

FILIP BOREK

ERSCHEINEN  
UND URSPRUNG

BEITRÄGE ZU EINER  
TRANSZENDENTALEN  
PHÄNOMENOLOGIE



Orbis Phaenomenologicus

---

Königshausen & Neumann

Filip Borek

—

Erscheinen und Ursprung

# Orbis Phaenomenologicus

Begründet von Kah Kyung Cho, Yoshihiro Nitta und Hans Rainer Sepp

Herausgegeben von  
Hans Rainer Sepp

## Studien 66

### Editionsgremium

Rudolf Bernet (Leuven), Ivan Blecha (Olomouc), Chris Bremmers (Nijmegen), Ion Copoeru (Cluj-Napoca), Renato Cristin (Trieste), Natalie Depraz (Paris), Wolfhart Henckmann (München), Dean Komel (Ljubljana), Nam-In Lee (Seoul), Junichi Murata (Tokyo), Thomas Nenon † (Memphis), Harry P. Reeder (Arlington), Rosemary Rizo-Patrón de Lerner (Lima), Krishna Roy (Calcutta), Javier San Martín (Madrid), Alexander Schnell (Wuppertal), Toru Tani (Kyoto), Helmuth Vetter (Wien), Meinolf Wewel (Freiburg i.Br.), Ichiro Yamaguchi (Tokyo), Wei Zhang (Guangzhou)

### Beirat

Jean-François Courtine (Paris), Dagfinn Føllesdal (Oslo/Stanford), Klaus Held † (Wuppertal), Elmar Holenstein (Yokohama), Seongha Hong (Jeollabukdo, Korea), Jean-Luc Marion (Paris), James Mensch (Praha), J.N. Mohanty † (Philadelphia), Liangkang Ni (Hangzhou), Ernst Wolfgang Orth † (Trier), Bernhard Waldenfels † (Bochum), Roberto Walton (Buenos Aires), Donn Welton (Stony Brook)

### Die Reihe wird am

Mitteleuropäischen Institut für Philosophie | Středoevropský institut pro filosofii an der Fakultät für Humanwissenschaften der Karls-Universität in Prag herausgegeben.

Filip Borek

# Erscheinen und Ursprung

Beiträge zu einer  
transzendentalen Phänomenogonie

Königshausen & Neumann



Středoevropský institut  
pro filosofii

The linguistic correction and printing of this book were supported  
by the Cooperatio program, research area Philosophy.  
Charles University, Faculty of Humanities

*Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek*

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2026

Verlag Königshausen & Neumann GmbH  
Leistenstraße 7, D-97082 Würzburg  
[info@koenigshausen-neumann.de](mailto:info@koenigshausen-neumann.de)

Umschlag: skh-softics / coverart

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Druck: docupoint, Magdeburg  
Printed in Germany

ISBN 978-3-8260-9723-2  
eISBN 978-3-8260-9724-9

[www.koenigshausen-neumann.de](http://www.koenigshausen-neumann.de)  
[www.ebook.de](http://www.ebook.de)  
[www.buchhandel.de](http://www.buchhandel.de)  
[www.buchkatalog.de](http://www.buchkatalog.de)

# Inhaltsverzeichnis

|  |     |
|--|-----|
| Danksagung   | 9   |
| Einleitung: Phänomenologie und Metaphysik  | 10  |
| Ein Phänomen mit vielen Gesichtern   | 20  |
| § 1. Das universale Korrelationsapriori  | 20  |
| § 2. Jenseits der Korrelation?<br>Perspektiven einer phänomenologischen Metaphysik                                 | 45  |
| § 3. Der formale Begriff des Erscheinens<br>Erscheinen als Licht(ung)  | 53  |
| Die phänomenologische Differenz:<br>das Erscheinen und das Erscheinende  | 62  |
| Erscheinen als nicht-ontische Urbewegung   | 71  |
| § 4. Kosmologische und transzendentalphilosophische<br>Differenzierungen.<br>Erscheinen als Vorschein und Anschein | 73  |
| § 5. Erscheinen des Seienden und Erscheinen des Erscheinens  | 88  |
| § 6. Selbstaffektion als paradigmatisches Beispiel<br>des Selbsterscheinens des Erscheinens                        | 94  |
| § 7. Unhintergebarkeit des Korrelationsgedankens   | 103 |
| Die Frage nach dem Ursprung  | 106 |
| § 8. Die Ursprungsfrage als die Grundform<br>der philosophischen Frage überhaupt                                   | 106 |
| § 9. Vorbemerkungen zur genuin phänomenologischen<br>Ursprungsfrage  | 107 |
| § 10. Eine symbolische Phänomenologie des Ursprungs  | 115 |
| § 11. Ursprung und Bedingung der Möglichkeit   | 129 |
| § 12. Ursprung, Grund und Fundierung   | 132 |
| § 13. Ursprung und Genese  | 135 |
| § 14. Ursprungsdenken als Rücklage, Zickzack-Bewegung<br>oder Retrojektion   | 146 |
| Transzendentalphänomenologische Frage nach dem Ursprung  | 152 |
| Die Frage nach dem Ursprung der Phänomenalität des Seienden  | 152 |
| § 15. Urstiftung der Phänomene und die zirkuläre Situation<br>der phänomenologischen Reduktion                     | 152 |
| § 16. Die Idee der genetischen Phänomenologie bei Husserl  | 158 |

|  |     |
|--|-----|
| § 17. Ein Wendepunkt?<br>Die fiktive Genese der Weltapperzeption<br>als die Genese der Phänomenalität        | 176 |
| Die Frage nach dem Ursprung der Phänomenalität als solcher   | 191 |
| § 18. Die Synthetizität a priori   | 191 |
| § 19. Phänomenologische Reduktion auf die Präintentionalität   | 198 |
| § 20. Dürftigkeit und Produktivität des Erscheinens.<br>Eine Dialektik von Transzendentalität und Mundanität | 206 |
| § 21. Ursprung des Erscheinens und Erscheinen-als-Ursprung   | 223 |
| § 22. Die transzendente Ursprungstautologie  | 234 |
| § 23. Unbewusstes und Anstoß.<br>Ver(un)endlichung der Phänomenalität selbst                                 | 245 |
| Zusammenfassung und Schlussfolgerungen   | 253 |
| Abkürzungsverzeichnis  | 259 |
| Literaturverzeichnis   | 260 |

## Danksagung

Diese Arbeit wäre ohne die Unterstützung und Hilfe vieler Personen und Institutionen nicht entstanden. An dieser Stelle möchte ich ihnen allen meinen aufrichtigen Dank aussprechen.

An erster Stelle danke ich den Betreuern meiner Dissertation, auf deren Grundlage dieses Buch entstanden ist – Dr. habil. Michał Herer und Prof. Karel Novotný – für ihr unschätzbares Engagement, ihre Geduld und ihre wohlwollende Unterstützung. Ohne ihre präzisen Anmerkungen, inspirierenden Fragen und – nicht selten auch kritischen – Kommentare würde diese Abhandlung ganz anders aussehen. Ihnen verdanke ich zudem wertvolle wissenschaftliche Erfahrungen, die in entscheidendem Maße zur endgültigen Gestalt dieses Projekts beigetragen haben.

Ebenso tief verbunden bin ich allen Personen, die in den letzten Jahren für mich eine echte philosophische Gemeinschaft gebildet haben: Prof. Witold Płotka, Prof. Pascal Nouvel, Dr. habil. Daniel Roland Sobota, Dr. habil. Andrzej Gniazdowski, Prof. Alexander Schnell, Prof. Grégory Jean, Leonard Ip, Mauro Guerrero, Seongkyeong Joung, Yihuai Zhang, Dr. István Fazakas, Dr. Yusuke Ikeda, Davide Pilotto, Dr. Marco Cavazza, Paweł Szypowski, Jan Grzybowski, Dr. Daniele Nuccilli, Dr. Hicham Jakha. Mein besonderer Dank gilt Dr. Lutz Niemann für seine äußerst sorgfältige und mühevollen Arbeit an der sprachlichen Korrektur dieses Buches.

Ebenso danke ich dem Institut für die Wissenschaften vom Menschen, an dem ich im Jahr 2025 vier äußerst fruchtbare Monate verbringen durfte. Die Begegnungen mit hervorragenden Forscherinnen und Forschern in diesem Umfeld haben meinen wissenschaftlichen Horizont maßgeblich erweitert und meine Interessen entscheidend vertieft. Ich danke auch Prof. Hans Rainer Sepp dafür, dass er mein Buch zur Veröffentlichung in der Reihe *Orbis Phaenomenologicus* angenommen hat.

Nicht vergessen möchte ich an dieser Stelle meine Mutter, meine Großmutter und meine Schwiegermutter, die mich während der gesamten Entstehung dieser Arbeit geduldig und unermüdlich unterstützt haben.

Mein innigster und persönlichster Dank gilt jedoch drei Personen, die stets und ohne Ausnahme an meiner Seite stehen, die mir helfen, den Kontakt mit der Realität nicht zu verlieren und die mich immer wieder daran erinnern, was wirklich wichtig ist: meiner Partnerin Paula sowie meinen beiden Hunden – Freddie und Osita. Ohne Euch wäre nichts möglich gewesen.

## Einleitung: Phänomenologie und Metaphysik

„C'est dans archéologie du sol, dans le profond et non vers le haut (...) que la philosophie cherche.“

Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*

Im Zeitalter des „Endes des Endes der Metaphysik“,<sup>1</sup> das den – scheinbar veralteten – „massiven“ Begriffen, wie etwa dem Begriff des Absoluten (der z. B. im spekulativen Realismus Quentin Meillassoux' zentral wird), neues Leben einhaucht, ist die Stellung der Phänomenologie durch eine fragwürdige Ambivalenz gekennzeichnet.

