexibilität). Denn „sich reflektierendes Reflektieren“ oder „Sich-Erfassen als Sich-Erfassen“ heißt nicht, dass einfach ein wiederholter (Reflexions-)Akt vorliegt, sondern dass im energischen (reflexiblen) Sich-Erfassen der Reflexion Sein hervorspringt.<sup>39</sup> Sein ist Reflexion der Reflexion – aber nicht im Sinne einer verstandesmäßigen Rückbindung oder Zurückwendung auf Reflexion, sondern als „reflexible“ (Fichte), d. h. die Reflexionsgesetzmäßigkeit zum Vorschein bringende und das Sein selbst allererst herauspringen lassende Reflexion. Dieses Sein ist „Grund“ aller Realität;<sup>40</sup> es ist nicht vorgängig gegeben oder vorausgesetzt, sondern genetisch konstruierter, reflexibel genetisierter „Träger der Realität“.

<sup>38</sup> Diese beiden Erzeugungsverfahren kommen der „transzendentalen Reflexibilität“ und der „transzendierenden Reflexibilität“ gleich, siehe dazu *Wirklichkeitsbilder*, S. 103ff.

<sup>39</sup> Siehe die Fichte'sche „Attention der Attention“ im *Privatissimum* von 1803 (sechste Vorlesung).

<sup>40</sup> Das hierfür in Wirklichkeit noch ein „phänomenologisches ‚Theion‘“ erforderlich ist, habe ich in der letzten Vorlesung von *Die Entdeckung der Präphänomenalität*, op. cit., zu zeigen versucht.

\*

Mit der transzendentalen Figur der „Ermöglichung“ und der transzendentalen „Matrize“ wurden – über methodologische Aspekte, die etwa den Status der „Konstruktion“ betreffen, hinaus – zwei wesentliche Elemente unter die Lupe genommen, welche Berührungspunkte zwischen Fichte und der neueren Phänomenologie, sofern diese bedeutsame Einsichten Heideggers aufnimmt und weiterdenkt, sichtbar machen. Ein weiterer, ganz wesentlicher Punkt betrifft – auf der ontologischen Ebene – den Status des Scheins qua „Simulacrum“ (Barthes, Derrida, Deleuze, Richir) auf der einen und Fichtes Auffassung der „Erscheinung der Erscheinung“ (*in der Wissenschaftslehre von 1804/II*)<sup>41</sup> auf der anderen Seite. Mit der Klärung dieses Verhältnisses würde die Problematik des Bezugs von Sein und Erscheinung bzw. Schein auf eine völlig neue Stufe erhoben. Dies auseinanderzulegen bedarf jedoch weitläufigen Ausführungen, die den Rahmen des hier Abgehandelten deutlich sprengen. Es muss daher einer anderen Untersuchung vorbehalten bleiben, um so ein weiteres wichtiges Forschungsdesiderat zu erfüllen.

---

<sup>41</sup> A. Schnell, *Die Erscheinung der Erscheinung. J. G. Fichtes Wissenschaftslehre von 1804 – Zweiter Zyklus*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2023.

### Literaturverzeichnis:

Fichte, J. G. *Tatsachen des Bewusstseins* (1813). In: *Sämtliche Werke*. Berlin: Walter de Gruyter (Hg. Immanuel Hermann Fichte), 1834-1846.

\_\_\_\_\_ *Wissenschaftslehre von 1804/II*. In: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1962-2004, Hg. Reinhard Lauth.

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

\_\_\_\_\_ *Phänomenologische Werkstatt* (Band 1). *Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*, R. Bruzina (Hg.), Freiburg/München, Alber, 2006.

Heidegger, M. *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1967.

\_\_\_\_\_ *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, HGA 29/30, F.-W. von Herrmann (Hsg.), Frankfurt am Main, Klostermann, 1983.

Husserl, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Husserliana III/*, K. Schuhmann (Hsg.), Den Haag/Boston/Lancaster, M. Nijhoff, 1976.

\_\_\_\_\_ *Cartesianische Meditationen, Husserliana I*, S. Strasser (Hsg.), Den Haag, M. Nijhoff, 1950, 1973.

Schnell, A. *Hinaus. Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, „Orbis Phaenomenologicus (Studien)“, Nr. 24, 2011.

\_\_\_\_\_ *Wirklichkeitsbilder*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015.

\_\_\_\_\_ *Die Erscheinung der Erscheinung. J. G. Fichtes Wissenschaftslehre von 1804 – Zweiter Zyklus*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2023.

\_\_\_\_\_ *Die Entdeckung der Präphänomenalität*. Reihe „Zu den Sachen selbst“, Band 1, Frankfurt am Main, Klostermann, 2025.