Einerseits wurde ihr ursprünglicher Ansatz bei Edmund Husserl durch eine stetige *Grenzgängigkeit* tiefgehend und nachhaltig umgewandelt. Die Wandlungen *innerhalb* der Phänomenologie sind die Wandlungen *der* Phänomenologie selbst. Das Problematische an diesem Sachverhalt besteht aber darin, dass die Phänomenologen, die die Grenzen der Phänomenologie „erproben“ – um diesen Ausdruck („*l'épreuve de la limite*“) von François-David Sebbah zu benutzen<sup>2</sup> – und diese Grenzen eben *in der Erprobung selbst* erst *stiften*, in einer seltsamen Unbestimmtheit sich bewegen. Die Möglichkeit der Phänomenologie, also das, wozu sie sozusagen „fähig“ ist, ist nicht im Voraus fixiert. Husserls berühmter Aufruf, zu den „Sachen selbst“ zurückzukommen, verliert jegliche Bindung an die Bestimmung *a priori* dessen, *was* diese Sache genau sein *kann* und *wie* man sie behandeln soll. Die Geschichte der phänomenologischen Bewegung ist eine Geschichte der Bestimmungswandlungen des eigentlichen Problemfeldes der phänomenologischen Praxis. Parallel zu diesem Wandel an der Bestimmung der *Sache* der Phänomenologie verläuft die Wandlung in ihren methodischen Grundkoordinaten. Diese Wandlungen sind zumeist einer doppelten Logik unterworfen: der Logik der *Radikalisierung* und Logik der *Überwindung*.

Zum einen geht es um eine ständige *Radikalisierung* dessen, was Husserl in den *Logischen Untersuchungen* zum ersten Mal als Phänomenologie etabliert. Michel Henrys „nicht-intentionale Selbstaffektivität des Lebens“, Jean-Luc Marions „Gegebenheit“ oder Marc Richirs „Phänomen als nichts als Phänomen“ sind Beispiele des phänomenologischen Gedankens, der im Horizont der Vertiefung der Husserl'schen „Epoché und

---

<sup>1</sup> Jean-Luc Marion, „La fin de la fin de la métaphysique“, in: *Laval théologique et métaphysique* 42 (1), 1986, S. 23–33.

<sup>2</sup> François-David Sebbah, *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, Paris: P.U.F. 2001.

Reduktion“ verortet ist. Mit anderen Worten: Sie versuchen eine *ursprünglichere* Phänomenalitätsdimension aufzudecken, die der Intentionalität des transzendentalen sinngebenden Bewusstseins zugrunde liegt.

Zum anderen bewegen sich aber diese Versuche auf einem architektonischen Niveau, das nicht nur *tiefer* gelegt ist, sondern auch gewissermaßen von dem *Ausgangsniveau entkoppelt* wird. Oder anders gesagt, diese Vertiefung bzw. Radikalisierung der Phänomenologie, die *innerhalb* der schon bestehenden Rahmen einsetzt, sprengt zugleich diese Rahmen, weil sie von ihnen nicht weiter „kontrollierbar“ ist. Die Doppelbewegung, die gleichsam aus dem Inneren eines Systems erfolgt und zugleich dieses System implodieren lässt, ist offenkundig nicht nur bei den Nachfolgern Husserls zu finden, sondern gleichfalls bei Husserl selbst. Die Grundvoraussetzungen der Phänomenologie, von denen Phänomenologie ausgeht, dürfen nicht durch sie wieder zur Prüfung gebracht werden, weil sie eben den *Maß aller Prüfbarkeit* darstellen.<sup>3</sup> Als solche sind sie kein Thema der weiteren Bestimmung seitens der phänomenologischen Reflexion, sondern sie müssen *spekulativ* behandelt werden.<sup>4</sup> Das Spekulative scheint aber eine Antipode des Phänomenologischen zu sein.<sup>5</sup>

Die Zukunft der Phänomenologie – so Eugen Fink – hängt davon ab, ob es gelingt, die intentionale Analytik in einen echten Bezug zum eigentlichen Denken zu bringen und statt der antispekulativen Attitude eine wirkliche Begegnung herzustellen.<sup>6</sup>

Hängt also die Zukunft der Phänomenologie, die zunächst als radikal *antispekulative* Methode auftritt, von ihrer Verbindung mit einer spekulativen Denkweise, die aber keine Phänomenologie mehr ist, ab? Führt die *Vertiefung* der Phänomenologie notwendigerweise zu ihrem *Verschwinden*?

Solange es aber die Phänomenologie vermag, ihre *eigene* Überwindung auf sich wieder aufzunehmen und sie zu internalisieren, verwickelt sie sich in eine Spannung zwischen der „Anarchie“ und „Unbestimmtheit“.

---

<sup>3</sup> Eugen Fink, „Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens“, in: Eugen Fink, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, hg. von Franz-Anton Schwarz, München: Karl Alber 1976, S. 149. Siehe auch Jan Patočka, „Was ist Phänomenologie?“, in: Jan Patočka, *Bewegung der menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften II*, Wien: Klett Cotta 1990, S. 426f. Patočka hält die Konstruktion einer „Leitidee“ (sei es Bewusstseinsintentionalität, sei es Seinsbezüglichkeit usw.), die den konkreten Analysen von Phänomenen eine bestimmte Richtung gibt, für unentbehrliche Bedingung der phänomenologischen Arbeit. Für Patočka sind aber diese „Konstruktionen“ durch die gegebenen Phänomene wieder zu revidieren und als ursprünglichere bzw. nichtursprüngliche abzubauen.

<sup>4</sup> E. Fink, „Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens“, S. 149.

<sup>5</sup> Siehe etwa Hua I, S. 166.

<sup>6</sup> Ebd., S. 156.

Diese „Anarchie“ verbietet den Phänomenologen, im Voraus eine feste Entscheidung hinsichtlich dessen, *was* zum Phänomen der Phänomenologie werden sollte und *wie* die Thematisierung dieser Phänomene *de jure* geschieht, zu treffen. Was die phänomenologische Arbeit allein in Schranken hält, ist der Imperativ „zu den Sachen selbst!“ Die „Anarchie“ bringt die *unbeschränkte Freiheit* des phänomenologisierenden Zuschauers mit sich. Der Preis, der für diese Freiheit bezahlt werden muss, ist aber die *Verwischung* der Grenze zwischen Phänomenologie und Nicht-Phänomenologie. Was Phänomenologie überhaupt ist, kann man schlechthin nicht *vor dem Vollzug des Phänomenologisierens* sagen. Phänomenologie ist alles und zugleich nichts. Das Problem der Nicht-Phänomenologie, die als das *Andere* der Phänomenologie gilt, führt somit zur Frage der „phänomenologischen Metaphysik“.<sup>7</sup> Selbstbestimmung der Phänomenologie wird zu einem metaphysischen Problem. Phänomenologie muss dann entweder unfähig dazu sein, sich selbst *als Phänomenologie* aufzufassen, oder – um eigener Bestimmtheit willen – zu einer phänomenologischen Metaphysik ergänzt werden. Die Frage bleibt, ob die Phänomenologie ihre eigene Andersheit wirklich wieder verinnerlichen kann und diese so quasi-dialektisch aufzuheben vermag.

Einer *opinio communis* nach ist die Phänomenologie eine anti-metaphysische Philosophie. Alle metaphysischen Theorien, alle Schemata der alten Metaphysik sollen von Anfang an „ausgeschlossen“ werden. Ihre Legitimität kann nur aufgrund der voraussetzungslosen, „mikroskopischen“ Erfahrungsdeskription bewiesen werden. Heißt das jedoch, dass die Phänomenologie gegen *alle* Metaphysik auftritt? Bei Husserl ist das sicherlich nicht der Fall. Wie er bekanntermaßen im § 64 der *Cartesianischen Meditationen* schreibt:

Schließlich möchte ich, um kein Mißverständnis aufkommen zu lassen, darauf hinweisen, daß die Phänomenologie, (...), *nur jede naive und mit widersinnigen Dingen an sich operierende Metaphysik ausschließt, nicht aber Metaphysik überhaupt.*<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Vgl. Grégori Jean, „The Other of Correlation (Small Prolegomena to any Future Phenomenological Metaphysics)“, in: *Phainomenon* 36, 2023, S. 53–75.

<sup>8</sup> Hua I, § 64, S. 182. Erste Kursivierung von mir. Zum Thema der Metaphysik bei Husserl siehe unter anderem: Rudolf Bernet, Iso Kern, Eduard Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg: Felix Meiner 1996, S. 209–213; László Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*, Freiburg/München: Karl Alber 2015<sup>3</sup>, S. 180–227; Dan Zahavi, *Husserl's Legacy. Phenomenology, Metaphysics and Transcendental Philosophy*, Oxford: Oxford University Press 2017. Thomas Arnold, Diego D'Angelo, „Edmund Husserl – ein Weg in die Metaphysik?“, in: Tobias Keiling (Hg.), *Phänomenologische Metaphysik. Konturen eines Problems seit Husserl*, Tübingen: Mohr Siebeck 2020, S. 20–59; Leonard Ip, „From »Second Philosophy« to »Last Philosophy«: Husserl's Idea of Metaphysics as

Bei Husserl geht es lediglich um die Ausschaltung „jeder naiven und mit widersinnigen Dingen an sich operierenden Metaphysik“. Ihre *Naivität* geht mit der *Orientiertheit auf die Dinge an sich* Hand in Hand. Eine *andere* Metaphysik (= „zweite“ bzw. „letzte Philosophie“), die aufgrund der reinen Phänomenologie (= „erste Philosophie“) erst aufzubauen ist, ist aber aus dieser Sicht nicht *a priori* ausgeschlossen. In diesem Vorbehalt gegen die traditionelle Metaphysik, die *nicht*-phänomenologische Metaphysik ist, erweist sich jedoch eine gewisse – obwohl doch sehr elementare – Bestimmtheit der Phänomenologie. Es gibt philosophische Theorien (wie etwa „die mit den Dingen an sich operierende Metaphysik“), die vom phänomenologischen Standpunkt widersinnig sind, weil die Sachverhalte, worüber sie sprechen, keine phänomenologische Ausweisbarkeit zulassen. Neben diesen Theorien gibt es auch eine Reihe von *echten* Fragen, auf welche die phänomenologische Analyse zwar ständig verweist (und welche in diesem Sinne durch die phänomenologisch ausweisbaren Einsichten gewissermaßen motiviert sind<sup>9</sup>), und doch nicht beantworten kann. Solche Fragen nennt Husserl „Grenzprobleme“ oder „Randprobleme“. <sup>10</sup> Noch einmal stehen wir vor einer schwierigen Alternative: Entweder können wir nicht *a priori* sagen, was eigens zum thematischen Feld der phänomenologischen Forschungen zugehört und zugehören *kann* (= keine Möglichkeit der Bestimmung *a priori*), aber dann *verwischen* wir die Grenzen der Phänomenologie und machen sie zu einer „Chimäre“ ohne Identität; oder wir bestimmen ihr Wesen, aber dann wird es fast unmöglich, die eigene Voraussetzung in Frage zu stellen. Phänomenologie ist zwischen der Charybdis der vollen Unbestimmtheit und der Skylla eines Dogmatismus gespannt.

Es lässt sich aber sagen, dass sich die Phänomenologie mit der Befreiung von der überlieferten Metaphysik *de facto* in eine andere metaphysische Problematik verwickelt. Phänomenologie operiert mit einer ganzen Reihe von Begriffen und begrifflichen Schemata, die auf *unkritische* Weise aus der traditionellen Metaphysik übernommen sind. Phänomenologischer Diskurs bewegt sich in überlieferten konzeptuellen Gegensätzen wie etwa denjenigen von Wesen und Tatsache, Apriori und Aposteriori,

---

the Absolute Science of Factual Reality“, in: Daniele De Santis (Hg.), *Edmund Husserl's Cartesian Meditations. Commentary, Interpretations, Discussions*, München: Karl Alber 2023, S. 497–521.

<sup>9</sup> Hua Dok II/1, § 1, S. 7.

<sup>10</sup> Zu den terminologischen und sachlichen Differenzierungen bei Husserl in diesem Kontext siehe: Hua XLII, S. XX–XXIII. Die meisten Texte, die sich mit den Grenzproblemen befassen, finden sich im Band XLII (*Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908–1937)*) von *Husserliana*.

Form und Inhalt, Primäres und Sekundäres usw. Die Befreiung der Phänomenologie von der überlieferten Metaphysik soll dann ideal als die Befreiung von dieser Begrifflichkeit entworfen sein – freilich nicht zugunsten einer anderen Sprache (was schlechthin nicht möglich wäre), sondern vielleicht zugunsten einer *Relativierung* dieser Konzepte. Die metaphysische Erbschaft in der Phänomenologie besteht eben darin, dass die Phänomenologie – *bestimmte* metaphysische Rahmen kritisierend (wie etwa die Gegenüberstellung von Erscheinung und Ding an sich) – diese Rahmen *stillschweigend* wieder zur Voraussetzung hat. Man könnte sagen, dass Phänomenologie zwar die metaphysische Begrifflichkeit in einen neuen Bereich *versetzt*, aber diese Begrifflichkeit bleibt immer wieder *wirksam*. In diesem Sinne bleibt Phänomenologie an die „Metaphysik der Anwesenheit“ gebunden.<sup>11</sup> Diese Bindung zeigt sich nirgendwo stärker als in dem Gebrauch von dem *Ursprungsbegriff* in der Phänomenologie, die auf diese Weise den der überlieferten Metaphysik innewohnenden Substanzialismus, Hierarchismus und Essenzialismus implizit kultiviert und konserviert.

Die phänomenologische Tradition versucht zwar das Ursprungskonzept von ihrer *traditionell*-metaphysischen Belastung zu emanzipieren. Mit diesem Begriff ist keine erste Ursache gemeint, keine göttliche oder quasi-göttliche absolute Substanz, die die Welt schafft und bestimmt; aber auch keine nicht-phänomenale Realität, die auf uns wirkt und die „Erscheinungen“ qua mentale Vorstellungen oder Gegenstandsabbilder erzeugt. Wenn man die Metaphysik *unorthodox* versteht, wie etwa als ein solches Denken, das das Seiende durch das Seiende erklärt,<sup>12</sup> so ist der phänomenologische Ursprungsbegriff freilich *nicht-metaphysisch* gedacht. Und doch ist es eine legitime Frage, ob die Phänomenologie mit diesem „nichtmetaphysischen“ Ursprungskonzept entweder zurück in die Metaphysik *überhaupt* verfällt oder zumindest eine *schlechte* und *nicht zureichend radikale* Metaphysik bleibt. Im ersten Fall geht es um die Unausrottbarkeit der Bestimmungen, die mit dem Ursprungsbegriff *a priori* assoziiert sind: Selbstgenügsamkeit, absolute Anwesenheit (Anwesenheit-für-sich-selbst), Wesentlichkeit, Einheit oder Einzigkeit, hierarchischer Vorrang (gegenüber dem Abgeleiteten), Herrschaft. Der Ursprungsbegriff bewegt sich immer in der Opposition gegen „Abgeleitetes“, „Nicht-Ursprüngliches“. Eine spezifisch phänomenologische Profilierung dieses Begriffs (wie etwa, dass darunter kein innerweltliches Seiendes gemeint ist) erlöst uns von diesen Konnotationen nicht. Diese Art der Kritik der

---

<sup>11</sup> Siehe dazu Zengding Wu, „The Problem of Origin in Husserl’s Phenomenology“, in: *Comparative and Continental Philosophy*, 2018, S. 1–14.

<sup>12</sup> So ist die Metaphysik bei Fink verstanden: Eugen Fink, „Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik“, in: Eugen Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1966, S. 102.

Phänomenologie, die wir vor allem bei Jacques Derrida finden, ist aber gewissermaßen in der nachhusserl'schen Phänomenologie internalisiert. Dem Ursprungsdenken – obwohl es nicht immer *explizit* als „Ursprungsdenken“ bezeichnet wird – wirft man vor, dass es die Phänomenalität des Phänomens einem *vorgängigen Prinzip* unterordnet – sei es „transzendentes Bewusstsein“, sei es „Welthorizont“, sei es „Sein“ oder „Dasein“ – und damit die „An-archizität“ der Phänomene annulliert. Diese Denkweise, die zuerst bei Emmanuel Levinas und dann – obwohl auf bedeutend unterschiedliche Art und Weise – bei Richir (der doch mehr als andere Phänomenologen die von Derrida entworfene Ursprungskritik teilt) und Marion vorgeschlagen wird, bezieht sich auf die „an-archische“ (und auch: „a-teleologische“) Dimension, die durch keine vorherige Struktur *a priori* gesteuert ist.

Die Kritik des Ursprungsdenkens, die wir sowohl bei Derrida als auch bei Levinas, Richir oder Marion finden, ist aber durch eine seltsame Ambiguität geprägt. Einerseits strebt sie danach, den metaphysischen Ursprungsbegriff zu dekonstruieren, seine inneren Spannungen zu erkennen und ihn von den Schranken der traditionellen Denkschemata zu befreien. Es geht dabei weder um eine bloße *Umkehrung* dieses Denkens (die etwa in einer Affirmation des Abgeleiteten gegenüber dem Ursprünglichen bestünde), noch (bloß) um eine einfache *Verlagerung* des Ursprungs *woanders* hin. Andererseits handelt es sich *simpliciter* um keine *Verdrängung* des Ursprungsdenkens. Diese Ambiguität (die aber keine Ambiguität im Sinne einer bloßen „Schwankung“ ist) erweist sich besonders auffällig bei Derrida in seinem „Quasi-Konzept“ der *différance*. „Die *différance* ist der nicht-volle, nicht-einfache Ursprung der Differenzen. Folglich kommt ihr der Name ‚Ursprung‘ nicht zu.“<sup>13</sup> Die *différance* „ist“ und „ist nicht“ der Ursprung.<sup>14</sup> Richir teilt mit Derrida die „kritische“ (oder vielmehr „hyper-kritische“, da es hier um keine bloße Umkehrung geht) Stellungnahme zum Ursprungsdenken.<sup>15</sup> Allerdings gibt er

---

<sup>13</sup> Jacques Derrida, „Die *différance*“, in: Jacques Derrida, *Randgänge der Philosophie*, hg. von Peter Engelmann, Wien: Passagen Verlag 1988, S. 37. Im Original: „La *différance* est « l'origine » non-pleine, non-simple, l'origine structurée et différente des différences. Le nom d'« origine » ne lui convient donc plus.“ Vgl. Jacques Derrida, „La *différance*“, in: Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris: Les Éditions de Minuit 1972, S. 12.

<sup>14</sup> Darum wirft Jürgen Habermas Derrida vor, dass er sich – bei aller Radikalität seiner Kritik an der Ursprungsphilosophie – letztlich selbst nicht von dieser Philosophie löst: „Als Teilnehmer am philosophischen Diskurs der Moderne erbt Derrida die Schwächen einer Metaphysikkritik, die von der Intention der Ursprungsphilosophie nicht loskommt.“ (Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985, S. 213–214.)

<sup>15</sup> Siehe Philip Flock, „Der Schein als reflexive Grundfigur der transzendentalen Phänomenologie. Ein Kommentar zur *Ite Recherche Phénoménologique* Marc Richirs“,

den Ausdruck „*l'origine*“ im positiven Teil seiner Philosophie nicht völlig auf.<sup>16</sup> Dasselbe gilt auch für Marion.<sup>17</sup> Die nachhusserl'sche Phänomenologie schwingt gleichsam zwischen „Ursprungskritik“ und „Ursprungsdenken“. Diese *Schwingung* ist ihrerseits für das Verständnis, in welchem Bezug die Phänomenologie zur Metaphysik steht, absolut entscheidend.

Der Grundzweck dieser Abhandlung besteht darin, *die möglichen Sinne des Ursprungsbegriffs in der Phänomenologie, die im Rahmen der transzendentalphänomenologischen Epoché und Reduktion operieren, verständlich zu machen*. Das kann nicht getan werden ohne eine „naive“ Vordeutung und Vorauslegung des Wesens der Phänomenologie und des Ursprungsphänomens. Weiter muss man zeigen, wie der Ursprungsbegriff seinen Platz in der Gesamtarchitektonik der phänomenologischen Urfrage nach dem Wesen des Phänomens findet. Im weiteren Schritt wird es aber notwendig, auf diese Ursprungsreflexion selbst eine Reflexion zu üben. Aufgrund dieser Reflexion wird es sich erweisen, ob der Ursprungsgedanke zum Wesentlichen des phänomenologischen Denkens gehört oder nicht. Das Verständnis des Ursprungsbegriffs in der phänomenologischen Denkhaltung fordert somit, auf die folgenden drei Fragen eine Antwort zu finden:

1. Was ist der Ursprung *als solcher* und worin besteht das Ursprungsdenken *überhaupt*?
2. Wie fügt sich das Ursprungsdenken in das thematische Feld der Phänomenologie ein? Darf das Phänomen in seiner Phänomenalität ohne die Ursprungskategorie radikal gedacht werden oder gehört letztere zum Wesensbestand des phänomenologischen Denkens?
3. Worin besteht das Ursprungsdenken des *Erscheinens*? Wie ist es überhaupt möglich?

\*

\*\*

---

in: *Auc Interpretationes* 9 (1), 2019, S. 68, Anm. 6; Alexander Schnell, *Die phänomenologische Metaphysik Marc Richirs*, Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman 2021, S. 25.

<sup>16</sup> Siehe etwa Marc Richir, „Quatre essais sur l'origine transcendante des phénomènes“, in: *Annales de Phénoménologie*, Band 14, 2015, S. 121–193. Vgl. Alexander Schnell, *Was ist Phänomenologie?*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2019 S. 175; A. Schnell, *Die phänomenologische Metaphysik Marc Richirs*, S. 257.

<sup>17</sup> Jean-Luc Marion, *Gegeben sei. Entwürfe einer Phänomenologie der Gegebenheit*, übersetzt von Thomas Alferi, Freiburg/München: Karl Alber 2015, S. 301: „Das Ereignis als Bestimmung der Phänomene (...) weist darauf hin, dass sich eben dieses Hervorbrechen ohne Ursache, d. h. entsprechend eines ursprungslosen Ursprungs [*origine sans origine*] vollzieht.“

Im ersten Abschnitt der Abhandlung (§§ 1–7) skizziere ich das Problem der Bestimmung des thematischen Feldes der Phänomenologie und seiner Zugänglichkeit. Ich weise darauf hin, dass die Frage nach dem Erscheinen *als Erscheinen* – zumindest seit der dritten Generation der Phänomenologen – als die Grundfrage der Phänomenologie gilt und gelten soll. Diese Frage findet ihre erste Gestalt in der Frage nach dem *universalen Korrelationsapriori* (§ 1), das die Grundstruktur der Phänomenalität auszumachen scheint. Phänomenologie, die sich *als Korrelationismus* (mit Meillassoux’ Worten: als „*starker* Korrelationismus“) versteht, ist aber – was der Fall bei *aller* Bestimmung ist – dazu gezwungen, das *Jeneseits* von Korrelation zu denken (was sie *ex definitione* nicht darf). Dadurch eröffnet sich das Feld einer „phänomenologischen Metaphysik“, die – Grégori Jeans Definition zufolge – im Denken des *Anderen* der Korrelation bestehe (§ 2). Das ist auch der Ort, wo der Ursprungsbegriff zum ersten Mal *explícite* auftritt. Es handelt sich um die Frage nach dem Ursprung des Korrelationsapriori oder – mit Mikel Dufrenne und Renaud Barbaras zu sprechen – nach dem „Apriori des Apriori“. Ob es der Phänomenologie wirklich gelingen kann, über das Korrelationsapriori hinauszugehen, ohne dieses Apriori wieder vorauszusetzen oder in eine *andere* Korrelation zu münden, wird hier weiter untersucht. Bevor ich eine Antwort auf diese Frage gebe, weise ich auf die Grundzüge des Erscheinens selbst hin, die sich gleichsam unabhängig von der Korrelationismus-Realismus-Streit abschildern lassen (§ 3). Das Erscheinen wird als das (die) Licht(ung) verstanden, in dem (der) jegliches Phänomen sich zeigen kann. Weil das Erscheinen sich nicht auf *bloßes* Licht reduzieren lässt, ist es – symbolisch – als Gegenspiel von „Tag“ und „Nacht“ zu verstehen. Das Erscheinen als das, worin sich das Erscheinende zeigt, ist aber selbst kein erscheinendes Ding unter anderen. Das Erscheinen *unterscheidet* sich von dem Erscheinenden, es ist im Horizont der „phänomenologischen Differenz“ verstanden. Wenn man aber dem Erscheinen eine Dynamik zuschreibt, so lässt es sich als eine urtümliche Bewegung verstehen, die mit keiner „ontischen Bewegung“ zusammenfällt. Das Erscheinen ist ontisch absolut unbestimmt. In dieser Darstellung nehme ich vielfach Bezug auf Finks Konzeptualisierung der Phänomenalität. Fink unterscheidet aber zwei Begriffe des Erscheinens: Erscheinen als „Anschein“ und Erscheinen als „Vorschein“, wobei der erste Begriff der *korrelationistisch* gedachten Phänomenalität entspricht, während der zweite die *kosmologische* Dimension des Erscheinens zum Ausdruck bringt, die das gesuchte Andere der Korrelation zu verkörpern scheint. Die Untersuchung dieser Unterscheidung, ihrer Motivation, Begründung und Bedeutung (§ 4) wird aber zeigen, dass sie uns in vielfältige Aporien verwickelt, die meines Erachtens bei Fink ungelöst bleiben. Dabei wird auch der zeitgenössischen phänomenologischen Kosmologie Barbaras’ eine Rechnung getragen. Die Infra-

gestellung der kosmologischen Phänomenalitätsauffassung wird durch eine Unterscheidung von dem „Erscheinen *des Seienden*“ und „Erscheinen des *Erscheinens*“ weiter vertieft und radikalisiert (§ 5). Das Erscheinen des Seienden impliziert, dass das Erscheinen selbst irgendwie erscheint. Dieses Erscheinen des Erscheinens ist aber am Modell des Erscheinens des Seienden nicht weiter zu verstehen, sondern erfordert eine andere Art der Phänomenalisierung. Es handelt sich damit um die ursprüngliche *Reflexivität* des Erscheinens, die sich weder mit dem „selbstaffektiven Leben“ im Sinne Henrys noch mit dem „Widerschein der Welt“ im Sinne Finks gleichsetzen lässt. Diese Reflexivität beziehe ich auf das Beispiel der „Selbstaffektion“ (§ 6), um zu zeigen, dass jedes *Selbster*scheinen immer das *Heteroerscheinen* mit sich bringt. Am Ende dieses Abschnittes (§ 7) weise ich aus, dass der Korrelationsgedanke – obwohl er freilich nicht mit der Idee der statisch verstandenen „noetisch-noematischen Korrelation“ zusammenfällt – für die Phänomenologie *unhintergebar* ist.

Im zweiten Abschnitt (§§ 8–14) präsentiere ich eine Art „symbolischer Phänomenologie des Ursprungs“, worin der Sinn des Ursprungs untersucht wird. Zunächst wird die Ursprungsfrage als die Grundfrage der Philosophie bezeichnet, die aber – besonders im 20. Jahrhundert – zum Problem wird (§ 8). In Anlehnung an Emil Angehrn unterscheide ich drei Weisen des Ursprungsdenkens: 1) Ursprungs*denken* (im engeren Sinne), 2) Ursprungs*kritik* (Umkehrung des Ursprungsdenkens), 3) das Zwischen des Ursprungsdenkens und der Ursprungskritik. Weiter zeige ich vorläufig, wie der phänomenologische Ursprungsdiskurs von anderen Ursprungsdiskursen abweicht und warum es überhaupt historisch begründet ist, die Idee der Phänomenologie so stark und direkt mit dem Ursprungsbegriff zu verbinden (§ 9). Der Ursprungsbegriff ist aber ein *operativer* Begriff im Sinne Finks und deswegen sollte er einer „Entoperativierung“ unterzogen werden. Ihr erster Schritt besteht in einer ausführlichen Deskription der metaphorischen Bilder, die der „Ursprung“ mit sich bringt (§ 10). Dadurch wird es möglich zu argumentieren, dass der Ursprung mit den anderen „Figuren des Ersten“ – Bedingung der Möglichkeit (§ 11), Grund und Fundament (§ 12), Genese (§ 13) – nicht einfach gleichzusetzen ist. Dabei wird aber auch das Ursprungs*denken* charakterisiert (§ 14).

Im dritten Abschnitt (§ 15–27) beginne ich mit dem Unterschied von zwei Sinnen des „Ursprungs des Erscheinens“: Ursprung der *Phänomenalität des Seienden* und Ursprung der *Phänomenalität als solcher* (§ 15). Diese erste Art des Ursprungs, der *innerhalb* der Korrelation stattfindet, ist besonders in der *genetischen Phänomenologie* Husserls als Objekt der Untersuchung etabliert (§ 16). Die Herausarbeitung der genetischen Phänomenologie führt aber konsequenterweise zum Problem der „Genese

der Weltapperzeption“, das zur „Antinomie des Weltursprungs“ führt. Ich beschreibe den Charakter dieser Antinomie, ihre mögliche Lösung bei Husserl und bei den anderen Phänomenologen (§ 17).

Daraus ergibt sich aber deutlich, dass man sich bei dem Lösungsversuch dieses Paradoxons stets auf die Unhintergebarkeit der Korrelativität *a priori* stützt und statt des *Ursprungs* der Korrelation nur ihren *Anfang* denken darf (§ 18). Die konsequente Analyse der immanenten Phänomene führt aber in die Dimension, die nicht weiter durch immanente Phänomene zu erklären und verstehen ist. Wenn das Erscheinen weiter weder durch die Subjektivität noch durch Gegenständlichkeit zu erklären ist, muss man das Erscheinen gewissermaßen von dem *reinigen*, was es „kontaminiert“. Dadurch eröffnet sich ein Feld, worin die „Begegnung“ von „Subjektivität“ und „Objektivität“ allererst stattfinden kann. Dieses Feld wird als „präintentionale“ bzw. „reine Phänomenalität“ besprochen (§ 19). Aus dieser Analyse ergibt sich, dass die Phänomenalisierung des Phänomens *schon vor* den intentional-immanenten Bewusstseinsprozessen wesentlich durch eine „Differenzialität“ geprägt ist und in Anlehnung an Richir als „Doppelbewegung“ oder „Schwingung“ zu verstehen ist. Mit dem Problem der Konstitution des transzendentalen Feldes tritt jedoch das Problem der *Produktivität* des Erscheinens, das ich in Anlehnung an Henry und Jean bespreche (§ 20), auf. Das Erscheinen ist in seinem ursprünglichen Geschehen durch eine Art „Kreativität“ gekennzeichnet, die aber nicht über den Rahmen des Korrelationismus hinausführt. Es zeigt sich, dass das Erscheinen sowohl der Ursprung des *Erscheinenden* als auch des *Erscheinens* des Erscheinenden in ihrer Relativität ist. Als solche ist das Erscheinen zwiefach als *Ursprung* zu verstehen: als Ursprung des Erscheinens der Gegenstände (= der immanenten Phänomenalität) und deswegen als Ursprung *seiner selbst*. Der Ursprung des Erscheinens bedeutet letztendlich zugleich „Ursprung *des* Erscheinens“ und „Erscheinen *als* Ursprung“ (§ 21). Das führt aber zum Problem der „Tautologizität“ des Ursprungsdenkens, das das Abgeleitete in den Ursprung retrojiziert und das Andere vom Selben her versteht (§ 22). Deswegen ist es notwendig, diese Tautologie *als Tautologie* zu denken und diese zu „überwinden“, was nicht *außerhalb* des Ursprungsdenkens, sondern in seiner Radikalisierung geschieht. Das Problem der Ursprungstautologie, die auf die Phänomenalitätsproblematik angewendet wird, wird durch die Frage nach dem Denken des Ursprungs *außerhalb* der Ursprungstautologie vertieft (§ 23). In diesem Teil wird die These von der Untrennbarkeit von „Metaphysik“ und „reiner Phänomenologie“ begründet. Am Ende präsentiere ich die Zusammenfassung, die Ergebnisse meiner Arbeit und die Perspektive der weiteren Forschung.

# Ein Phänomen mit vielen Gesichtern

## § 1. Das universale Korrelationsapriori

Laut Maurice Merleau-Ponty besteht eine der Kernaufgaben der Phänomenologie darin, „die Genesis des Seins für uns [*l'être pour nous*] sichtbar zu machen.“<sup>18</sup> Es ist leicht, diese Worte falsch zu interpretieren und anzunehmen, dass es hier um folgendes Problem gehe: Wie kommt das – in einem möglichst weiten Sinne verstandene – Seiende zum Erscheinen? Diese Aufgabe zielt darauf ab, das Sein des Seienden im Modus des Seins *für uns* bzw. *für mich*<sup>19</sup> zu beschreiben und es gewissermaßen zu erklären. Sie nimmt sich also vor, eine eigenartige Bewegung innerhalb des Seienden im Ganzen, dank derer die Dinge die Verslossenheit ihres An-sich-seins verlassen und uns, den Menschen, ihren Anblick darbieten, zum Vorschein zu bringen. Ein Ding *erscheint* und das heißt zugleich: Es erscheint *uns*. Sowohl die Dinge als auch die Adressaten, denen jene sich zeigen können, sind „Entitäten“, die am Seienden im Ganzen auf eine gleiche oder zumindest analoge Art und Weise teilhaben. Eine solche Darlegung des Problems der „Genesis des Seins für uns“, als ob es hier um eine *abkünftige* Modalität des Ansichseins, um das „absolute Ereignis“, in dem das „Auftauchen des Für-sich“<sup>20</sup> geschieht, gehe, entspricht schlechthin unserer Denkgewohnheit in der „natürlichen Einstellung“, wonach die Seienden – sowohl in ihrem Dass-sein (*existentia*) als auch ihrem Was-sein (*essentia*) – ganz unabhängig von unseren „Vorstellungen“ immer schon in der Welt vorhanden sind.

Wenn aber diese Frage in der echten *phänomenologischen* Bedeutung genommen wird, bedeutet sie keineswegs ein ontologisches Problem der Modifikation des „An-sich-seins“ der Dinge in ihr „Für-uns-sein“. Nicht nur bildet das Für-uns-sein ein Faktum, ja *Urfaktum*,<sup>21</sup> in dem Phänome-

---

<sup>18</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übersetzt von Rudolf Boehm, Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1966, S. 185.

<sup>19</sup> Zwischen dem „für uns“ und „für mich“ gibt es natürlich einen fundamentalen Unterschied – während das zweite eine individuelle, einzelne Subjektivität andeutet, suggeriert das erste vielmehr eine Gemeinschaft von Subjekten. Obwohl das Verständnis der transzendentalen Subjektivität als transzendentaler *Intersubjektivität* (vgl. Hua XV, S. 74–75) für die in diesem Zusammenhang gestellte Fragen von größer Bedeutung ist, verwende ich diese zwei Ausdrücke – „für uns“ und „für mich“ – synonym, lediglich, um auf die Subjektivitätsdimension hinzuweisen.

<sup>20</sup> Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, übersetzt von Hans Schöneberg und Traugott König, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag 1991, S. 1061.

<sup>21</sup> Die These, wonach dem Erscheinen die „Urfaktizität“ oder „Urtatsächlichkeit“ zukommt, wurde von verschiedenen Phänomenologen, wie etwa Fink, Jan Patočka oder László Tengelyi ausdrücklich herausgestellt. Siehe dazu: Karel Novotný, *Welt und*

nologie jeweilig ihren Ausgangspunkt nimmt, nicht nur entdeckt sie eine apriorische Gesetzmäßigkeit dieses Für-uns-seins, sondern sie übernimmt ernsthaft dieses eidetisch geregelte Faktum, das in seiner Regelmäßigkeit ganz *autonom* ist,<sup>22</sup> als durchaus völlig neuen Forschungsbereich (das „Neuland transzendentalen Seins“<sup>23</sup>), dem notwendig eine neue Methode des Philosophierens entspricht.<sup>24</sup> Falls sie aber nicht eine gewisse Sonderdisziplin der philosophischen Wissenschaft (oder bloß eine philosophische „Propädeutik“) sein will, sondern einen Anspruch darauf erhebt, die *prima philosophia* zu sein,<sup>25</sup> dann trägt sie in sich selbst eine *reformativ*e Kraft, die die ganze („natürlich-eingestellte“<sup>26</sup>) Philosophie „auf den Kopf stellt“. Von da an ist das Sein-für-uns keinesfalls eine *abkünftige* Seinsmodalität, sondern *der Grund und Boden* aller weiteren ontologischen Charaktere und Bestimmungen.

Die These der absoluten Irreduzibilität und Ursprünglichkeit des Für-uns-seins macht alle alten Ontologien (gleichfalls aber auch gegenwärtige „neue Realismen“), die das Seiende unabhängig von unserem Bezug zu diesem zu denken versuchen, unmöglich. Sie führt Phänomenologie dahin, als eine neue Form der *Transzendentalphilosophie*, beziehungsweise als *transzendentaler Idealismus* aufzutreten.<sup>27</sup> Für-uns-sein bildet demgemäß sowohl den *Ausgangs-* als auch den *Endpunkt* der phänomenologischen Reflexion. Es lässt sich aber darauf hinweisen, dass Phänomenologie freilich nicht ein *idealistischer* Entwurf sein muss, was die Geschichte der phänomenologischen Bewegung zweifellos bestätigt. Nennt man die Philosophie Husserls oder des frühen Martin Heideggers

---

*Leib. Zu einigen Grundmotiven der Phänomenologie*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2021, S. 60.

<sup>22</sup> Die Autonomie der Gesetze, die das *Erscheinen* qua Erscheinungsfeld regulieren, im Gegensatz zu den Gesetzen der Seienden („Erscheinenden“), wird besonders bei Patočka mit Nachdruck betont: Jan Patočka, *Vom Erscheinen als solchem. Texte aus dem Nachlaß*, Freiburg/München: Karl Alber 2000, S. 153.

<sup>23</sup> Hua Dok II/1, § 1, S. 5.

<sup>24</sup> Hua III/1, S. 3: „Die reine Phänomenologie [...] die wir als Grundwissenschaft der Philosophie nachweisen wollen, ist eine wesentlich neue, vermöge ihrer prinzipiellen Eigentümlichkeit dem natürlichen Denken fernliegende und somit erst in unseren Tagen nach Entwicklung drängende Wissenschaft“.

<sup>25</sup> Dieser Meinung sind nicht nur die Gründerväter der Phänomenologie (wie Husserl und Heidegger), sondern auch ihre zeitgenössischen Vertreter. Siehe z. B. Alexander Schnell, *Die phänomenologische Metaphysik Marc Richirs*, S. 23.

<sup>26</sup> Hua Dok II/1, § 11b, S. 126.

<sup>27</sup> Das Verständnis der Phänomenologie als eine Form der Transzendentalphilosophie ist gegenwärtig vor allem bei Schnell verteidigt und systematisch entwickelt. Siehe dazu (unter anderem): Alexander Schnell, *Wirklichkeitsbilder*, Tübingen: Mohr Siebeck 2015; *Was ist Phänomenologie?*; „Phänomenologie als transzendentaler Idealismus“, in: *Phänomenologische Forschungen* 2020/1, S. 167–193.

„phänomenologischer Idealismus“, so besagt das doch *nicht*, dass andere Phänomenologen aller drei Generationen<sup>28</sup> auch „transzendente Idealisten“ sind. Man kann weiter, wie es z. B. bei László Tengelyi der Fall ist, den Transzendentalismus und Idealismus (ein Terminus, der uns Tengelyis Erachtens unnötig in Weltanschauungsfragen verwickelt) *trennen* und nur von einem „*methodologischen* Transzendentalismus“ sprechen.<sup>29</sup> Stärker als Tengelyi gegen den Idealismus Husserls (auch Heideggers) wendet sich die sogenannte *realistische* Phänomenologie (dazu werden gewöhnlich Philosophen wie Adolf Reinach, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius, Max Scheler, Johannes Daubert, Roman Ingarden, Dietrich von Hildebrand oder Alexander Pfänder gezählt).

Wird also die Phänomenologie als transzendentaler Idealismus verstanden, der die absolute Ursprünglichkeit des Für-uns-seins verteidigt, ist damit nur *eine* Form der Phänomenologie gemeint, die das ganze Spektrum ihrer möglichen Varianten nicht erschöpft. Ob dieser Phänomenologie ein gewisser Vorrang zukomme, das ist eine offene Frage. Was für uns an dieser Stelle von Bedeutung sein soll, ist eine *Möglichkeit*, Phänomenologie als Transzendentalismus bzw. transzendentaler Idealismus auszulegen. Die Initialgeste der Phänomenologie, die als eine transzendente Philosophie auftreten will, ist eine *Einklammerung* der Urthese („Generalthese“) über das Sein außerhalb des Für-uns-seins. Ob diese Geste lediglich eine methodologische Relevanz hat, ob sie in einen Idealismus führt – das ist nun außer Frage. Es soll sich aber bald zeigen, dass dieses Dilemma letztendlich auf einer falschen Alternative basiert. *Transzendentaler* Idealismus ist kein Idealismus, dessen Gegensatz ein Realismus wäre. Die Dichotomie Realismus-Idealismus gibt es nur auf der *mundanen* Ebene, während es transzendental gesehen nur *den* Idealismus geben kann. In diesen zwei Fällen: „Mundaner Idealismus“ und „transzendentaler Idealismus“ darf keinen Begriff „Idealismus“ zu konstruieren, der für beide als ein Oberbegriff dienen könnte.<sup>30</sup>

Ich setze bei diesem Moment schlechthin an: *Für-uns-sein ist das einzige und eigentümliche Forschungsthema der Phänomenologie*. Dieses Für-uns-sein tritt in der phänomenologischen Literatur oft unter einem anderen Namen auf: „Korrelation“.<sup>31</sup>

In einer berühmten Fußnote in § 48 von *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* bemerkt Husserl:

---

<sup>28</sup> Die Einteilung der phänomenologischen Bewegung in die drei Generationen nehme ich von Schnell: Alexander Schnell, *Der frühe Derrida und die Phänomenologie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2021, S. 19f.

<sup>29</sup> L. Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit*, S. 211–212.

<sup>30</sup> Hua Dok II/1, § 12, S. 172.

<sup>31</sup> Vgl. D. Zahavi, *Husserl's Legacy*, S. 26.

Der erste Durchbruch dieses universalen Korrelationsapriori von Erfahrungsgegenstand und Gegebenheitsweisen (während der Ausarbeitung meiner *Logischen Untersuchungen* ungefähr im Jahre 1898) erschütterte mich so tief, daß seitdem meine gesamte Lebensarbeit von dieser Aufgabe einer systematischen Ausarbeitung dieses Korrelationsapriori beherrscht war.<sup>32</sup>

„Universales Korrelationsapriori“ ist also sowohl eine der wichtigsten *Entdeckungen* als auch der *Forschungsbereich* der transzendentalen Phänomenologie. Oder anders gesagt, das Forschungsfeld der Phänomenologie liegt schlechthin nicht vor, ist nicht vorgegeben, sondern es ist durch mannigfaltige methodologische Operationen *erst zu gewinnen*. Phänomenologie untersucht die Welt, insofern diese *gegeben* ist, insofern sie *erscheint*. Der Blick der Phänomenologen wendet sich zwar den Dingen zu, aber weilt nicht bei ihnen, sondern geht über sie hinaus und richtet sich auf die *Gegebenheitsweisen* („Wie der Gegebenheit“) der Dinge aller möglichen Seinsregionen. Zwischen den Gegenständen und ihren Erscheinungsweise(n) waltet eine apriorische Gesetzmäßigkeit, die von der Gesetzmäßigkeit des Realen selbst streng zu unterscheiden ist. Diese apriorischen Wesensgesetzmäßigkeiten, etwa dass die physischen Objekte den Wahrnehmungsakten *originaliter* zugänglich sind und in diesen Akten nur „perspektivistisch“, „abschattungsmäßig“ sich darstellen, erschöpfen aber den Sinn des „universalen Korrelationsapriori“ prinzipiell nicht.

Laut Husserl ist nicht nur das Bewusstsein wesensmäßig immer auf ein Objekt gerichtet, ist immer „Bewusstsein von...“, sondern auch jeder mögliche Gegenstand ist Gegenstand *eines möglichen Bewusstseins von ihm*. Gegenstand ist immer Gegenstand-für-ein-Bewusstsein, und jedes Bewusstsein Bewusstsein von einem Gegenstand.<sup>33</sup> Diese zwei Termini (Bewusstsein und Objekt) sind nur aufeinander relativ zu verstehen. Darin besteht genau die *Universalität* dieses „Korrelationsapriori“ – es bezieht sich auf *alle möglichen* Gegenstände und *alles mögliche* Bewusstsein. Husserl zufolge *erschöpft* sich die Gegenständlichkeit der Gegenstände, ihr Sein, in diesem Für-ein-(mögliches)-Bewusstsein-sein. Deswegen spricht Husserl in diesem Kontext von „Korrelationsapriori“. Diese „Apriorizität“ der Korrelation bedeutet, dass wir keinesfalls *zuerst* mit dem Inneren des Bewusstseins zu tun haben, und uns *dann* – gleichwohl sekundär – auf ein Objekt beziehen, sondern das Bewusstsein ist *immer*

---

<sup>32</sup> Hua VI, § 48, S. 169, Anm. 1.

<sup>33</sup> Hua I, § 41, S. 117: „Jeder erdenkliche Sinn, jedes erdenkliche Sein, ob es immanent oder transzendent heißt, fällt in den Bereich der transzendentalen Subjektivität als der Sinn und Sein konstituierenden. Das Universum wahren Seins fassen zu wollen als etwas, das außerhalb des Universums möglichen Bewusstseins, möglicher Erkenntnis, möglicher Evidenz steht (...) ist unsinnig.“

*schon*, also *a priori*, Bewusstsein von einem Objekt. Oder anders gesagt, der Grundcharakter des Bewusstseins besteht in der *Intentionalität*.

Dementsprechend gibt es aber zuerst keinen Gegenstand *an sich*, der im Nachhinein einem Bewusstsein sich darbieten wird, sondern Gegenstand – seinem Seinssinn gemäß – ist immer schon Gegenstand eines möglichen Bewusstseins. Gegenstand und Bewusstsein verweisen *a priori* aufeinander. Dieser Korrelationsgedanke ist innerhalb der phänomenologischen Tradition nicht allein bei Husserl zu finden, sondern auch in einem gewissen Sinne bei Heidegger, Fink, Merleau-Ponty, Patočka, Richir und neuerdings bei Barbaras und Schnell. Wie aber sollen diese Korrelation und die Korrelate dieser reziproken Bezüglichkeit eigentlich im Allgemeinen verstanden werden? Warum spricht insbesondere Husserl einerseits von einer Korrelation von „Gegenständlichkeiten“ und „Bewusstseinsweisen“, beziehungsweise von „Noema“ und „Noesis“, andererseits aber von einer Korrelation von „Welt“ und „Weltbewußtsein“?<sup>34</sup> Gibt es hier *zwei* Korrelationen oder nur *eine*, die aber von zwei verschiedenen Perspektiven her betrachtet ist?

Welt ist sicherlich kein Gegenstand, auch kein Gegenstand eines möglichen Bewusstseinsaktes (Noesis). Dasselbe gilt für die heidegger'sche Korrelation von Sein und Seinsverständnis (oder Korrelation Seyn ↔ Da-sein, die im Ereignisgedanken zum Ausdruck kommt) – das ist keineswegs eine Korrelation zwischen einer (zwar transzendental gereinigten) subjektiven Immanenz und einem ihr gegenüberstehenden Objekt. Wie soll man also das Verhältnis zwischen Subjekt-Objekt-Beziehung und universalem Korrelationsapriori verstehen? Wenn das „In-der-Welt-sein“ als ein anderer Name für „Intentionalität“ gebraucht wird – was ab und zu in der Literatur angedeutet war<sup>35</sup> –, was ist dann der Sinn

---

<sup>34</sup> Z. B. Hua VI, § 37, S. 146, § 42, S. 156. Yusuke Ikeda wirft Husserl vor, dass er *lediglich* auf die Subjekt-Objekt-Korrelation (also: Korrelation von Noesis und Noema) fokussiere, und das Korrelationsapriori von *Welt* und *transzendentaler Subjektivität* vernachlässige: Yusuke Ikeda, „Eugen Finks Kant-Interpretation“, in: *Horizon* 4 (2), 2015, S. 161. Ein ähnlicher Vorwurf gegen Husserl ist schon bei Ludwig Landgrebe formuliert: Ovidiu Stanciu, „The Origin of the World and the Absolute Fact: Landgrebe and the Limitations of Husserl's Concept of World“, in: *Analecta hermeneutica* 12, 2020, S. 10. Luis Román Rabanaque fasst dieses Verhältnis hingegen so auf: „The phenomenological reduction allows us to uncover intentionality as the universal correlation between consciousness and world, and it does so by first disclosing the correlation between a given act and its object.“ (Luis Román Rabanaque, „Hyle, Genesis and Noema“, in: *Husserl Studies* 19, 2003, S. 205. Kursivierung von mir – F. B.). Laut Rabanaque ist also die noetisch-noematische Korrelation zwischen Akt und Objekt *nur der erste Schritt* zur Enthüllung der Welt-Bewusstsein-Korrelation. Wie ich in § 17 in Bezug auf Husserls Manuskripte über die Genese der Weltapperzeption zeigen werde, ist Ikedas und Landgrebes Diagnose nicht zutreffend.

<sup>35</sup> Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin: Walter de Gruyter & Co 1970, S. 263; M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*,

und Zweck dieser Namenssetzung? Heidegger sagt unmissverständlich, dass die (ontische) Intentionalität („Verhalten zum Seienden“) mit der (ontologischen) Transzendenz nicht zu verwechseln sei.<sup>36</sup>

In Anlehnung an Fink lässt sich die „ontische Korrelation“ („die aktuelle Erfahrungskorrelation“) von der „ontologischen“ („die Vorgegebenheits-bildende Korrelation“)<sup>37</sup> unterscheiden, wobei die zweite der Ermöglichungsgrund der ersten ist. Der Sinn der ontischen Korrelation besteht darin, dass jedem Seienden eine bestimmte Regel der bewusstseinsmäßigen Erscheinungsweise *a priori* vorgeschrieben ist. Die ontische Korrelation lässt sich als *System der wechselseitigen Verweisungen zwischen den Gegenständen und darauf bezogenen Erlebnissen* verstehen. Eine solche Korrelation besitzt kein ontologisches Gewicht und ist mit dem Realismus perfekt vereinbar. Diese ontische Reziprozität gründet aber in einer „tieferen“ Bezüglichkeit, die man mit Heidegger eben als „Transzendenz“ oder „Seinsverständnis“ bezeichnen kann. Ohne vorgängige Offenbarkeit des Seins könnte mir nicht dieses oder jenes Seiende auf eine durch Regeln *a priori* bestimmbare Weise überhaupt erscheinen. Die ontische und ontologische Korrelation bildet aber als *Momente* der Existenz eine untrennbare Ganzheit. Ist aber der Unterschied „ontische-ontologische Korrelation“ das letzte Wort des phänomenologischen Korrelationismus?

Laut Fink sind diese zwei Korrelationsarten letztendlich nicht radikal genug gedacht, weil sie der *mundanen* Perspektive verhaftet sind.<sup>38</sup> Sowohl Husserls transzendentes Ich als Pol der intentionalen Erlebnisse als auch Heideggers Dasein sind als *Seiende* betrachtet und deswegen für die radikale Klärung des Seins unfähig. Die „ontisch-ontologische Korrelation“ in ihrer Ganzheit ist, wie Fink es nennt, „die intra-mundane Korrelation“ (die die „*konstituierte* Korrelation ist“)<sup>39</sup>. Um der durch die Epoché und Reduktion erforderlichen Radikalität Rechnung zu tragen, muss die mundane Sichtweise schließlich verlassen und eine neue, tiefere

---

S. 11. Elmar Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1972, S. 115f. Schnell spricht dagegen von der „Heidegger’schen Vertiefung des Husserl’schen Intentionalitätsbegriffs“ (A. Schnell, *Was ist Phänomenologie?*, S. 152.).

<sup>36</sup> MHGA 9, S. 135: „Kennzeichnet man alles Verhalten zu Seiendem als intentionales, dann ist die Intentionalität nur möglich auf dem Grunde der Transzendenz, aber weder mit dieser identisch noch gar umgekehrt.“ MHGA 24, § 9, S. 91: „Die Intentionalität ist die ratio cognoscendi der Transzendenz. Diese ist ratio essendi der Intentionalität in ihren verschiedenen Weisen.“ MHGA 26, § 11, S. 215: „Die Transzendenz, das In-der-Welt-sein ist nirgends der Intentionalität gleichgestellt und identifiziert.“

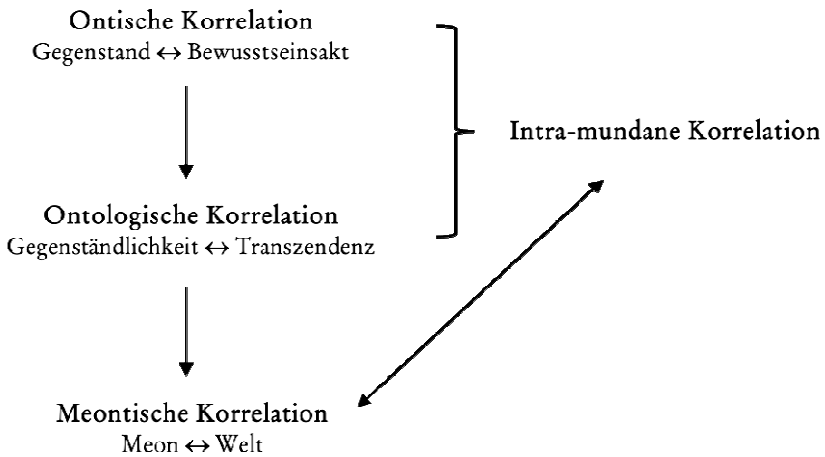
<sup>37</sup> EFGA 3/2, S. 90.

<sup>38</sup> Ebd.

<sup>39</sup> Ebd.

Perspektive eröffnet werden. Dieser Ansatz erschließt aber kein Jenseits der Korrelation, sondern die *meontische* Korrelation (= „konstituierende Korrelation“) von „Meon“ und Welt (als „Reich allen Seins“), die selbst mit der „intra-mundanen“ Korrelation korreliert ist.<sup>40</sup>

Diese dreifache Korrelation lässt sich folgenderweise schematisch darstellen:



Darüber hinaus bleibt die Frage nach dem Sinn der beiden *Glieder der Korrelation* (Objekt-Bewusstsein, Sein-Denken usw.), und nach dem Sinn der *Korrelation selbst*, wobei der Sinn jener zwei Korrelationsseiten *aus der Korrelation her* verstanden werden soll.<sup>41</sup> Sollten wir sagen, dass sich die Korrelation *zwischen* den zwei Positivitäten – Objekt und Subjekt, Gegenständlichkeit und Transzendenz, Meon und Welt – abspielt oder ist vielmehr die Subjektivität (bzw. das Bewusstsein) eher die Korre-

<sup>40</sup> Ebd. Eine andere Typologie der Korrelation stellt Schnell dar. Es geht dabei um eine Unterscheidung der drei Korrelationsebenen: 1) natürliche, nicht-phänomenologische, 2) immanente (noetisch-noematische), 3) präimmanente (A. Schnell, *Was ist Phänomenologie?*, S. 50–51).

<sup>41</sup> Auf die Notwendigkeit, den (Seins-)Sinn der Korrelation selbst im Unterschied zum Sinn der Korrelate klarzumachen, verweist schon Heidegger in *Sein und Zeit*: SZ, § 43, S. 208: „Es bleibt noch die Möglichkeit, daß man die Realitätsproblematik *vor* jede »standpunktliche« Orientierung legt mit der These: jedes Subjekt ist, was es ist, nur für ein Objekt und umgekehrt. In diesem formalen Ansatz bleiben aber die Glieder der Korrelation ebenso wie diese selbst ontologisch unbestimmt. Im Grunde aber wird doch das Ganze der Korrelation notwendig als »irgendwie« *seiend*, also im Hinblick auf eine bestimmte Idee von Sein gedacht.“

lation *selbst* als ein *Pol* der Korrelation?<sup>42</sup> Wie lässt sich dann das Bewusstsein zugleich als die Korrelation *selbst* und als einen *Pol* der Korrelation bezeichnen?<sup>43</sup>

Die Frage nach der *Genese* des Für-uns-seins, also nach der Genese der universalen Korrelation(en), ist nicht weniger schwierig. Bewegt sich Phänomenologie als Korrelationsforschung von Anfang an innerhalb der Korrelation, wie kann man dann nach der *Genese* dieser Korrelation fragen, ohne damit die phänomenologische Einstellung aufzuheben? Welchen Sinn darf dieses „Apriori des Apriori“<sup>44</sup> besitzen? Geht eine solche Frage nicht notwendigerweise *über die Korrelation selbst hinaus*? Diese zwei letzten Fragen zeigen uns klar, dass das „universale Korrelationsapriori“ nicht nur das Grundthema der Phänomenologie bildet, sondern auch ihr Grundproblem ausmacht. Sie werden in der vorliegenden Arbeit tiefgehend behandelt.

Ganz unabhängig davon, ob man die korrelationistische These rein methodologisch oder stärker als einen Beitrag zur idealistischen Philosophie (obgleich als „*transzendentaler* Idealismus“ verstanden, der von jeglicher Form „*mundanen* Idealismus“ streng zu unterscheiden ist<sup>45</sup>) versteht, der einige *ontologische* Konsequenzen hat, gilt für jeden wahrhaft phänomenologischen Ansatz das Prinzip – dessen Urformulierung auf Johannes Friedrich Herbart zurückgreift – wonach „wie viel Schein, so viel Hindeutung aufs Seyn“<sup>46</sup> also dass das Sein gewissermaßen dem Erscheinen (der Phänomenalität) untergeordnet wird.

Der Sinn des Korrelationsapriori besteht aber nicht in einer etwas trivialen Feststellung, dass alles, was uns erscheint, eben *uns* erscheint oder

---

<sup>42</sup> Sophie Loidolt vertritt die These, dass es sich, wenn es um das transzendente Bewusstsein geht, keineswegs um einen „Pol“ der Korrelation handelt, sondern: „Bewusstsein qua Gegebenheit *ist* Korrelation.“ (Sophie Loidolt, „Transzendentalphilosophie und Idealismus in der Phänomenologie. Überlegungen zur phänomenologischen ‚Gretchenfrage‘“, in: *Metodo*, Special Issue 1.1., 2015, S. 132). Zu der Möglichkeit, die transzendente Subjektivität entweder als ein *Pol* oder als ein *Feld* zu verstehen, siehe: A. Schnell, *Was ist Phänomenologie?*, S. 106.

<sup>43</sup> Man soll diese Frage des Doppelcharakters des Bewusstseins nicht mit der Frage, wie das Subjekt sowohl als *konstituierendes* Subjekt und *konstituiertes* Subjekt-Objekt existieren kann (vgl. Hua VI, § 53), verwechseln.

<sup>44</sup> Mikel Dufrenne, *La notion de l'a priori*, Paris: P.U.F. 1959, S. 246. Neuerdings wird diese Formel von Renaud Barbaras verwendet (Renaud Barbaras, *La dynamique de la manifestation*, Paris: J. Vrin 2013, S. 7). Übrigens bedient sich auch Richir dieses Ausdrucks: Marc Richir, *Recherches phénoménologiques (I, II, III)*. *Fondation pour la phénoménologie transcendante*, Bruxelles: OUSIA 1981, S. 17. Auf diesen wichtigen Ausdruck werde ich später noch ausführlicher zurückkommen.

<sup>45</sup> Hua Dok II/1, § 12, S. 178.

<sup>46</sup> Johannes Friedrich Herbart, *Hauptpunkte der Metaphysik*, Göttingen: Justus Friedrich Danckwerts, S. 20. Siehe auch: Hua XXXIX, S. 235: „So viel Schein, so viel Verweisung auf Sein.“

dass wir, solange wir etwas denken, eben *etwas* denken. Korrelationismus ist nicht – zumindest in erster Linie – eine These über die Struktur des *Erscheinens* allein, sondern vielmehr über die Struktur des *Seins* und *Erscheinens* (bzw. *Denkens*). Sein und Denken gelten als das Thema der korrelationistischen These. Das Sein wird dem Erscheinen untergeordnet. Zugleich wird das Erscheinen dem Sein unterworfen. In der Tat ist weder dem *Erscheinen* noch dem *Sein* zuzuschreiben. Beide sind gleichursprünglich.

Wie lässt sich jedoch diese Gleichursprünglichkeit mit jenem Ursprungsdiskurs vereinbaren, der in der transzendentalen Phänomenologie, insbesondere bei Husserl und Fink, immer wieder hervortritt? Es scheint nämlich, dass die transzendentalen Phänomenologie die Gleichrangigkeit der Korrelate der Korrelation destabilisiert, insofern sie von der transzendentalen Subjektivität so spricht, als sei sie nicht nur das *Wofür* des Erscheinens, sondern vielmehr der Ursprung, *aus dem* das Erscheinende in seinem Erscheinen hervorgeht.<sup>47</sup> Neulich stellt Emmanuel Alloa die Kompatibilität des Korrelationsbegriffs mit demjenigen des „Ursprungs“ bzw. „Bodens“ infrage.<sup>48</sup> Paul Ricœurs Diagnose im Aufsatz „Phénoménologie et herméneutique“ (1974) zustimmend argumentiert Alloa, dass der Korrelationsgedanke nur mit der Idee des „Erscheinens *für mich*“ vereinbar sei, während das Ursprungsdenken das Erscheinen notwendig zum „Erscheinen *aus mir*“ mache. Und eben diese „Für mich“ und „Aus mir“ sind prinzipiell miteinander unverträglich. Die These von der Unvereinbarkeit des Korrelations- und Ursprungsgedankens will ich hier bestreiten.

Der Zugang zum universalen Korrelationsapriori besteht keineswegs in einer bloß „methodologischer“ *abstraktiven* Beschränkung, mit der man das Ansich des Seienden außer Geltung setzt und lediglich auf dessen Sein-für-uns blickt. Die phänomenologische Epoché, die der „philosophische Urakt“<sup>49</sup> ist, eröffnet vielmehr ein *neues Forschungsfeld*, das uns in der sogenannten „natürlichen Einstellung“ zunächst *verborgen bleibt*. Durch eine solche Abstraktion würde lediglich ein dogmatischer Standpunkt erreicht, der dem phänomenologischen Geiste grundsätzlich fremd bleibt. Sie setzt nämlich voraus, dass der *Sinn* des An-sich-seins schon

---

<sup>47</sup> Siehe etwa: Hua I, § 62, S. 176: „(...) alles, was für mich ist, [kann] seine[n] Seinsinn ausschließlich aus mir selbst, aus meiner Bewußtseinsphäre schöpfen [...].“ Hua Dok II/1, § 4, S. 23. In ähnlicher Weise ist auch Husserls begrifflicher Apparat – insbesondere die Termini wie „Leistung“, „Erzeugung“, „Schöpfung“ und „Bildung“ – von demselben Problem durchdrungen.

<sup>48</sup> Emmanuel Alloa, „Korrelation“, in: Emmanuel Alloa, Thiemo Breyer und Emanuele Caminada (Hg.), *Handbuch Phänomenologie*, Tübingen: Mohr Siebeck 2023, S. 150–151.

<sup>49</sup> Hua Dok II/1, § 1, S. 5.

*verständlich* ist und man nur diesem Sein absehen sollte, damit das thematische Feld der Phänomenologie eröffnet wird. Das Feld der transzendentalen Phänomenologie befindet sich somit gleichsam *diesseits* des Unterschieds von Für-uns und An-sich. Es gilt, diesen Unterschied *primär* zur Verständlichkeit zu bringen. Das Subjekt, *wofür* das Ansich eben als das Ansich verständlich sein kann, ist eben *erst* zu bestimmen. Die phänomenologische Epoché ist also keine Abstraktion.

Das Korrelationsapriori drückt auch keine These über die Notwendigkeit einer aktuellen Erfahrung von Gegenständen aus. Es bedeutet nicht, dass alles, was ist, in einem aktuellen Bewusstsein gegeben wird und sein muss. Die Idee der phänomenologischen Korrelation hat neuerdings am präzisesten Schnell herausgestellt und ins Zentrum seines philosophischen Entwurfs gerückt. Ich zitiere *in extenso* seine Bestimmung des Korrelationismus:

Der Name für die phänomenologische Korrelation lautet, wie schon mehrmals betont: »Intentionalität«. Damit ist gemeint, dass Bewusstsein je Bewusstsein von etwas ist und umgekehrt, aber damit aufs Engste verbunden, jedes Etwas sich in einen intentionalen Bezug einschreibt. Wenn damit nun aber nicht lediglich eine Verdoppelung des Gegebenen in einer Bewusstseinsmodalität und auch nicht das (im Grunde völlig kontingente) aktuelle Bewusstsein einer Gegebenheit gemeint sein soll und verständlich gemacht werden kann, wie insbesondere die Sinnbildung und die erkenntnismäßige Konstitution möglich ist, dann muss die Grundeigenschaft dessen, wodurch jeweils der Gegenstandsbezug hergestellt wird, aufgewiesen werden. Eine solche Grundeigenschaft kann – in einer Annäherung an die Heidegger'sche Vertiefung des Husserl'schen Intentionalitätsbegriffs – das »horizont eröffnende In-den-Vorgriff-Nehmen« genannt werden. Die phänomenologische Korrelation bezeichnet nie eine lediglich statische oder mechanische Bezughaftigkeit, und sie reduziert sich auch nicht auf »aktintentionale« Bewusstseinsbezüge. Sie bringt vielmehr zum Ausdruck, dass jede Gegebenheit von »Etwas« in einen horizontmäßigen Rahmen von Verstehenshaftigkeit eingeschrieben ist. Diese ist bei weitem nicht notwendigerweise »transparent«. Sie kann unbewusst sein oder sonst irgendeine Modalität von aktueller Nichtbewussthaftigkeit ausmachen. 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, auch wenn dabei der beschränkte Rahmen der »Aktintentionalität« gemäß dem gerade skizzierten überschritten werden muss).<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> A. Schnell, *Was ist Phänomenologie?*, S. 152–153.